


600082360P



HISTOIRE

LITTÉRAIRE

DE FÉNELON

Paris. — Impr. Paul Dupont rue de Grenelle-Saint-Honoré, 45.

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE FÉNELON

OU

REVUE HISTORIQUE ET ANALYTIQUE DE SES ŒUVRES

POUR SERVIR DE COMPLÉMENT A SON HISTOIRE

ET AUX DIFFÉRENTES ÉDITIONS DE SES ŒUVRES



PAR M.

DIRECTEUR AU SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE



LIBRAIRIE JACQUES LECOFFRE

LECOFFRE FILS ET Cie, SUCCESSEURS

PARIS | LYON

90, RUE BONAPARTE, 90 | ANCIENNE MAISON PERISSE

1867

PRÉFACE.

L'histoire littéraire des auteurs célèbres, toujours intéressante en elle-même, le devient encore davantage, lorsqu'elle a pour objet un de ces hommes extraordinaires, qui, par l'élévation de leur esprit, la beauté de leur génie, l'étendue et la variété de leurs talents, ont également excité l'admiration de leurs contemporains et celle de la postérité.

Sous ce rapport, l'*Histoire littéraire de Fénelon* est une des plus intéressantes qu'on puisse offrir au public. Peu d'auteurs en effet se sont exercés sur un aussi grand nombre de sujets, et l'ont fait avec une supériorité de vues et de talents aussi généralement reconnue. Son caractère, ses emplois, ses relations habituelles, l'ont mis dans le cas de traiter les sujets les plus importants, les questions les plus relevées de la philosophie, de la théologie, de la politique et de la littérature; et ce qui ajoute à ses écrits un nouveau degré d'intérêt, c'est que, sur la plupart des sujets qu'il a traités, il s'est trouvé engagé dans des controverses plus ou moins animées avec les plus célèbres personnages de son temps; en sorte que son *Histoire littéraire* se trouve naturellement liée à celle des plus grands événements, et des personnages les plus distingués de son siècle.

Pour traiter avec le développement convenable tous les détails de cette *histoire*, nous avons cru qu'il suffiroit de réunir en un corps d'ouvrage les *notices*, *analyses* et autres éclaircissements, disséminés dans l'édition complète des *OEuvres de Fénelon*, commencée à Versailles en 1820, et terminée à Paris en 1830 (1). Il nous a paru que ces opuscules, ainsi réunis, pourroient servir d'introduction et de complément, non-seulement à la nouvelle édition des *OEuvres de Fénelon* qui paroît en ce moment (2), mais encore à toutes les autres éditions, tant générales que partielles, des mêmes *OEuvres*. Nous croyons même que cette *Histoire littéraire* pourra servir de supplément, sur plusieurs points, aux différentes *Histoires de Fénelon*, même à celle du cardinal de Bausset, que le plan de son ouvrage et d'autres circonstances particulières ont empêché de s'étendre, autant qu'il l'eût désiré, sur quelques ouvrages importants de l'archevêque de Cambrai (3).

Cette *Histoire littéraire* se divise naturelle-

(1) Cette édition des *OEuvres de Fénelon* forme en tout 34 vol. *in-8°*, dont les 23 premiers renferment les principaux ouvrages de Fénelon, et les 11 derniers sa *correspondance*. Cette édition est la seule qui soit véritablement complète, comme on le verra dans la *première partie* de notre *Histoire littéraire*, article 7.

(2) *OEuvres de Fénelon. Paris et Lyon*, 1842; chez Périsse frères; 4 vol. grand *in-8°*.

(3) Le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon*, ne fait aucune mention des *Lettres sur l'autorité de l'Église*, de la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, de la *Lettre à l'évêque d'Arras sur la lecture de l'Écriture sainte, en langue vulgaire*, et de quelques autres écrits importants de l'archevêque de Cambrai. L'histoire de la controverse du Quiétisme surtout laisse beaucoup à désirer dans cet ouvrage d'ailleurs si attachant. Au milieu des vives discussions que l'auteur rapporte assez longuement, on ne voit pas toujours assez clairement sur quoi disputent les illustres prélats qu'il met en scène.

PRÉFACE.

L'histoire littéraire des auteurs célèbres, toujours intéressante en elle-même, le devient encore davantage, lorsqu'elle a pour objet un de ces hommes extraordinaires, qui, par l'élévation de leur esprit, la beauté de leur génie, l'étendue et la variété de leurs talents, ont également excité l'admiration de leurs contemporains et celle de la postérité.

Sous ce rapport, l'*Histoire littéraire de Fénelon* est une des plus intéressantes qu'on puisse offrir au public. Peu d'auteurs en effet se sont exercés sur un aussi grand nombre de sujets, et l'ont fait avec une supériorité de vues et de talents aussi généralement reconnue. Son caractère, ses emplois, ses relations habituelles, l'ont mis dans le cas de traiter les sujets les plus importants, les questions les plus relevées de la philosophie, de la théologie, de la politique et de la littérature; et ce qui ajoute à ses écrits un nouveau degré d'intérêt, c'est que, sur la plupart des sujets qu'il a traités, il s'est trouvé engagé dans des controverses plus ou moins animées avec les plus célèbres personnages de son temps; en sorte que son *Histoire littéraire* se trouve naturellement liée à celle des plus grands événements, et des personnages les plus distingués de son siècle.

Pour traiter avec le développement convenable tous les détails de cette *histoire*, nous avons cru qu'il suffiroit de réunir en un corps d'ouvrage les *notices*, *analyses* et autres éclaircissements, disséminés dans l'édition complète des *OEuvres de Fénelon*, commencée à Versailles en 1820, et terminée à Paris en 1830 (1). Il nous a paru que ces opuscules, ainsi réunis, pourroient servir d'introduction et de complément, non-seulement à la nouvelle édition des *OEuvres de Fénelon* qui paroît en ce moment (2), mais encore à toutes les autres éditions, tant générales que partielles, des mêmes *OEuvres*. Nous croyons même que cette *Histoire littéraire* pourra servir de supplément, sur plusieurs points, aux différentes *Histoires de Fénelon*, même à celle du cardinal de Bausset, que le plan de son ouvrage et d'autres circonstances particulières ont empêché de s'étendre, autant qu'il l'eût désiré, sur quelques ouvrages importants de l'archevêque de Cambrai (3).

Cette *Histoire littéraire* se divise naturelle-

(1) Cette édition des *OEuvres de Fénelon* forme en tout 34 vol. *in-8°*, dont les 23 premiers renferment les principaux ouvrages de Fénelon, et les 11 derniers sa *correspondance*. Cette édition est la seule qui soit véritablement complète, comme on le verra dans la *première partie* de notre *Histoire littéraire*, article 7.

(2) *OEuvres de Fénelon. Paris et Lyon*, 1842; chez Périsse frères; 4 vol. grand *in-8°*.

(3) Le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon*, ne fait aucune mention des *Lettres sur l'autorité de l'Église*, de la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, de la *Lettre à l'évêque d'Arras sur la lecture de l'Écriture sainte, en langue vulgaire*, et de quelques autres écrits importants de l'archevêque de Cambrai. L'histoire de la controverse du Quiétisme surtout laisse beaucoup à désirer dans cet ouvrage d'ailleurs si attachant. Au milieu des vives discussions que l'auteur rapporte assez longuement, on ne voit pas toujours assez clairement sur quoi disputent les illustres prélats qu'il met en scène.

ment en quatre parties, dont la réunion offre le recueil complet des opuscules dont nous venons de parler, avec quelques additions assez importantes, que nous allons indiquer ici en peu de mots.

I° *Notices historiques, bibliographiques et analytiques de tous les ouvrages de Fénelon, tant imprimés que manuscrits.*

Cette *première partie* renferme l'énumération complète des ouvrages de Fénelon, tant imprimés que manuscrits, avec des notices détaillées sur leur objet, leur plan, l'occasion de leur publication, la date précise et le mérite respectif de leurs principales éditions. Ces *Notices* sont disposées selon l'ordre que les ouvrages de Fénelon occupent dans l'*édition de Versailles*, et que nous avons également suivi dans celle de 1842. Mais comme elles sont particulièrement destinées à servir de complément à cette dernière édition, nous avons eu soin de distinguer, par un *astérisque* joint au titre des ouvrages, ceux qui font partie de cette édition (1).

Quoique ces *Notices* soient les mêmes, pour le fond, qui ont paru dans l'*édition de Versailles*, nous y avons fait quelques changements, dont les principaux ont pour but de les rendre plus exactes et plus complètes, ou de rapprocher plusieurs fragments qui s'éclaircissent mutuellement. Nous indiquerons ici, seulement les plus remarquables de ces changements.

1° Nous avons fait entrer dans cette *première partie* plusieurs observations tirées de la *Revue de quelques ouvrages de Fénelon*, publiée en 1850, dans le tome XXIII de ses *OEuvres*. Ainsi on trouvera dans cette *première partie* les observations générales que nous avions faites dans la *Revue*, sur Fénelon considéré comme métaphysicien et comme théologien (2). On y trouvera aussi les observations particulières que nous avions faites dans le même ouvrage sur quelques écrits philosophiques de l'archevêque de Cambrai (3), sur sa *Lettre à l'évêque d'Arras concernant la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire* (4), et sur ses principes relativement à l'éloquence en général, et à celle de la chaire en particulier (5).

2° De semblables motifs nous ont engagé à rapprocher, les unes des autres, quelques Notices que les circonstances nous avoient obligé de disséminer dans l'*édition de Versailles*, et qui, par leur seule réunion, s'éclaircissent et se complètent mutuellement. Ainsi la Notice relative à la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife* est immédiatement suivie de celle qui a pour objet l'*appendice* de cette *Dissertation* (6); et les Notices relatives à la *correspondance de Fénelon*, sont jointes à celles qui concernent plusieurs *Mémoires* et autres pièces importantes, disséminés dans l'édition complète de cette *Correspondance*, ou publiés depuis, dans des recueils séparés (7).

3° Parmi les additions et corrections faites à divers articles de cette première partie, nous devons surtout remarquer l'*Appendice* de l'article IV, contenant les *Recherches bibliographiques sur le Télémaque*. Déjà nous avions présenté une première ébauche de ce travail, dans la *Notice* placée à la tête du tome XX des *OEuvres de Fénelon*, publié en 1824; mais ayant recueilli, depuis ce temps, de nouveaux

(1) A l'occasion du titre de chaque ouvrage, nous indiquons en note les principaux endroits de l'*Histoire de Fénelon* qui en font mention. Dans toutes ces indications, nous citons la *troisième édition* de cette *Histoire*, publiée par l'auteur lui-même, en 1817. (*Versailles*, 4 vol. *in*-8°.)

(2) *Revue de quelques ouvrages de Fénelon*, n. 2-6, 52-58. — *Hist. litt. de Fénelon, première partie*, art. 1er, sect. 1re et 2e.

(3) *Revue de quelques ouvrages de Fénelon*, n. 7-16. *Hist litt. première partie*, art. 1, sect. 2, n. 1 et 2.

(4) *Revue de quelques ouvrages*, n. 136-140. — *Hist. litt. ibid.* sect. 2, n. 7.

(5) *Revue de quelques ouvrages*, n. 141-153. — *Hist. litt. ibid.* art. 4, n. 5.

(6) Les pièces dont se compose cet *appendice* n'étant venues à notre connoissance qu'après la publication de la *Dissertation*, nous les avons publiées plus tard, dans plusieurs cartons, destinés à compléter le tome II de l'*édition de Versailles*.

(7) Nous avons publié séparément, en 1829, les *Lettres inédites de Fénelon au maréchal et à la maréchale de Noailles*; (52 pages in-8°) et les *Lettres inédites de Bossuet à madame de la Maison fort, communiquées à Fénelon, par cette dame, après la mort de l'évêque de Meaux*. (168 pages in-8°.)

documents, nous avons étendu et complété cette *Notice*, en y ajoutant ce que des recherches plus approfondies nous ont fait découvrir. Nous nous étions bornés, dans notre premier travail, à une simple mention des éditions accompagnées de *remarques* satiriques, sans donner aucun éclaircissement sur l'auteur de ces *remarques*. Un examen plus attentif de ces éditions, et de ce qu'en ont écrit plusieurs auteurs contemporains, nous a mis à portée de déterminer, du moins avec beaucoup de vraisemblance, celui à qui elles doivent être attribuées. Pour les *critiques*, nous nous étions contenté d'en donner le titre, et de résumer, en peu de mots, les jugements qu'on en avoit portés dès le principe. Nous les avons relues tout entières, afin d'en présenter une idée sommaire, et d'en pouvoir porter un jugement mieux motivé. Enfin nous avons ajouté à la liste des *traductions*, l'indication de quelques unes, tant imprimées que manuscrites, qui sont venues à notre connoissance depuis notre premier travail.

4° Nous n'entrerons pas dans le détail des autres additions que nous avons faites dans les différents articles de cette première partie. Il suffira de dire que la plupart de ces additions servent à compléter l'*Histoire littéraire de Fénelon*, à mettre dans un nouveau jour ses véritables sentiments sur plusieurs points importants, ou à éclaircir les difficultés auxquelles ils ont pu donner lieu. C'est ce qu'on remarquera en particulier dans les notices sur le traité *de l'Éducation des filles*, sur les *Sermons*, le *Manuel de Piété*, les *Dialogues des Morts*, le *Télémaque*, et la *Lettre à l'Académie Françoise*; enfin dans le septième article de cette première partie, où nous donnons la *Notice des principales éditions des* ŒUVRES DE FÉNELON *publiées jusqu'à ce jour*.

II° *Analyse de la controverse du Quiétisme; ou Résumé des principaux écrits de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière.*

Cette *Analyse* est la même, pour le fond et les principaux développements, que nous publiâmes, en 1820, dans le tome IV des *OEuvres de Fénelon;* mais le temps et la réflexion nous ont donné lieu d'y faire quelques changements, qui la rendent tout à la fois plus instructive et plus complète. Nous avons apporté d'autant plus de soin à cette partie de notre travail, qu'elle nous semble avoir acquis un nouveau degré d'intérêt, par la publication récente d'un grand nombre d'ouvrages historiques et philosophiques, où la doctrine mystique du christianisme est tout à fait méconnue, souvent même étrangement défigurée (1).

A peine avions-nous publié cette *Analyse*, en 1820, que nous regrettâmes de n'y avoir pas exposé, dans un article préliminaire, les *Principes de la vie spirituelle généralement admis par les auteurs mystiques, et constamment reconnus par Bossuet et Fénelon, pendant le cours de leurs contestations*. Ces notions préliminaires nous sembloient importantes, non-seulement pour préparer le lecteur à l'étude des questions difficiles et relevées qui sont l'objet de notre *Analyse*, mais encore pour mettre en évidence l'accord de Bossuet et de Fénelon, sur les principes essentiels et fondamentaux de la théologie mystique. Tel est le but que nous nous sommes proposé, en ajoutant à notre *Analyse* le premier article de cette *seconde partie*.

Nous avons fait peu de changements dans les articles suivants. Nous croyons cependant que les lecteurs instruits ne verront pas sans intérêt les additions que nous y avons faites sur les différentes espèces de *Quiétisme*;

(1) Rien n'est plus ordinaire, dans les ouvrages dont nous parlons, que de confondre, sous le nom commun de *mysticisme* ou d'*ascétisme*, la doctrine mystique du christianisme, et la doctrine du pur amour, soutenue par le plus grand nombre des théologiens catholiques, avec les rêveries de l'*Illuminisme*, et avec les erreurs du *Quiétisme* condamnées par l'Église. On est étonné de remarquer cette confusion dans les ouvrages même des plus célèbres philosophes de nos jours, tels que MM. Cousin, Jouffroy, Damiron, etc. Voyez les auteurs que nous avons cités, à ce sujet, dans la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire;* note du n. 50; et dans le *second appendice* de la même partie, notes des n. 4, 9, 76, et 78. Il faut ajouter à ces auteurs, Damiron, *Essai sur l'hist. de la Philos.* 3e édition, tome II, pages 332-339. Remarquez en particulier la page 336.

(*Analyse*, art. 2, n. 36-48, 56-61, 66-70.) sur les motifs, le sens et les conséquences du bref d'Innocent XII, contre le livre des *Maximes*; (*Analyse*, art. 2, § 3, etc. n. 88 etc.) sur la soumission de Fénelon à ce décret; (*Ibid.* n. 91, etc.) sur l'enseignement commun des écoles catholiques, relativement à la *nature de la charité*, soit à l'époque de la controverse du Quiétisme, soit depuis cette controverse, (*Ibid.* art. 3, § 1er, n. 118, etc.) sur les divers sentiments des auteurs mystiques, relativement à la *nature de l'oraison passive*; (*Ibid.* § 2, n. 144.) enfin sur les principales conséquences qui résultent du fond et des détails de notre *Analyse*. (*Ibid. conclusion* n. 201, etc.) Ces dernières observations sont les mêmes, pour le fond, que nous avions faites, en 1830, dans la *Revue de quelques ouvrages de Fénelon*, (n. 61-63.)

A la suite de cette *Analyse*, nous avons placé, dans un premier *Appendice*, la *Dissertation sur l'ostensoir d'or, offert par Fénelon à son église métropolitaine, en* 1714.

L'objet de cette *Dissertation* est d'examiner ce qu'il faut penser de la tradition qui suppose que Fénelon, pour témoigner sa parfaite soumission au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes des Saints*, fit présent à son église métropolitaine d'un ostensoir d'or, porté par un personnage symbolique, foulant aux pieds plusieurs livres hérétiques, sur l'un desquels on lisoit ces mots: *Maximes des Saints*.

Les discussions qui s'étoient élevées, à ce sujet, depuis quelques années, nous ayant donné lieu d'examiner l'origine et les fondements de cette tradition, nous publiâmes, en 1827, le résultat de nos recherches, dans une *Dissertation*, où nous exposions les preuves qui sembloient établir solidement la vérité du fait contesté. (*Paris*, 1827, 35 pages *in*-8°.) Cette *Dissertation* étoit dès-lors destinée à faire partie d'un *Recueil de pièces concernant l'Histoire et les Œuvres de Fénelon*, que nous nous proposions d'insérer dans le dernier tome de sa *Correspondance*, et que nous y insérâmes effectivement en 1829; mais il nous avoit semblé utile de publier d'abord séparément la *Dissertation sur l'ostensoir*, soit pour servir de supplément aux différentes *Histoires de Fénelon*, soit afin d'être à portée de profiter, dans une nouvelle édition, des observations qui pourroient nous être adressées, sur les témoignages recueillis dans la *Dissertation* et sur les conséquences que nous avions cru pouvoir en tirer.

Nous avons eu la satisfaction de voir cette *Dissertation* généralement approuvée, *pour le fond*, c'est-à-dire, pour ce qui regarde *la substance du fait en question* (1). Les observations qui nous furent adressées, soit de Cambrai, soit d'ailleurs, et dont nous nous sommes fait un devoir de profiter dans l'édition de 1829, loin d'affoiblir aucun des témoignages que nous avions invoqués, nous en fournirent de nouveaux, à l'appui des premiers. Il est vrai que, sur quelques circonstances particulières du fait, c'est-à-dire, sur la description détaillée de l'ostensoir, on ne trouve pas le même accord entre les témoins. Mais la *substance du fait*, comme nous l'avions déjà remarqué dans la première édition, ne sauroit être attaquée par ces légères différences, naturellement inévitables dans la description d'un monument, faite de mémoire par un grand nombre de témoins qui ne l'ont pas eu sous les yeux depuis trente ou quarante ans. Ces légères différences n'empêchent pas que le fait dont il s'agit ne soit appuyé, *quant au fond*, sur des preuves décisives.

En reproduisant cette *Dissertation*, d'après l'édition de 1829, nous devons remarquer que plusieurs des témoins dont nous invoquons l'autorité, sont morts depuis cette époque. Nous avons indiqué en note ceux dont la mort est venue à notre connoissance. Mais on ne doit pas oublier que tous les témoignages cités dans le cours de cette *Dissertation* ont été publiés, pour la première fois, du vivant de leurs auteurs, ou d'après leurs ouvrages authentiques.

La comparaison attentive de ces divers témoignages nous donna lieu de rectifier,

(1) On peut voir à ce sujet l'*Ami de la Religion*, tom. LIV, pag. 382; tom. LXXIII, pag. 432.

sur plusieurs points, dans l'édition de 1829, le dessin de l'ostensoir que nous avions joint à la première édition. Nous l'avons de nouveau rectifié dans celle-ci, d'après quelques renseignements puisés dans le *Journal manuscrit d'un voyage fait en Hollande et en Angleterre, en* 1777, par un vicaire général de Cambrai et un vicaire général de Tours. Nous avons tout lieu de croire que le dessin que nous publions aujourd'hui représente beaucoup plus exactement que les précédents le précieux monument qui fait l'objet de cette *Dissertation*.

Ce *premier Appendice* est suivi d'un autre, qui a pour objet l'*examen des opinions de quelques philosophes modernes, sur la doctrine mystique du christianisme, considérée dans ses rapports avec le fondement de la loi naturelle, et de l'obligation morale.*

L'idée de cet *Appendice* nous a été suggérée par la lecture de quelques ouvrages récents dont nous avons déjà parlé (1), et dans lesquels nous avons vu avec étonnement l'enseignement public de l'Eglise, sur la perfection et sur les voies intérieures, étrangement défiguré, non-seulement par des écrivains obscurs et d'une foible autorité, mais par quelques-uns dont la célébrité ne peut manquer de donner un certain crédit à leurs opinions. L'*Analyse de la controverse du Quiétisme,* contenue dans la seconde partie de l'*Histoire littéraire de Fénelon*, renferme, il est vrai, des correctifs suffisants contre ces nouvelles erreurs; mais nous avons cru qu'un examen plus particulier de ces erreurs seroit utile à un certain nombre de lecteurs, facilement éblouis par les talents, l'érudition et le ton d'assurance avec lesquels on leur présente des systèmes qui n'attaquent pas seulement quelques articles de la doctrine chrétienne, mais encore les fondements et la vérité du christianisme. Plus les auteurs ou les défenseurs de ces nouveaux systèmes en imposent naturellement au public, et surtout à la jeunesse, par leurs talents et leur célébrité, plus il importe d'inspirer contre eux une juste défiance, en relevant les graves erreurs qu'ils s'efforcent de propager, au grand préjudice de la religion, de la morale et de la véritable philosophie.

(1) Voyez plus haut, page vij, Note 1.

III. *Analyse raisonnée de la controverse du Jansénisme, pour servir d'introduction et d'éclaircissement aux écrits de Fénelon et de Bossuet sur cette matière.*

Cette *Analyse* est la même que nous publiâmes en 1821 dans le tome X des *OEuvres de Fénelon*. On y trouvera beaucoup moins de changements que dans l'*Analyse de la controverse du Quiétisme*. Nous y avons seulement ajouté un troisième article, dans lequel on retrouvera les observations que nous avions faites, en 1830, dans la *Revue de quelques ouvrages de Fénelon,* (n. 64-79) sur quelques difficultés relatives à la controverse du Jansénisme, et sur l'opposition que certains auteurs ont cru voir entre les sentiments de Fénelon et ceux de Bossuet sur cette matière.

IV. *Éclaircissements sur divers sujets de controverse, d'après les écrits de Fénelon.*

L'objet de cette *quatrième partie* est d'exposer les véritables sentiments de Fénelon sur deux articles principaux, savoir : le *fondement de la certitude,* et l'*autorité du souverain Pontife*. Ces deux points étoient l'objet principal de la *Revue de quelques ouvrages de Fénelon,* publiée en 1830; mais l'importance de cette matière et l'intérêt particulier que des controverses récentes y ont ajouté, nous ont engagé à revoir avec soin cette partie de notre travail. Nous espérons que les lecteurs instruits y trouveront la doctrine de Fénelon exposée avec un nouveau degré de précision et de clarté, qui servira, non-seulement à faire mieux connoître ses véritables sentiments, mais encore à éclaircir les questions importantes qui sont la matière de cette *quatrième partie*.

Dans le premier article, *sur le fondement de la certitude*, après avoir exposé, d'après les écrits de Fénelon, les principes de la philo-

sophie cartésienne, nous nous bornions, en 1830, à repousser les attaques livrées à cette philosophie par le système, alors si célèbre, de M. de La Mennais. Nous n'avons pas cru devoir supprimer cette partie de notre travail, qui peut encore être utile à un certain nombre de lecteurs (1); mais nous y avons ajouté l'examen d'un autre système, non moins dangereux, qui fait aujourd'hui beaucoup plus de ravage dans les écoles de philosophie, et auquel M. de La Mennais lui-même paroît avoir été conduit par ses faux principes (2). Nous voulons parler du scepticisme de Kant, longtemps concentré en Allemagne, mais introduit en France, depuis quelques années, par quelques admirateurs du philosophe allemand. Ce système, il faut l'avouer, est loin de prévaloir en France dans les écoles; mais il menace de les envahir, et déjà il compte un certain nombre de partisans, parmi lesquels on remarque avec étonnement des professeurs qui remplissent, avec plus ou moins d'éclat, les chaires publiques de philosophie, soit à Paris, soit dans les Provinces. Ce qui est plus déplorable encore, c'est de voir plusieurs ouvrages infectés de cette funeste doctrine, circuler librement dans une foule de colléges, et quelques-uns même hautement *approuvés par le Conseil royal de l'instruction publique* (3). Ce concours de circonstances nous engageoit naturellement à saisir l'occasion qui se présentoit, de combattre un système si dangereux en lui-même, et aussi contraire aux principes du *bon sens* qu'à ceux de la saine philosophie,

Les autres changements que nous avons faits dans cette *quatrième partie* se trouvent principalement dans les numéros 90, etc. de l'article second, où nous exposons les sentiments de Fénelon *sur l'infaillibilité du Pape.* Les observations qui nous ont été adressées, à ce sujet, par des théologiens éclairés, et l'examen attentif des écrits de Fénelon, nous ont fait reconnoître que nous n'avions pas d'abord exposé assez exactement ses sentiments sur ce point. Nous nous sommes donc appliqués à corriger, dans cette nouvelle édition, tout ce que la première pouvoit avoir de défectueux à cet égard.

Une addition beaucoup plus importante est l'*Appendice* placé à la suite de la quatrième partie, sous ce titre : *Recherches historiques sur le Droit public du moyen âge, relativement à la déposition des princes temporels* (4). Déjà nous avions rassemblé, dans la *Revue de quelques ouvrages de Fénelon*, (n. 95 125) un certain nombre de faits et de témoignages, à l'appui des *maximes de Droit public*, au moyen desquelles Fénelon croyoit pouvoir expliquer la conduite des souverains Pontifes qui ont autrefois déposé des princes temporels. Nous regrettions alors que notre plan ne nous permît pas de nous étendre davantage sur ce point; et nous avions tout lieu de croire que des recherches plus étendues confirmeroient de plus en plus le sentiment de

(1) Il est à remarquer que le système philosophique de M. de La Mennais, depuis la condamnation solennelle qui en a été faite par le Pape et les évêques, a été plus ou moins ouvertement soutenu par quelques auteurs. Voyez, à ce sujet, *l'Ami de la Religion*, tome LXXXV, pages 354, 401 et 623; tome XCVIII, page 130; tome CV, page 407, 545, etc; tom. cviij. pag. 242 et 305.

(2) Voyez la *quatrième partie* de cette *Hist. litt.* article 1, § 2, n. 52, note.

(3) Le Conseil royal de l'instruction publique a approuvé, entre autres, l'ouvrage suivant : *Philosophie transcendentale*, ou *Système d'Emmanuel Kant*, *traduit de l'allemand*, par T. L. Schon. *Paris*, 1831, *in*-8.

Un des ouvrages les plus répandus et les plus recommandés dans un grand nombre de colléges, sur l'histoire de la philosophie, est le *Manuel de l'histoire de la philosophie*, *traduit de l'allemand de Tennemann*, par V. Cousin, *Paris*, 1832 *et* 1839, deux volumes *in*-8. L'auteur allemand de cet ouvrage y parle avec admiration du système de Kant, qu'il regarde comme le principe d'une des plus grandes et des plus heureuses révolutions qui aient jamais eu lieu dans l'histoire de la philosophie. (tome II, § 380 etc.) M. Cousin, sans doute, n'approuve pas ce système; mais il s'en faut beaucoup qu'il se prononce aussi fortement qu'il le devroit contre une opinion si absurde et si dangereuse. Comment un esprit aussi philosophique et aussi pénétrant que le sien, n'a-t-il pas vu l'inconvénient d'offrir un pareil ouvrage, non seulement aux esprits mûrs, et prémunis par une solide instruction contre les sophismes de Kant, mais *à la jeunesse* elle-même; et de le lui présenter comme propre *à nourrir en elle l'amour de la vraie philosophie?* (*Préface*, page XXVII.)

(4) Cet *Appendice* a été publié séparement, au mois d'août 1839, sous ce titre : *Pouvoir du Pape sur les souverains au moyen âge*, in-8. (*Paris* et *Lyon*, chez Perisse.) On trouve, dans cette édition, les citations latines que nous nous sommes bornés à indiquer dans l'*Appendice de l'Histoire littéraire*, pour ne pas trop grossir le volume.

l'archevêque de Cambrai. Nous n'avons pas été trompés dans notre attente ; et les nouvelles recherches auxquelles nous nous sommes livrés, depuis cette époque, nous ont fourni le sujet de l'*Appendice* dont nous parlons, et qui renferme des preuves aussi nombreuses que décisives du *Droit public* dont il s'agit. Tel est du moins le sentiment unanime des personnes éclairées auxquelles nous avons soumis le travail beaucoup plus étendu que nous publions aujourd'hui. Encouragés par leurs suffrages, nous croyons pouvoir avancer avec confiance, que le sentiment de Fénelon, sur ce point, est en harmonie parfaite avec les faits, et qu'il fournit, en quelque sorte; la clef de l'histoire du moyen âge, et d'une multitude d'événements qu'on a trop souvent présentés sous des couleurs très-odieuses, pour ne les avoir pas envisagés sous leur véritable point de vue.

On voit assez, par l'objet et par le titre même de cet *Appendice*, que notre intention n'est pas d'y renouveler les discussions théologiques, relatives à l'indépendance mutuelle des deux puissances. Outre que ces discussions sont tout à fait étrangères à l'objet purement historique de nos *Recherches*, l'intérêt qu'elles ont pu offrir autrefois disparoît nécessairement, pour le plus grand nombre des lecteurs, dans un temps où le sentiment qui attribue à l'Eglise et au souverain Pontife, en vertu du *Droit divin* ou du *Droit naturel*, une *juridiction, soit directe, soit indirecte, sur le temporel des princes*, est généralement abandonné, même au delà des Monts (1). Nous sommes d'autant moins portés à renouveler cette controverse, que la seule exposition des faits qui se rattachent à notre plan, nous paroît suffisante pour éclaircir la plupart des questions agitées avec tant d'éclat, dans ces derniers temps, sur l'autorité respective des deux puissances. Mais quoi qu'il en soit de ce résultat de nos *Recherches*, l'unique but que nous nous y proposons est de prévenir et de corriger, par la seule exposition des faits, les fâcheuses impressions que produit, sur une multitude d'esprits légers et superficiels, l'étude de l'histoire du moyen âge.

Pour atteindre plus sûrement ce but, et pour ne pas nous exposer à dénaturer les faits, ou à les présenter sous un faux jour, nous nous sommes fait une loi de n'en avancer aucun, qui ne soit fondé sur le témoignage des auteurs contemporains, ou les plus voisins de l'époque où ils sont arrivés. Les bornes qui nous sont prescrites ne nous permettent pas sans doute, pour l'ordinaire, de citer au long le texte même de ces auteurs ; nous nous contentons le plus souvent d'en rapporter la substance, en conservant, autant qu'il est possible, leurs propres expressions. Mais pour suppléer à notre brièveté, nous indiquons fidèlement en note les principaux endroits des ouvrages sur lesquels nous nous appuyons, après les avoir soigneusement vérifiés (2).

Quelque suffisants que soient ces anciens témoignages pour établir notre récit, avec les principales conséquences qui en résultent, nous avons cru devoir confirmer les faits les plus importants, et souvent même leurs conséquences les plus remarquables, par le témoignage des auteurs modernes les moins suspects de partialité en faveur du clergé. Il est curieux en effet de voir les principaux faits qui établissent la légitimité du pouvoir temporel de l'Eglise et du souverain Pontife au moyen âge, confirmés par les propres aveux des auteurs les plus opposés aux doctrines ultramontaines, souvent même par des écri-

(1) Voyez, à ce sujet, la *Lettre du cardinal Antonelli, préfet de la Propagande, aux archevêques d'Irlande*, en date du 25 juin 1791. (Dans *l'Ami de la Religion*, tome XVIII, p. 197-199.)—*Lettre encyclique de N. S. P. le pape Grégoire XVI à tous les primats, archevêques et évêques*, du 15 août 1832. (*L'Ami de la Religion*, tome LXXIII, page 241 et 244.)— *Exposition du droit et du fait en réponse à la déclaration du gouvernement Prussien du 31 décembre* 1838; Rome, 1839, in-4.— *Lettre de M. l'évêque de Chartres à un de ses diocésains*, du 30 mars 1826; page 57, 69, etc. — *L'Ami de la Religion*, tome XXI, page 116; tome CI, page 193, etc.

(2) Dans l'édition déjà citée de 1839, nous avons cité textuellement la plupart des auteurs que nous nous bornons à indiquer en note dans l'*Appendice* de l'*Histoire littéraire de Fénelon*.

vains hétérodoxes, imbus des plus funestes préjugés contre le saint siége et l'Eglise catholique. Parmi les auteurs de la première classe, on conviendra sans doute que nous pouvons citer avec confiance : Bossuet, *Defensio Declarationis ;* Fleury, *Histoire ecclésiastique* et *Institution au Droit canonique ;* Velly et ses continuateurs, *Histoire de France ;* Lebeau, *Histoire du Bas-Empire ;* Gaillard, *Histoire de Charlemagne ;* Bernardi, *De l'Origine et des Progrès de la Législation Françoise ;* Michaud, *Histoire des Croisades ;* Frantin, *Annales du moyen âge*, etc. etc. Tous ces auteurs, malgré le profond respect et le sincère attachement dont ils font profession pour le saint siége et pour l'Eglise catholique, s'expriment en général avec beaucoup de liberté, quelques-uns même avec peu de mesure, sur le sujet qui nous occupe. Parmi les écrivains hétérodoxes, nous aurons souvent occasion de citer, à l'appui des faits les plus importants pour la justification du clergé et des papes du moyen âge, plusieurs célèbres auteurs protestants, tels que Leibnitz, Pfeffel, Hegewisch, Woigt, Eichorn, Hallam, etc. Ce dernier auteur, en particulier, est d'autant moins suspect, lorsqu'il nous est favorable, qu'il se montre habituellement rempli des plus odieux préjugés contre l'Eglise catholique, et surtout contre le saint siége.

Au reste, quelque solides et même décisives que nous paroissent les preuves exposées dans cet *Appendice*, pour établir le *droit public* dont nous parlons, nous croyons qu'il seroit facile d'éclaircir de plus en plus cette matière, par des *Recherches* plus étendues *sur l'origine et les progrès du pouvoir temporel de l'Église et du souverain Pontife, dans les premiers âges de l'Église.* Le travail que nous publions aujourd'hui nous a donné lieu de recueillir, sur ce sujet, des documents également importants, que nous nous proposons de publier dans la suite, si les circonstances nous le permettent. Nous y sommes d'autant plus portés, que ce sujet, si intéressant par lui-même, nous paroît avoir été jusqu'à présent trop peu approfondi, et qu'il devient de jour en jour plus important de l'éclaircir, dans un temps où l'étude de l'histoire du moyen âge, autrefois réservée à un petit nombre d'hommes d'un esprit mûr et d'une solide instruction, occupe une place considérable dans l'éducation de la jeunesse, et dans les cours publics de nos académies.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

La publication de ce volume, déjà imprimé depuis long-temps, ayant été différée par un concours de circonstances tout-à-fait imprévu, de nouvelles réflexions et de nouveaux documents nous ont fait naître l'idée de quelques *additions et corrections*, que nous indiquerons ici en peu de mots.

Page 271, 2ᵉ col., 3ᵉ alinéa. Nous sommes très-portés à croire que l'anecdote racontée par le cardinal Maury est une simple réminiscence d'une anecdote assez semblable, rapportée par d'Alembert, dans une note sur l'*Eloge de Fénelon*. Voici le texte de cette note : « Un homme » d'esprit à qui on racontait les traits si multi- » pliés de cette soumission (de l'archevêque » de Cambrai à la condamnation de son livre), » dit plaisamment, qu'en effet l'archevêque y » avait mis *toute la coquetterie de l'humilité;* » mot un peu précieux, mais fin et assez juste. » (D'Alembert, *Hist. des membres de l'acad.* tom. III, pag. 343). On voit que D'Alembert n'attribue pas expressément cette réflexion à Fontenelle, mais à *un homme d'esprit* qu'il ne nomme pas. Peut-être le cardinal Maury savait-il d'ailleurs, ou conjecturait-il, que cet *homme d'esprit* était Fontenelle. D'Alembert ne suppose même pas que cette réflexion ait été faite précisément à l'occasion de l'ostensoir, mais à l'occasion du *récit des traits multipliés de la soumission de l'archevêque de Cambrai.* On peut supposer, avec assez de vraisemblance, que le cardinal Maury, en cette occasion comme en plusieurs autres, a été entraîné, sans le vouloir, par son penchant naturel à inventer, ou embellir des anecdotes. Personne n'ignore les reproches que lui ont faits, sur ce point, de graves écrivains. Voyez, entre autres, le cardinal de Bausset, *Hist. de Fén.*, tom. Iᵉʳ, pag. 260 et 406; II, 216; III, 467. — *Notice sur le card. Maury*, par M. Picot; dans l'*Ami de la Religion*, tom. XII, pag. 330.

Page 345, N° 18, ligne 10ᵉ, ajoutez ce qui suit :

2° Que l'*idée claire*, dans le sens où l'explique Fénelon, est également le principe de la certitude, soit par rapport aux *vérités de conscience* ou de *sens intime*, qui regardent notre propre existence et nos perceptions actuelles; soit par rapport aux vérités qui regardent des objets différents du sens intime, tels que l'existence des corps et l'existence d'êtres distingués de nous. Fénelon suppose constamment, et il est en effet incontestable, que l'autorité de l'*idée claire* est également irrésistible par rapport à ces deux sortes de vérités.

(Nous avons insinué plus haut cette observation, dans la Note Iʳᵉ de la page 344; mais son importance demande qu'elle soit placée dans le texte du n° 18).

Page 357, au commencement de la note 4ᵉ, ajoutez ce qui suit :

Il paraît que le principal motif des attaques livrées au Cartésianisme en France et à Rome, vers la fin du dix-septième siècle, était le système de Descartes sur la transubstantiation dans l'Eucharistie; système que plusieurs théologiens croyaient inconciliable avec la doctrine catholique. Voyez, à ce sujet, un recueil de pièces originales, publiées pour la première fois, par M. Cousin, *Frag. philos.*, édition de 1838, tome II, pag. 174—207. Voyez aussi les *Pensées de Descartes*, publiées par M. Émery, pag. 243—261.

Page 359, Note 6ᵉ. Nous avons dit, dans cette Note, que M. Cousin se prononçait très-fortement, dans plusieurs de ses ouvrages, contre le système de Kant. A l'appui de cette observation, nous avons cité plusieurs passages de ses écrits, auxquels on peut ajouter la 4ᵉ leçon de son *Cours de* 1829, (pag. 157) et la *Préface* de la première édition de ses *Fragments philosophiques*, (1826, in-8°), reproduite dans les éditions suivantes (1833 et 1838), où elle est fortifiée par de nouvelles considérations.

Nous avons dit aussi, à la fin de cette Note, que M. Cousin lui-même reconnaîtrait sans doute la justesse de nos observations, sur la manière dont il explique l'*aperception pure de la vérité absolue*, dans laquelle il place le *fondement de la certitude*. Il paraît en effet adopter formellement notre explication, dans l'*Avertissement* de la 3ᵉ édition de ses *Frag. philos.*, (édit. de 1838, tom. I, pag. xj).

Ajoutons cependant que M. Cousin, quoique très-opposé au scepticisme, dans les passages de ses écrits que nous avons cités, le favorise trop souvent par ses principes sur le *mouvement continuel de la Philosophie*, et sur l'*inspiration générale et absolue de l'humanité*. Voyez, à ce sujet, les *Réflexions sur la Philosophie de M. Cousin.* (*Paris* et *Lyon*, 1828 et 1829. Iʳᵉ Partie, pag. 21, 29 et 45; IIᵉ Partie, pag. ix.) — Maret, *Essai sur le Panthéisme*, chap. 1 et 6.

HISTOIRE

LITTÉRAIRE

DE FÉNELON,

OU

REVUE HISTORIQUE ET ANALYTIQUE DE SES ŒUVRES.

PREMIÈRE PARTIE.

NOTICES HISTORIQUES, BIBLIOGRAPHIQUES ET ANALYTIQUES DE TOUS LES OUVRAGES DE FÉNELON, TANT IMPRIMÉS QUE MANUSCRITS.

La collection des *Œuvres de Fénelon* est, sans contredit, un des monuments les plus honorables pour l'Église de France, et pour le beau siècle de Louis XIV. Peu d'auteurs, en effet, ont réuni plus de suffrages, et obtenu un plus grand nombre d'admirateurs. Au nom de l'archevêque de Cambrai, les souvenirs les plus honorables et les plus attachants se présentent en foule à l'esprit : on se rappelle cet homme privilégié, dont le caractère simple, noble et élevé ne se démentit jamais, qui se montra toujours supérieur à la bonne et à la mauvaise fortune, dont la vie entière fut consacrée à la pratique de toutes les vertus qui font la gloire de la religion et le charme de la société. Orateur et philosophe, littérateur et moraliste, théologien et controversiste, ce grand homme excite également l'admiration comme écrivain et comme évêque. Sous le dernier rapport, il offre aux amis de la religion le plus heureux assemblage de toutes les qualités qui peuvent honorer le caractère épiscopal, et lui concilier même les respects d'un monde frivole et irréligieux. Comme écrivain, Fénelon est compté depuis longtemps parmi le petit nombre d'auteurs dont les ouvrages seront à jamais la règle du goût, et le modèle du style. Ses écrits offrent un mélange rare, et peut-être unique, de force et de délicatesse, de grâce et de solidité. Émule de Bossuet lui-même, il l'égale quelquefois par la force du raisonnement et par la noblesse des pensées ; presque toujours il le surpasse par les richesses de l'élocution et par les charmes du style. En un mot, il n'est personne qui ne souscrive au jugement que portoit des écrits de Fénelon son successeur à l'Académie françoise. « L'archevêque de Cambrai, disoit-il, « possédoit éminemment cette dernière perfection, dont il n'y a point de règles écrites, « et qui ne peut s'acquérir que par un commerce intime avec les plus grands maîtres. « De là ces beautés naïves et riantes, ces tours « nobles et hardis, ces expressions fines et délicates, ces grâces vives et légères, qui caractérisent tous ses ouvrages, et qui jamais peut-

« être ne se sont montrées si abondamment « que dans ceux qu'il refusoit d'avouer, parce « qu'échappés aux heures perdues d'une « plume facile, ils exposoient trop la fécondité « de l'imagination... Par lui la théologie reçoit « des ornements, qui, sans la rendre moins « respectable ou moins profonde, raniment « sans cesse le courage des lecteurs. Lettres, « sermons, mandements, Fénelon ramène « tout à votre goût : il marque tout au coin « de l'immortalité (1). »

Les nombreux écrits de l'archevêque de Cambrai se divisent naturellement en six classes principales. La première contient ses écrits philosophiques et théologiques; la seconde, ses ouvrages de morale et de spiritualité; la troisième, ses mandements; la quatrième, ses écrits politiques; la cinquième, ses écrits littéraires; la sixième, enfin, sa correspondance, et quelques autres écrits qui n'appartiennent directement à aucune des classes précédentes.

Nous parlerons successivement, dans autant d'articles différents, de tous les écrits de Fénelon, tant imprimés que manuscrits, qui appartiennent à ces différentes classes; et nous donnerons, dans un septième et dernier article, une notice des principales éditions des *OEuvres de Fénelon* publiées jusqu'à ce jour.

ARTICLE PREMIER.

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

Parmi les nombreux écrits de l'archevêque de Cambrai, ceux qui composent cette première classe sont, à la vérité, les moins répandus aujourd'hui, et les moins propres à exciter la curiosité d'un siècle où le goût de la solide instruction est devenu si rare. A la vue d'un si grand nombre d'écrits philosophiques et théologiques, bien des lecteurs s'étonneront, peut-être même regretteront que Fénelon ne se soit pas uniquement dévoué aux travaux littéraires qui sembloient être l'élément naturel de sa brillante imagination. Mais ce n'est pas ainsi que penseront les esprits solides et réfléchis, accoutumés à préférer l'utilité à l'agrément, et persuadés que la plus importante des études est celle qui tend à rendre l'homme plus raisonnable et plus vertueux. Bien loin de regretter que Fénelon ait cultivé avec tant d'application des études sérieuses, auxquelles la légèreté de notre siècle attache si peu d'importance, ils en estimeront davantage la vertu modeste de ce grand homme, qui, appelé, pour ainsi dire, par la nature même de son esprit et de ses talents, à recueillir les plus brillantes couronnes dans la carrière des lettres, ne se livra jamais aux études littéraires que par devoir et par nécessité, et se montra toujours plus jaloux de remplir les obligations du ministère sacré dont il étoit revêtu, que d'obtenir les palmes nouvelles qu'il lui eût été si aisé de mériter. Ils admireront surtout l'étonnante flexibilité de son génie, également propre aux agréables travaux du littérateur, et aux profondes spéculations de la philosophie et de la théologie; aussi versé dans la connoissance des monuments de l'antiquité chrétienne, que familiarisé avec les chefs-d'œuvre de Rome et d'Athènes; toujours attrayant par la douceur et par les grâces inimitables de son style, soit qu'il veuille nous récréer par d'ingénieuses fictions, soit qu'il expose les charmes de l'amour divin dont son cœur est tout embrasé, soit qu'il entreprenne de nous faire pénétrer avec lui les vérités les plus relevées et les plus abstraites

Cette première classe des écrits de Fénelon se divise naturellement en quatre sections, dont la première renferme ses écrits philosophiques; la seconde, divers ouvrages de théologie, qui n'appartiennent point aux controverses du quiétisme et du jansénisme; la troisième, les écrits relatifs à la controverse du quiétisme; la quatrième, enfin, les écrits sur le jansénisme.

SECTION PREMIÈRE

Ouvrages philosophiques (1).

Les ouvrages qui composent cette première section, indépendamment de l'intérêt qu'ils offrent en eux-mêmes, par la nature et l'importance des sujets dont ils traitent, sont particulièrement propres à faire connoître Fénelon sous un rapport très-remarquable, et à lui assurer une place distinguée parmi les plus célèbres métaphysiciens. Nous croyons

(1) *Discours de M. de Boze, pour sa réception à l'Académie françoise, le 30 mars 1715. Rec. des harangues de l'Acad. Fr.* tome IV, page 62.

(1) Ces ouvrages remplissent le tome Ier de *l'édition de Versailles*, on les trouve dans le tome Ier de l'édition in 8 de 1842. (*Lyon et Paris*, chez Perisse frères.)

même qu'il est peu d'ouvrages aussi propres à éclaircir les plus sublimes questions de la métaphysique, et à dissiper les préjugés trop communément répandus contre cette science.

Il faut avouer en effet, que, parmi toutes les sciences humaines, la métaphysique est une des moins appréciées du plus grand nombre des hommes, et même une de celles contre lesquelles il existe plus de préjugés. Au seul nom de *métaphysique*, bien des personnes se figurent une science, non-seulement abstraite et relevée, mais purement conjecturale, dont les suppositions, tout à fait gratuites, ne peuvent mener qu'à des conséquences douteuses et incertaines, à des systèmes inutiles et souvent dangereux.

Ces préjugés sans doute peuvent avoir quelque fondement, soit dans l'excellence même de la métaphysique, souvent occupée de spéculations sublimes qui ne conviennent qu'à un petit nombre de savants, soit dans l'abus qu'on a fait quelquefois de cette science, comme de tant d'autres, pour ébranler les vérités les plus incontestables. Trop souvent, en effet, on a vu des esprits téméraires, sous prétexte de s'élever dans les plus hautes régions de la métaphysique, prendre pour des réalités les chimères de leur imagination, et n'obtenir d'autres résultats de leurs études, que des systèmes obscurs, inintelligibles, souvent même dangereux dans leurs conséquences.

Mais, s'il est une métaphysique fausse et dangereuse, justement repoussée par le bon sens et par tous les esprits droits, il en est une véritable qu'on ne peut trop respecter, et qu'on peut même regarder, à juste titre, comme le fondement et la base de toutes les autres sciences. Celle-ci, étroitement liée avec la *logique*, a proprement pour objet les premiers principes qui sont les fondements de toutes nos connoissances. Exacte et circonspecte dans ses notions, mesurée dans sa marche, juste et sûre dans ses conséquences, elle est toujours fondée sur l'*évidence des idées*, dont l'autorité, selon la remarque de Fénelon, est *la règle immuable et universelle de tous nos jugements*, et ne sauroit être révoquée en doute *sans renoncer pour jamais à toute raison* (1).

Aussi, les plus beaux génies de l'antiquité, comme ceux des temps modernes, ont-ils regardé cette vraie métaphysique comme un des plus importants objets de leurs études et y ont-ils trouvé de puissants secours pour s'élever à la connoissance des plus sublimes vérités. Nommer, parmi les anciens, Aristote et Platon; parmi les modernes, Bossuet, Fénelon, Descartes, Malebranche, Leibniz, et quelques autres philosophes également célèbres, c'est rappeler, sans contredit, les hommes qui ont le plus honoré leur siècle par l'élévation de leur esprit et par l'étendue de leurs connoissances; c'est faire le plus bel éloge de la métaphysique, à laquelle ils ont consacré une si grande partie de leurs veilles, et à laquelle ils ont été redevables de ces conceptions sublimes qui feront à jamais l'admiration de tous les esprits solides et réfléchis.

De pareilles autorités suffiroient, sans doute, pour mériter une place distinguée, parmi les sciences humaines, à une étude trop souvent dédaignée, et dont le mépris est peut-être une des principales causes des erreurs et des préjugés qui dégradent trop souvent les autres sciences. Aussi, le judicieux abbé Fleury ne balance point à dire que l'étude de la métaphysique doit être la première de toutes, non-seulement pour un homme destiné, par état, à cultiver et approfondir les sciences humaines, mais pour tout homme qui veut s'appliquer sérieusement à cultiver sa raison; et il regrette qu'une science si nécessaire à tous soit ordinairement le partage d'un petit nombre de savants. Ses réflexions sur cette matière ont d'autant plus de poids, qu'elles ont été citées et reproduites, pour le fond, par le savant P. Mabillon et par le sage Rollin (1), deux hommes non moins célèbres par la justesse et la solidité de leur esprit, que par l'étendue de leurs connoissances. « L'application à cultiver la raison, « dit l'abbé Fleury (2), est, dans l'ordre naturel, « la première de toutes les études, puisque c'est « l'instrument de toutes : car ce n'est, en effet, « autre chose que la *logique;* et les premiers « objets auxquels on doit l'appliquer, sont les « grands principes de la lumière naturelle, « qui sont les fondements de tous les raisonnements, et par conséquent de toute l'étude. « Or, cette étude des premiers principes est la « vraie *métaphysique* : ainsi, la *logique* et la

(1) *Traité de l'existence de Dieu*, Ire partie, n. 51 IIe partie, n. 52.

(1) Mabillon, *Traité des études monastiques*, IIe partie, chap. IX. — Rollin, *Traité des études*, tome IV, liv. V, art. 2.

(2) *Traité du choix et de la méthode des études*, chap. XXI. — On peut voir, à l'appui de ces réflexions, celles de Fénelon, dans la IIe partie de cet ouvrage, article 3, § Ier, n. 110. — Buffier, *Elém. de Métaph*. Entretien premier et suivants.

« [illegible] ont montrées si abondamment
« [illegible] qu'il refusoit d'avouer, parce
« [illegible] aux heures perdues d'une
« [illegible] elles exposoient trop la fécondité
« [illegible] Par lui la théologie reçoit
« [illegible] qui, sans la rendre moins
« [illegible] moins profonde, raniment
« [illegible] courage des lecteurs. Lettres,
« [illegible] ments, Fénelon ramène
« [illegible] : il marque tout au coin
« [illegible] (1). »

Les [illegible] écrits de l'archevêque de Cambrai [illegible] nt naturellement en six classes [illegible]. La première contient ses écrits [illegible] ques et théologiques; la seconde, [illegible] de morale et de spiritualité; la troisième, [illegible] ses mandements; la quatrième, [illegible] politiques; la cinquième, ses écrits littéraires [illegible]. La sixième, enfin, sa correspondance, [illegible] quelques autres écrits qui n'appartiennent [illegible] ment à aucune des classes précédentes.

Nous parlerons [illegible] successivement, dans autant d'articles [illegible] rents, de tous les écrits de Fénelon, tant [illegible] imés que manuscrits, qui appartiennent [illegible] différentes classes; et nous donnerons, [illegible] septième et dernier article, une notice [illegible] principales éditions des Œuvres de Fénelon [illegible] publiées jusqu'à ce jour.

ARTICLE PREMIER.

ÉCRITS [illegible] ques et théologiques.

Parmi les [illegible] écrits de l'archevêque de Cambrai, [illegible] composent cette première classe [illegible] vérité, les moins répandus aujourd'hui [illegible] les moins propres à exciter la curiosité [illegible] siècle [illegible] de la solide instruction [illegible] à la vue d'un si grand [illegible] phiques et théologiques [illegible] s'étonneront [illegible] que Fénelon [illegible] voué aux travaux [illegible] être l'élément [illegible] nation. Mais ce [illegible] les esprits solides [illegible] préférer l'utilité [illegible] que la plus [illegible] qui tend à rendre [illegible]

et plus vertueux. B[illegible]
Fénelon ait cultivé [illegible]
études sérieuses, [illegible]
notre siècle attach[illegible]
en estimeront da[illegible]
de ce grand hom[illegible]
dire, par la natu[illegible]
ses talents, à rec[illegible]
ronnes dans la [illegible]
jamais aux étu[illegible]
par nécessité, [illegible]
loux de remp[illegible]
sacré dont il [illegible]
palmes nouv[illegible]
mériter. Ils [illegible]
flexibilité d[illegible]
agréables t[illegible]
fondes spé[illegible]
théologie; [illegible]
des monum[illegible]
familiarisé [illegible]
et d'Athèn[illegible]
cœur et pa[illegible]
soit qu'il [illegible]
nieuses fic[illegible]
de l'amour [illegible]
brasé, soit [illegible]
pénétrer a[illegible]
rées et les [illegible]

Cette pr[illegible]
se divise [illegible]
dont la pre[illegible]
phiques; la [illegible]
logie, qui [illegible]
verses du [illegible]
troisième, l[illegible]
du [illegible]

(1) Discours de M. de [illegible] cadémie française [illegible] de l'Acad. fr. [illegible]

même qu'il est peu d'ouvrages aussi propres à éclaircir les plus sublimes questions de la métaphysique, et à dissiper les préjugés trop communément répandus contre cette science.

Il faut avouer en effet, que, parmi toutes les sciences humaines, la métaphysique est une des moins appréciées du plus grand nombre des hommes, et même une de celles contre lesquelles il existe plus de préjugés. Au seul nom de *métaphysique*, bien des personnes se figurent une science, non-seulement abstraite et relevée, mais purement conjecturale, dont les suppositions, tout à fait gratuites, ne peuvent mener qu'à des conséquences douteuses et incertaines, à des systèmes inutiles et souvent dangereux.

Ces préjugés sans doute peuvent avoir quelque fondement, soit dans l'excellence même de la métaphysique, souvent occupée de spéculations sublimes qui ne conviennent qu'à un petit nombre de savants, soit dans l'abus qu'on a fait quelquefois de cette science, comme de tant d'autres, pour ébranler les vérités les plus incontestables. Trop souvent, en effet, on a vu des esprits téméraires, sous prétexte de s'élever dans les plus hautes régions de la métaphysique, prendre pour des réalités les chimères de leur imagination, et n'obtenir d'autres résultats de leurs études, que des systèmes obscurs, inintelligibles, souvent même dangereux dans leurs conséquences.

Mais, s'il est une métaphysique fausse et dangereuse, justement repoussée par le bon sens et par tous les esprits droits, il en est une véritable qu'on ne peut trop respecter, et qu'on peut même regarder, à juste titre, comme le fo[illegible]ent et la base de toutes les autres sci[illegible]lle-ci, étroitement liée avec la l[illegible]rement pour objet les premiers p[illegible]ont les fondements de toutes [illegible]s. Exacte et circonspecte dans [illegible]urée dans sa marche, juste et [illegible]séquences, elle est toujours [illegible]*e des idées*, dont l'autorité, [illegible] de Fénelon, est *la règle* [illegible]*lle de tous nos jugements*, [illegible]voquée en doute *sans* [illegible] *toute raison* (1).

[illegible] génies de l'antiquité, [illegible] modernes, ont-ils [illegible]hysique comme un

[illegible] *Dieu*, Ire partie, n. 51

des plus importants objets de leurs études et y ont-ils trouvé de puissants secours pour s'élever à la connoissance des plus sublimes vérités. Nommer, parmi les anciens, Aristote et Platon; parmi les modernes, Bossuet, Fénelon, Descartes, Malebranche, Leibniz, et quelques autres philosophes également célèbres, c'est rappeler, sans contredit, les hommes qui ont le plus honoré leur siècle par l'élévation de leur esprit et par l'étendue de leurs connoissances; c'est faire le plus bel éloge de la métaphysique, à laquelle ils ont consacré une si grande partie de leurs veilles, et à laquelle ils ont été redevables de ces conceptions sublimes qui feront à jamais l'admiration de tous les esprits solides et réfléchis.

De pareilles autorités suffiroient, sans doute, pour mériter une place distinguée, parmi les sciences humaines, à une étude trop souvent dédaignée, et dont le mépris est peut-être une des principales causes des erreurs et des préjugés qui dégradent trop souvent les autres sciences. Aussi, le judicieux abbé Fleury ne balance point à dire que l'étude de la métaphysique doit être la première de toutes, non-seulement pour un homme destiné, par état, à cultiver et approfondir les sciences humaines, mais pour tout homme qui veut s'appliquer sérieusement à cultiver sa raison; et il regrette qu'une science si nécessaire à tous soit ordinairement le partage d'un petit nombre de savants. Ses réflexions sur cette matière ont d'autant plus de poids, qu'elles ont été citées et reproduites, pour le fond, par le savant P. Mabillon et par le sage Rollin (1), deux hommes non moins célèbres par la justesse et la solidité de leur esprit, que par l'étendue de leurs connoissances. « L'application à cultiver la raison, « dit l'abbé Fleury (2), est, dans l'ordre naturel, « la première de toutes les études, puisque c'est « l'instrument de toutes : car ce n'est, en effet, « autre chose que la *logique;* et les premiers « objets auxquels on doit l'appliquer, sont les « grands principes de la lumière naturelle, « qui sont les fondements de tous les raisonnements, et par conséquent de toute l'étude. « Or, cette étude des premiers principes est la « vraie *métaphysique* : ainsi, la *logique* et la

(1) Mabillon, *Traité des études monastiques*, IIe partie, chap. IX. — Rollin, *Traité des études*, tome IV, liv. V, art. 2.

(2) *Traité du choix et de la méthode des études*, chap. XXI. — On peut voir, à l'appui de ces réflexions, celles de Fénelon, dans la IIe partie de cet ouvrage, article 3, § Ier, n. 110. — Buffier, *Elém. de Métaph.* Entretien premier et suivants.

« être ne se sont montrées si abondamment « que dans ceux qu'il refusoit d'avouer, parce « qu'échappés aux heures perdues d'une « plume facile, ils exposoient trop la fécondité « de l'imagination... Par lui la théologie reçoit « des ornements, qui, sans la rendre moins « respectable ou moins profonde, raniment « sans cesse le courage des lecteurs. Lettres, « sermons, mandements, Fénelon ramène « tout à votre goût : il marque tout au coin « de l'immortalité (1). »

Les nombreux écrits de l'archevêque de Cambrai se divisent naturellement en six classes principales. La première contient ses écrits philosophiques et théologiques; la seconde, ses ouvrages de morale et de spiritualité; la troisième, ses mandements; la quatrième, ses écrits politiques; la cinquième, ses écrits littéraires; la sixième, enfin, sa correspondance, et quelques autres écrits qui n'appartiennent directement à aucune des classes précédentes.

Nous parlerons successivement, dans autant d'articles différents, de tous les écrits de Fénelon, tant imprimés que manuscrits, qui appartiennent à ces différentes classes; et nous donnerons, dans un septième et dernier article, une notice des principales éditions des *Œuvres de Fénelon* publiées jusqu'à ce jour.

ARTICLE PREMIER.

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

Parmi les nombreux écrits de l'archevêque de Cambrai, ceux qui composent cette première classe sont, à la vérité, les moins répandus aujourd'hui, et les moins propres à exciter la curiosité d'un siècle où le goût de la solide instruction est devenu si rare. A
vue d'un si grand nombre d'écrits phi
phiques et théologiques, bien des le
s'étonneront, peut-être même regret
que Fénelon ne se soit pas uniqueme
voué aux travaux littéraires qui sem
être l'élément naturel de sa brillante
nation. Mais ce n'est pas ainsi que pe
les esprits solides et réfléchis, accout
préférer l'utilité à l'agrément, et pe
que la plus importante des études e
qui tend à rendre l'homme plus raiso
et plus vertueux. Bien loin de regretter que Fénelon ait cultivé avec tant d'application des études sérieuses, auxquelles la légèreté de notre siècle attache si peu d'importance, ils en estimeront davantage la vertu modeste de ce grand homme, qui, appelé, pour ainsi dire, par la nature même de son esprit et de ses talents, à recueillir les plus brillantes couronnes dans la carrière des lettres, ne se livra jamais aux études littéraires que par devoir et par nécessité, et se montra toujours plus jaloux de remplir les obligations du ministère sacré dont il étoit revêtu, que d'obtenir les palmes nouvelles qu'il lui eût été si aisé de mériter. Ils admireront surtout l'étonnante flexibilité de son génie, également propre aux agréables travaux du littérateur, et aux profondes spéculations de la philosophie et de la théologie; aussi versé dans la connoissance des monuments de l'antiquité chrétienne, que familiarisé avec les chefs-d'œuvre de Rome et d'Athènes; toujours attrayant par la douceur et par les grâces inimitables de son style, soit qu'il veuille nous récréer par d'ingénieuses fictions, soit qu'il expose les charmes de l'amour divin dont son cœur est tout embrasé, soit qu'il entreprenne de nous faire pénétrer avec lui les vérités les plus relevées et les plus abstraites.

Cette première classe des écrits de Fénelon se divise naturellement en quatre sections, dont la première renferme ses écrits philosophiques; la seconde, divers ouvrages de théologie, qui n'appartiennent point aux controverses du quiétisme et du jansénisme; la troisième, les écrits relatifs à la controverse du quiéti[illegible] quatrième, enfin, les écrits sur le ja[illegible]

[illegible] PREMIÈRE

[illegible]

(1) *Discours de M. de Boze, pour sa récepti[on à l'A]cadémie françoise, le 30 mars 1715. Rec. des ha[rangues] de l'Acad. Fr. tome IV, page 62.*

même qu'il est peu d'ouvrages aussi propres à éclaircir les plus sublimes questions de la métaphysique, et à dissiper les préjugés trop communément répandus contre cette science.

Il faut avouer en effet, que, parmi toutes les sciences humaines, la métaphysique est une des moins appréciées du plus grand nombre des hommes, et même une de celles contre lesquelles il existe plus de préjugés. Au seul nom de *métaphysique*, bien des personnes se figurent une science, non-seulement abstraite et relevée, mais purement conjecturale, dont les suppositions, tout à fait gratuites, ne peuvent mener qu'à des conséquences douteuses et incertaines, à des systèmes inutiles et souvent dangereux.

Ces préjugés sans doute peuvent avoir quelque fondement, soit dans l'excellence même de la métaphysique, souvent occupée de spéculations sublimes qui ne conviennent qu'à un petit nombre de savants, soit dans l'abus qu'on a fait quelquefois de cette science, comme de tant d'autres, pour ébranler les vérités les plus incontestables. Trop souvent, en effet, on a vu des esprits téméraires, sous prétexte de s'élever dans les plus hautes régions de la métaphysique, prendre pour des réalités les chimères de leur imagination, et n'obtenir d'autres résultats de leurs études, que des systèmes obscurs, inintelligibles, souvent même dangereux dans leurs conséquences.

Mais, s'il est une métaphysique fausse et dangereuse, justement repoussée par le bon sens et par tous les esprits droits, il en est une véritable qu'on ne peut trop respecter, et qu'on peut même regarder, à juste titre, comme le fondement et la base de toutes les autres sciences. Celle-ci, étroitement liée avec la *logique*, a proprement pour objet les premiers principes qui sont les fondements de toutes nos connoissances. Exacte et circonspecte dans ses notions, mesurée dans sa marche, juste et sûre dans ses conséquences, elle est toujours fondée sur l'*évidence des idées*, dont l'autorité, selon la remarque de Fénelon, est *la règle immuable et universelle de tous nos jugements*, et ne sauroit être révoquée en doute *sans renoncer pour jamais à toute raison* (1).

Aussi, les plus beaux génies de l'antiquité, comme ceux des temps modernes, ont-ils [illegible] vraie métaphysique comme un des plus importants objets de leurs études et y ont-ils trouvé de puissants secours pour s'élever à la connoissance des plus sublimes vérités. Nommer, parmi les anciens, Aristote et Platon; parmi les modernes, Bossuet, Fénelon, Descartes, Malebranche, Leibniz, et quelques autres philosophes également célèbres, c'est rappeler, sans contredit, les hommes qui ont le plus honoré leur siècle par l'élévation de leur esprit et par l'étendue de leurs connoissances; c'est faire le plus bel éloge de la métaphysique, à laquelle ils ont consacré une si grande partie de leurs veilles, et à laquelle ils ont été redevables de ces conceptions sublimes qui feront à jamais l'admiration de tous les esprits solides et réfléchis.

De pareilles autorités suffiroient, sans doute, pour mériter une place distinguée, parmi les sciences humaines, à une étude trop souvent dédaignée, et dont le mépris est peut-être une des principales causes des erreurs et des préjugés qui dégradent trop souvent les autres sciences. Aussi, le judicieux abbé *Fleury* ne balance point à dire que *l'étude de la métaphysique doit être la première de toutes*, non-seulement pour un homme destiné, par état, à cultiver et approfondir les sciences humaines, mais pour tout homme qui veut s'appliquer sérieusement à cultiver sa raison; et il regrette qu'une science si nécessaire à tous soit ordinairement le partage d'un petit nombre de savants. Ses réflexions sur cette matière ont d'autant plus de poids, qu'elles ont été citées et reproduites, pour le fond, par le savant P. Mabillon et par le sage Rollin (1), deux hommes non moins célèbres par la justesse et la solidité de leur esprit, que par l'étendue de leurs connoissances. « L'application à cultiver la raison, « dit l'abbé Fleury (2), est, dans l'ordre naturel, « la première de toutes les études, puisque c'est « l'instrument de toutes : car ce n'est, en effet, « autre chose que la *logique*; et les premiers « objets auxquels on doit l'appliquer, sont les « grands principes de la lumière naturelle, « qui sont les fondements de tous les raisonnements, et par conséquent de toute l'étude. « Or, cette étude des premiers principes est la « vraie *métaphysique* : ainsi, la *logique* et la

(1) Existence de Dieu, Ire partie, n. 51

(1) Mabillon, *Traité des études monastiques*, IIe partie, chap. IX. — Rollin, *Traité des études*, tome IV, liv. V, art. 2.

(2) *Traité du choix et de la méthode des études*, chap. XII. — On peut voir, à l'appui de ces réflexions, celles de Fénelon, dans la IIe partie de cet ouvrage, article 3, § Ier, n. 110. — Buffier, *Elém. de Métaph.* Entretien premier et suivants.

« être ne se sont montrées si abondamment « que dans ceux qu'il refusoit d'avouer, parce « qu'échappés aux heures perdues d'une « plume facile, ils exposoient trop la fécondité « de l'imagination... Par lui la théologie reçoit « des ornements, qui, sans la rendre moins « respectable ou moins profonde, raniment « sans cesse le courage des lecteurs. Lettres, « sermons, mandements, Fénelon ramène « tout à votre goût : il marque tout au coin « de l'immortalité (1). »

Les nombreux écrits de l'archevêque de Cambrai se divisent naturellement en six classes principales. La première contient ses écrits philosophiques et théologiques; la seconde, ses ouvrages de morale et de spiritualité; la troisième, ses mandements; la quatrième, ses écrits politiques; la cinquième, ses écrits littéraires; la sixième, enfin, sa correspondance, et quelques autres écrits qui n'appartiennent directement à aucune des classes précédentes.

Nous parlerons successivement, dans autant d'articles différents, de tous les écrits de Fénelon, tant imprimés que manuscrits, qui appartiennent à ces différentes classes; et nous donnerons, dans un septième et dernier article, une notice des principales éditions des *OEuvres de Fénelon* publiées jusqu'à ce jour.

ARTICLE PREMIER.

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

Parmi les nombreux écrits de l'archevêque de Cambrai, ceux qui composent cette première classe sont, à la vérité, les moins répandus aujourd'hui, et les moins propres à exciter la curiosité d'un siècle où le goût de la solide instruction est devenu si rare. A la vue d'un si grand nombre d'écrits philosophiques et théologiques, bien des lecteurs s'étonneront, peut-être même regretteront que Fénelon ne se soit pas uniquement dévoué aux travaux littéraires qui sembloient être l'élément naturel de sa brillante imagination. Mais ce n'est pas ainsi que penseront les esprits solides et réfléchis, accoutumés à préférer l'utilité à l'agrément, et persuadés que la plus importante des études est celle qui tend à rendre l'homme plus raisonnable et plus vertueux. Bien loin de regretter que Fénelon ait cultivé avec tant d'application des études sérieuses, auxquelles la légèreté de notre siècle attache si peu d'importance, ils en estimeront davantage la vertu modeste de ce grand homme, qui, appelé, pour ainsi dire, par la nature même de son esprit et de ses talents, à recueillir les plus brillantes couronnes dans la carrière des lettres, ne se livra jamais aux études littéraires que par devoir et par nécessité, et se montra toujours plus jaloux de remplir les obligations du ministère sacré dont il étoit revêtu, que d'obtenir les palmes nouvelles qu'il lui eût été si aisé de mériter. Ils admireront surtout l'étonnante flexibilité de son génie, également propre aux agréables travaux du littérateur, et aux profondes spéculations de la philosophie et de la théologie; aussi versé dans la connoissance des monuments de l'antiquité chrétienne, que familiarisé avec les chefs-d'œuvre de Rome et d'Athènes; toujours attrayant par la douceur et par les grâces inimitables de son style, soit qu'il veuille nous récréer par d'ingénieuses fictions, soit qu'il expose les charmes de l'amour divin dont son cœur est tout embrasé, soit qu'il entreprenne de nous faire pénétrer avec lui les vérités les plus relevées et les plus abstraites

Cette première classe des écrits de Fénelon se divise naturellement en quatre sections, dont la première renferme ses écrits philosophiques; la seconde, divers ouvrages de théologie, qui n'appartiennent point aux controverses du quiét[illegible] du jansénisme; la troisième, les [illegible] à la controverse du quiétisme; [illegible] enfin, les écrits sur [illegible]

[illegible]

(1) *Discours de M. de Boze, pour sa réception à l'Académie françoise, le 30 mars 1715. Rec. des harangues de l'Acad. Fr.* tome IV, page 62.

même qu'il est peu d'ouvrages aussi propres à éclaircir les plus sublimes questions de la métaphysique, et à dissiper les préjugés trop communément répandus contre cette science.

Il faut avouer en effet, que, parmi toutes les sciences humaines, la métaphysique est une des moins appréciées du plus grand nombre des hommes, et même une de celles contre lesquelles il existe plus de préjugés. Au seul nom de *métaphysique*, bien des personnes se figurent une science, non-seulement abstraite et relevée, mais purement conjecturale, où les suppositions, tout à fait gratuites, ne peuvent mener qu'à des conséquences douteuses et incertaines, à des systèmes inutiles et souvent dangereux.

Ces préjugés sans doute peuvent avoir quelque fondement, soit dans l'excellence même de la métaphysique, souvent occupée de spéculations sublimes qui ne conviennent qu'à un petit nombre de savants, soit dans l'abus qu'on a fait quelquefois de cette science, comme de tant d'autres, pour ébranler les vérités les plus incontestables. Trop souvent, en effet, on a vu des esprits téméraires, sous prétexte de s'élever dans les plus hautes régions de la métaphysique, prendre pour des réalités les chimères de leur imagination, et n'obtenir d'autres résultats de leurs études, que des systèmes obscurs, inintelligibles, souvent même dangereux dans leurs conséquences.

Mais, s'il est une métaphysique fausse et dangereuse, justement repoussée par le bon sens et par tous les esprits droits, il en est une véritable qu'on ne peut trop respecter, et qu'on peut même regarder, à juste titre, comme le fondement et la base de toutes les autres sciences. Celle-ci, étroitement liée avec la logique, a proprement pour objet les premiers principes qui sont les fondements de toutes nos connoissances. Exacte et circonspecte dans [...] notions, mesurée dans sa marche, juste et [...] dans ses conséquences, elle est toujours [...] sur l'*évidence des idées*, dont l'autorité, [...] remarque de Fénelon, est *la règle* [...]t universelle de tous nos jugements, [...]t être révoquée en doute *sans* [...] *jamais à toute raison* (1).

[...]s beaux génies de l'antiquité, [...] des temps modernes, ont-ils [...] métaphysique comme un

[illegible]

[illegible] pour mériter une place distinguée, parmi les sciences humaines, à une science trop souvent dédaignée, et c'est le mépris est peut-être une des principales causes des erreurs et des préjugés qui dégradent trop souvent les autres sciences. Aussi, le judicieux abbé Fleury ne balance point à dire que l'étude de la métaphysique doit être la première de toutes, non-seulement pour un homme destiné, par état, à cultiver et approfondir les sciences humaines, mais pour tout homme qui veut s'appliquer sérieusement à cultiver sa raison; et il regrette qu'une science si nécessaire à tous soit ordinairement le partage d'un petit nombre de savants. Ses réflexions sur cette matière ont d'autant plus de poids, qu'elles ont été citées et reproduites, pour le fond, par le savant P. Mabillon et par le sage Rollin (1), deux hommes non moins célèbres par la justesse et la solidité de leur esprit, que par l'étendue de leurs connoissances. « L'application à cultiver la raison, « dit l'abbé Fleury (2), est, dans l'ordre naturel, « la première de toutes les études, puisque c'est « l'instrument de toutes : car ce n'est, en effet, « autre chose que la *logique*; et les premiers « objets auxquels on doit l'appliquer, sont les « grands principes de la lumière naturelle, « qui sont les fondements de tous les raisonnements, et par conséquent de toute l'étude. « Or, cette étude des premiers principes est la « vraie *métaphysique* : ainsi, la *logique* et la

(1) [...] *de Dieu*, Ire partie, n. 51

(1) Mabillon, *Traité des études monastiques*, IIe partie, chap. IX. — Rollin, *Traité des études*, tome IV, liv. V, art. 2.

(2) *Traité du choix et de la méthode des études*, chap. XXI. — On peut voir, à l'appui de ces réflexions, celles de Fénelon, dans la IIe partie de cet ouvrage, article 3, § Ier, n. 110. — Buffier, *Elém. de Métaph.* Entretien premier et suivants.

« être ne se sont montrées si abondamment « que dans ceux qu'il refusoit d'avouer, parce « qu'échappés aux heures perdues d'une « plume facile, ils exposoient trop la fécondité « de l'imagination... Par lui la théologie reçoit « des ornements, qui, sans la rendre moins « respectable ou moins profonde, raniment « sans cesse le courage des lecteurs. Lettres, « sermons, mandements, Fénelon ramène « tout à votre goût : il marque tout au coin « de l'immortalité (1). »

Les nombreux écrits de l'archevêque de Cambrai se divisent naturellement en six classes principales. La première contient ses écrits philosophiques et théologiques; la seconde, ses ouvrages de morale et de spiritualité; la troisième, ses mandements; la quatrième, ses écrits politiques; la cinquième, ses écrits littéraires; la sixième, enfin, sa correspondance, et quelques autres écrits qui n'appartiennent directement à aucune des classes précédentes.

Nous parlerons successivement, dans autant d'articles différents, de tous les écrits de Fénelon, tant imprimés que manuscrits, qui appartiennent à ces différentes classes; et nous donnerons, dans un septième et dernier article, une notice des principales éditions des *OEuvres de Fénelon* publiées jusqu'à ce jour.

ARTICLE PREMIER.

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

Parmi les nombreux écrits de l'archevêque de Cambrai, ceux qui composent cette première classe sont, à la vérité, les moins répandus aujourd'hui, et les moins propres à exciter la curiosité d'un siècle où le goût de la solide instruction est devenu si rare. A la vue d'un si grand nombre d'écrits philosophiques et théologiques, bien des lecteurs s'étonneront, peut-être même regretteront que Fénelon ne se soit pas uniquement dévoué aux travaux littéraires qui sembloient être l'élément naturel de sa brillante imagination. Mais ce n'est pas ainsi que penseront les esprits solides et réfléchis, accoutumés à préférer l'utilité à l'agrément, et persuadés que la plus importante des études est celle qui tend à rendre l'homme plus raisonnable et plus vertueux. Bien loin de regretter que Fénelon ait cultivé avec tant d'application des études sérieuses, auxquelles la légèreté de notre siècle attache si peu d'importance, ils en estimeront davantage la vertu modeste de ce grand homme, qui, appelé, pour ainsi dire, par la nature même de son esprit et de ses talents, à recueillir les plus brillantes couronnes dans la carrière des lettres, ne se livra jamais aux études littéraires que par devoir et par nécessité, et se montra toujours plus jaloux de remplir les obligations du ministère sacré dont il étoit revêtu, que d'obtenir les palmes nouvelles qu'il lui eût été si aisé de mériter. Ils admireront surtout l'étonnante flexibilité de son génie, également propre aux agréables travaux du littérateur, et aux profondes spéculations de la philosophie et de la théologie; aussi versé dans la connoissance des monuments de l'antiquité chrétienne, que familiarisé avec les chefs-d'œuvre de Rome et d'Athènes; toujours attrayant par la douceur et par les grâces inimitables de son style, soit qu'il veuille nous récréer par d'ingénieuses fictions, soit qu'il expose les charmes de l'amour divin dont son cœur est tout embrasé, soit qu'il entreprenne de nous faire pénétrer avec lui les vérités les plus relevées et les plus abstraites

Cette première classe des écrits de Fénelon se divise naturellement en quatre sections, dont la première renferme ses écrits philosophiques; la seconde, divers ouvrages de théologie, qui n'appartiennent point aux controverses du quiétisme et du jansénisme; la troisième, les écrits relatifs à la controverse du quiétisme; la quatrième, enfin, les écrits sur le jansénisme.

SECTION PREMIÈRE

Ouvrages philosophiques (1).

Les ouvrages qui composent cette première section, indépendamment de l'intérêt qu'ils offrent en eux-mêmes, par la nature et l'importance des sujets dont ils traitent, sont particulièrement propres à faire connoître Fénelon sous un rapport très-remarquable, et à lui assurer une place distinguée parmi les plus célèbres métaphysiciens. Nous croyons

(1) *Discours de M. de Boze, pour sa réception à l'Académie françoise, le 30 mars 1715. Rec. des harangues de l'Acad. Fr.* tome IV, page 62.

(1) Ces ouvrages remplissent le tome Ier de *l'édition de Versailles*, on les trouve dans le tome Ier de l'édition in 8 de 1842. (*Lyon et Paris*, chez Périsse frères.)

même qu'il est peu d'ouvrages aussi propres à éclaircir les plus sublimes questions de la métaphysique, et à dissiper les préjugés trop communément répandus contre cette science.

Il faut avouer en effet, que, parmi toutes les sciences humaines, la métaphysique est une des moins appréciées du plus grand nombre des hommes, et même une de celles contre lesquelles il existe plus de préjugés. Au seul nom de *métaphysique*, bien des personnes se figurent une science, non-seulement abstraite et relevée, mais purement conjecturale, dont les suppositions, tout à fait gratuites, ne peuvent mener qu'à des conséquences douteuses et incertaines, à des systèmes inutiles et souvent dangereux.

Ces préjugés sans doute peuvent avoir quelque fondement, soit dans l'excellence même de la métaphysique, souvent occupée de spéculations sublimes qui ne conviennent qu'à un petit nombre de savants, soit dans l'abus qu'on a fait quelquefois de cette science, comme de tant d'autres, pour ébranler les vérités les plus incontestables. Trop souvent, en effet, on a vu des esprits téméraires, sous prétexte de s'élever dans les plus hautes régions de la métaphysique, prendre pour des réalités les chimères de leur imagination, et n'obtenir d'autres résultats de leurs études, que des systèmes obscurs, inintelligibles, souvent même dangereux dans leurs conséquences.

Mais, s'il est une métaphysique fausse et dangereuse, justement repoussée par le bon sens et par tous les esprits droits, il en est une véritable qu'on ne peut trop respecter, et qu'on peut même regarder, à juste titre, comme le fondement et la base de toutes les autres sciences. Celle-ci, étroitement liée avec la *logique*, a proprement pour objet les premiers principes qui sont les fondements de toutes nos connoissances. Exacte et circonspecte dans ses notions, mesurée dans sa marche, juste et sûre dans ses conséquences, elle est toujours fondée sur l'*évidence des idées*, dont l'autorité, selon la remarque de Fénelon, est *la règle immuable et universelle de tous nos jugements*, et ne sauroit être révoquée en doute *sans renoncer pour jamais à toute raison* (1).

Aussi, les plus beaux génies de l'antiquité, comme ceux des temps modernes, ont-ils regardé cette vraie métaphysique comme un des plus importants objets de leurs études et y ont-ils trouvé de puissants secours pour s'élever à la connoissance des plus sublimes vérités. Nommer, parmi les anciens, Aristote et Platon; parmi les modernes, Bossuet, Fénelon, Descartes, Malebranche, Leibniz, et quelques autres philosophes également célèbres, c'est rappeler, sans contredit, les hommes qui ont le plus honoré leur siècle par l'élévation de leur esprit et par l'étendue de leurs connoissances; c'est faire le plus bel éloge de la métaphysique, à laquelle ils ont consacré une si grande partie de leurs veilles, et à laquelle ils ont été redevables de ces conceptions sublimes qui feront à jamais l'admiration de tous les esprits solides et réfléchis.

De pareilles autorités suffiroient, sans doute, pour mériter une place distinguée, parmi les sciences humaines, à une étude trop souvent dédaignée, et dont le mépris est peut-être une des principales causes des erreurs et des préjugés qui dégradent trop souvent les autres sciences. Aussi, le judicieux abbé Fleury ne balance point à dire que l'étude de la métaphysique doit être la première de toutes, non-seulement pour un homme destiné, par état, à cultiver et approfondir les sciences humaines, mais pour tout homme qui veut s'appliquer sérieusement à cultiver sa raison; et il regrette qu'une science si nécessaire à tous soit ordinairement le partage d'un petit nombre de savants. Ses réflexions sur cette matière ont d'autant plus de poids, qu'elles ont été citées et reproduites, pour le fond, par le savant P. Mabillon et par le sage Rollin (1), deux hommes non moins célèbres par la justesse et la solidité de leur esprit, que par l'étendue de leurs connoissances. « L'application à cultiver la raison, « dit l'abbé Fleury (2), est, dans l'ordre naturel, « la première de toutes les études, puisque c'est « l'instrument de toutes : car ce n'est, en effet, « autre chose que la *logique;* et les premiers « objets auxquels on doit l'appliquer, sont les « grands principes de la lumière naturelle, « qui sont les fondements de tous les raisonnements, et par conséquent de toute l'étude. « Or, cette étude des premiers principes est la « vraie *métaphysique* : ainsi, la *logique* et la

(1) *Traité de l'existence de Dieu*, I[re] partie, n. 31; II[e] partie, n. 32.

(1) Mabillon, *Traité des études monastiques*, II[e] partie, chap. IX. — Rollin, *Traité des études*, tome IV, liv. V, art. 2.

(2) *Traité du choix et de la méthode des études*, chap. XXI. — On peut voir, à l'appui de ces réflexions, celles de Fénelon, dans la II[e] partie de cet ouvrage, article 3, § I[er], n. 110. — Buffier, *Elém. de Métaph.* Entretien premier et suivants.

« *métaphysique* seront les premières études; « et elles sont tellement les premières, que la « *morale* même, en tant qu'elle dépend de la « raison, et non de la foi surnaturelle, ne peut « avoir d'autre fondement solide... La *logique* « et la *métaphysique* ne sont donc pas, comme « l'on croit d'ordinaire, des études difficiles de « choses abstraites, relevées, et éloignées de « nous, et de belles spéculations qui ne con- « viennent qu'à des savants. Elles sont à l'u- « sage de tout le monde, puisqu'elles n'ont « pour objet que ce qui se passe en nous- « mêmes, et ce que nous connoissons le mieux; « et n'ont pour but que de nous accoutumer à « ne nous tromper jamais, par le soin que « nous prendrons de ne nous arrêter qu'à des « *idées claires*, et de ne nous point précipiter « en portant des jugements et en tirant des « conséquences. »

Après ces réflexions, il n'y a sans doute pas lieu de s'étonner que Fénelon se soit particulièrement appliqué à une étude que les plus beaux génies de tous les siècles ont tant estimée. Il y auroit peut-être plus de sujet de s'étonner des rares succès qu'il a obtenus dans une carrière si épineuse; et bien des lecteurs seront, en effet, surpris de nous voir compter, parmi ses principaux titres de gloire, celui de *métaphysicien*, qui semble, au premier abord, si peu compatible avec les qualités brillantes de l'esprit et de l'imagination dont il étoit si abondamment pourvu. Toutefois, il est certain que la réputation de l'archevêque de Cambrai, comme *métaphysicien*, n'est pas moins solidement établie que sa gloire littéraire, parmi les hommes instruits qui ont lu attentivement la partie philosophique de ses *OEuvres*. L'analyse que nous allons en donner, dans cette première section, montrera qu'en attribuant à Fénelon ce genre de mérite, nous ne faisons que répéter le jugement porté avant nous par des auteurs du plus grand poids sur ces sortes de questions.

I. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* (1).

Cet ouvrage est tout à la fois, par son objet et par la manière dont l'auteur a su l'envisager, un des plus utiles et des plus intéressants qui soient sortis de sa plume; on peut même le regarder comme un de ceux où il a déployé davantage l'étendue et la profondeur de son esprit, et cette rare variété de talents qui le rendoit également propre à s'exercer dans tous les genres. On est surpris de rencontrer successivement, dans cet ouvrage, les descriptions les plus brillantes et les plus gracieuses, les plus profondes discussions de la métaphysique, et les touchantes effusions d'un cœur abîmé dans la contemplation de l'Être divin.

La première partie est une *démonstration de l'existence de Dieu, tirée du spectacle de la nature en général, et de la connoissance de l'homme en particulier*. Fénelon expose d'abord cette preuve, comme la plus facile, et la plus accessible au commun des hommes : il la développe avec cette éloquence douce et persuasive, avec cette richesse de style et d'images, qui lui étoient si naturelles, et qui attachent si agréablement le lecteur, sans nuire jamais à la force du raisonnement.

La seconde partie est une *démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, tirée des idées intellectuelles*. Après s'être placé dans l'état du *doute méthodique*, si heureusement employé par Descartes pour la réforme des sciences, et qui est en effet le premier pas de la véritable philosophie, Fénelon s'élève, par degrés, des idées les plus communes et les plus sensibles, aux vérités les plus sublimes et les plus abstraites. La seule idée de son existence le conduit bientôt à celle de l'être nécessaire; et l'idée de l'être nécessaire lui suffit pour démontrer l'existence de Dieu, pour réfuter les absurdités du spinosisme, et pour établir, d'une manière invincible, tous les attributs de la Divinité.

Cette seconde partie, d'un genre si différent de la première, n'est pas traitée avec moins de succès. Autant la première se fait remarquer par la richesse de l'élocution, par le charme des images et des descriptions; autant la seconde se distingue par la précision et la clarté avec lesquelles on y trouve établies et développées les plus sublimes vérités de la philosophie. Il est vrai que la métaphysique en est souvent très-relevée; mais l'auteur, après avoir parlé, dans la première partie, pour le plus grand nombre des hommes, parle, dans la seconde, pour les philosophes accoutumés à méditer les vérités abstraites, et à remonter aux premiers principes. Pour ceux-ci, le langage de Fénelon n'a rien d'obscur : il possède éminemment le talent de donner du corps à ses idées, d'intéresser dans les discus-

(1) *Histoire de Fénelon*, livre VIII, § 7.

sions les plus sèches, de dépouiller, pour ainsi dire, la métaphysique de son obscurité naturelle, et de la mettre, par la simplicité de son langage, à la portée de tous les esprits.

En nous exprimant ainsi sur le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, nous ne faisons que répéter le jugement qui en fut porté, dès le temps de sa première publication, par un des plus profonds métaphysiciens de cette époque. A peine le célèbre Leibniz eut connu la première partie de cet ouvrage, publiée séparément en 1712, qu'il en témoigna son admiration en ces termes : « J'ai lu avec « plaisir le beau *Traité* de M. de Cambrai *sur* « *l'existence de Dieu*. Il est fort propre à tou« cher les esprits; et je voudrois qu'il fît « un ouvrage semblable sur l'immortalité de « l'âme (1). » Nous n'avons pas besoin de remarquer qu'un philosophe tel que Leibniz, en portant son jugement sur un ouvrage de cette nature, en considéroit beaucoup moins la forme que le fond. Mais ce que nous devons observer, c'est que Leibniz, au moment où il écrivoit les paroles que nous venons de citer, ne connoissoit encore que la première partie de l'ouvrage de Fénelon, où les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu ne sont, pour ainsi dire, touchées qu'en passant, conformément au plan de l'auteur, qui réservoit cette discussion profonde pour la seconde partie de son ouvrage. C'est là sans doute la raison qui faisoit ajouter à Leibniz, dans la même lettre : « Si M. de Cambrai avoit vu ma *Théo*« *dicée*, il auroit peut-être trouvé quelque « chose à ajouter à son bel ouvrage. » Il y a tout lieu de croire que Leibniz auroit supprimé cette réflexion, s'il eût connu la seconde partie du *Traité* de Fénelon. Du moins est-il certain que cette seconde partie est généralement regardée comme un des meilleurs ouvrages qu'on ait publiés, en notre langue, sur cette matière. Tel est en particulier le jugement qu'en portèrent les rédacteurs des *Mémoires de Trévoux*, dans le compte détaillé qu'ils rendirent de la nouvelle édition publiée en 1718, et dans laquelle on trouva pour la première fois les deux parties réunies. Après avoir fait observer que « la seconde partie « n'est que l'ébauche d'un grand ouvrage que « Fénelon avoit entrepris dans sa jeunesse, « et qu'il n'eut pas le temps d'achever (2), » les rédacteurs ajoutent « qu'on a cru pourtant « ne devoir point la refuser au public, à cause « de la fécondité des principes sublimes, et de « la beauté des vérités lumineuses qu'on y « trouve. » Les rédacteurs donnent ensuite une longue analyse des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, exposées dans cette seconde partie; et ils n'hésitent point à dire que « l'illustre auteur n'eût rien changé à « la manière dont il les propose, quand il eût « revu cet ouvrage de sa jeunesse (3). »

A la suite de cette édition, annoncée avec de si grands éloges par les rédacteurs des *Mémoires de Trévoux*, le P. Tournemine, un de leurs plus savants collaborateurs, avoit placé des *Réflexions sur l'athéisme*, principalement dirigées contre le système de Spinosa, et dans lesquelles il exprimoit en ces termes son admiration pour l'ouvrage de Fénelon : « De « toutes les preuves de l'existence de Dieu, « la plus évidente est celle qui se tire de la « connoissance de l'univers et de la connois« sance de l'homme en particulier... L'auteur « dont on nous a donné l'ouvrage s'est appli« qué, après une foule de grands hommes, à « l'approfondir, à l'appuyer sur les principes « de la plus exacte philosophie, et en même « temps à la proportionner à la portée des « plus simples. Notre siècle a peu d'hommes « capables d'exécuter un si grand dessein. « Celui qui l'a formé, l'a parfaitement exé« cuté. Il falloit un génie sublime pour péné« trer tous les ressorts de la nature, et pour « en peindre les beautés. Il falloit un génie « aisé, une éloquence abondante, variée, « douce, insinuante, pour rendre ces beautés « sensibles, pour abaisser jusqu'au peuple ce « que la philosophie a de plus élevé, pour « rendre accessibles les profondeurs de Dieu. « Il falloit un génie ferme et subtil, pour pré« venir toutes les chicanes des impies. Ces « qualités paroissent dans l'ouvrage, et dé« couvrent l'auteur, que son style seul décou-

(1) *Lettre à M. Grimarel*, 1712. *Œuvres de Leibniz*. tome V, page 71.

(2) *Mémoires de Trévoux*, Janvier 1719; pages 7 et 10. Les rédacteurs parlent ici d'après le chevalier de Ramsay, auteur de la *préface* jointe à l'édition de 1718.

(3) Les rédacteurs ajoutent cependant avec M. de Ramsay, « qu'on ne trouvera peut-être point dans quelques « endroits de cette seconde partie toute l'exactitude et la « précision que l'auteur y auroit pu donner, s'il l'eût re« touchée (page 7). » Il y a tout lieu de croire que cette observation tombe sur quelques opinions théologiques de Fénelon que les rédacteurs ne partageoient pas, et dont nous aurons bientôt occasion de parler.

« vrhoit assez... L'ouvrage, tel qu'il paroît, « est le meilleur que nous ayons en ce genre; « et le prompt débit de la première édition « prouve que le public en a jugé comme « moi (1). »

Ce ne fut pas seulement en Allemagne et en France que cet ouvrage obtint, dès le temps de sa première publication, le suffrage des plus profonds métaphysiciens : on peut dire que ce jugement fut celui de l'Europe entière; car les *Mémoires de Trévoux* du mois de mars 1718, et du mois de janvier 1719, nous apprennent que la première partie du *Traité de l'existence de Dieu* fut *traduite dans presque toutes les langues de l'Europe*. Parmi ces traductions, la *Biographie universelle* (article *Fénelon*) cite en particulier celle qui fut composée en allemand par Jean-Albert Fabricius, et publiée à Hambourg, en 1714.

Ces témoignages, si honorables à Fénelon, expriment l'opinion générale des plus profonds philosophes du dernier siècle. Nous ne connoissons pas un seul auteur qui ait contredit ce jugement; et nous le voyons adopté, de nos jours, par les écrivains les plus estimés sur cette matière. Le savant évêque de Boulogne, M. de Pressy, à qui ses *Instructions pastorales* ont mérité un rang si distingué parmi les métaphysiciens, ne fait pas difficulté de citer souvent avec confiance les écrits philosophiques de Fénelon, et spécialement son *Traité de l'existence de Dieu*, comme *joignant la force du raisonnement à la beauté d'une imagination aussi brillante que féconde* (2). Enfin, M. l'évêque d'Hermopolis examinant, dans une de ses *Conférences*, les arguments de l'athéisme, ne balance pas à indiquer le même *Traité* comme un des ouvrages où les questions métaphysiques relatives à l'existence de Dieu sont le mieux discutées. « Je pourrois, dit-il, multiplier ici les raison« nements, si je ne craignois de vous fatiguer « par des choses si abstraites. J'aime mieux « vous renvoyer à Fénelon, qui, dans son « *Traité de l'existence de Dieu*, a plusieurs « chapitres très-solides et très-lumineux sur « cette matière (3). »

Malgré les traits de génie qui brillent de tous côtés dans cet ouvrage, il paroît que Fenelon ne s'occupa jamais de le publier. Il ne prit même pas la peine d'y mettre la dernière main, ni de marquer les titres et les divisions nécessaires dans un ouvrage de cette nature. C'est ce qui explique, du moins en partie, les différences qu'on remarque entre les diverses éditions de ce *Traité*. La première partie fut imprimée, à l'insu de l'auteur, en 1712, (*Paris*, *in*-12) sous le titre de *Démonstration de l'existence de Dieu*, avec une courte *préface* du P. Tournemine, Jésuite. Ce ne fut que trois ans après la mort de Fénelon, c'est-à-dire, en 1718, que les deux parties réunies furent données au public, (*Paris*, chez Estienne, 2 vol. *in*-12) par les soins du chevalier de Ramsay, et du marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai (4). Dans cette nouvelle édition, l'ouvrage de Fénelon est précédé d'une *préface* composée par le chevalier de Ramsay, et suivi des *Réflexions* du P. Tournemine *sur l'athéisme* en général, et sur le spinosisme en particulier. Cependant cette dernière édition étoit encore très-incomplète; on n'y trouvoit point le chapitre IV de la seconde partie, sur la *Nature des idées;* ni le dernier article du chapitre V, sur la *Science de Dieu*. Ces deux articles se trouvèrent pour la première fois dans la nouvelle édition, publiée en 1731 par le marquis de Fénelon, parmi les *OEuvres philosophiques* de l'archevêque de Cambrai, (*Amsterdam*, 2 vol. *in*-12) et qui a servi de modèle à quelques autres depuis cette époque.

Cette édition cependant étoit encore loin d'être exacte; et nous surprendrons sans

(1) *Réflexions sur l'athéisme*, par le P. Tournemine; à la suite du *Traité de l'existence et des attributs de Dieu;* éditions de 1718 et de 1731.

(2) *Instructions pastorales de M. l'évêque de Boulogne, sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères. Boulogne*, 1786; 2 vol. in-4°. Voyez le tome I, pages 218, 246, 248, 329; tome II, pages 301, 549, etc.

(3) *Défense du Christianisme*, par M. Frayssinous; *Examen des arguments de l'athéisme*, 3e point. — Après de pareils témoignages, on est justement étonné d'entendre un écrivain récent avancer avec confiance que la seconde partie du *Traité de l'Existence de Dieu semble bien inférieure à la première, et que Fénelon y prouve l'existence de Dieu par des arguments métaphysiques, dont la plupart sont plus subtils que solides*. (Gley. *Philos. Turon. Instit.* t. I, p. 195, etc.) Indépendamment des autorités que nous venons de citer, on peut encore opposer à cet écrivain celle de M. de Gérando, *Hist. comparée des syst. de Philos.* tome II, p. 33, édit. de 1804.

(4) Ces détails sont connus par les divers *Catalogues des ouvrages imprimés de Fénelon*, publiés par le marquis, son petit-neveu, dans les *Opuscules de l'archevêque de Cambrai* (1718 et 1722, in-8°, sans nom de ville ni de libraire,) dans l'édition *in-folio* du *Télémaque* (1734), et dans plusieurs éditions postérieures du *Télémaque* et des *Directions pour la conscience d'un Roi*.

doute bien des lecteurs, en avançant que toutes les éditions séparées qui ont paru de ce *Traité*, jusqu'en 1820, l'ont présenté d'une manière tout à fait inexacte et incomplète. Déjà nous avons eu occasion de faire cette observation dans l'*Avertissement* du tome premier des *OEuvres de Fénelon*, qui parut à cette époque. La comparaison attentive que nous avions faite des éditions précédentes de ce Traité avec un manuscrit original de la première partie, et avec une copie authentique de la seconde, corrigée par Fénelon, et paraphée par le censeur de l'édition de 1718, nous avoit convaincu de la vérité de ce fait, et nous avoit autorisé à dire que le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* paroissoit pour la première fois, dans l'édition de Versailles, tel qu'il étoit sorti des mains de son auteur. Il y avoit donc lieu d'espérer que cette nouvelle édition, revue et corrigée avec soin sur les manuscrits originaux, serviroit désormais de modèle à toutes les autres, et qu'on ne verroit plus reproduire les anciennes éditions, défigurées par les défauts essentiels que nous y avions remarqués. Toutefois notre attente sur ce point a été trompée; et la négligence des éditeurs a constamment reproduit, depuis 1820 jusqu'en 1834, le texte des anciennes éditions, avec toutes les altérations que nous avions signalées.

Il étoit d'autant plus important de remédier à cet abus, que le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* semble destiné à servir de base à l'enseignement de la principale partie de la philosophie, soit dans les colléges, soit dans les séminaires. Parmi tant d'ouvrages qui existent sur cette matière, on peut dire que celui de Fénelon est tout à la fois un des plus répandus, et des plus généralement goûtés des maîtres et des élèves. Peut-être pourroit-on ajouter qu'il n'en existe aucun autre qui réunisse, dans le même degré, l'agrément à la solidité, et la clarté à la profondeur.

Tels sont les motifs qui nous ont engagé à publier séparément, en 1834, le *Traité de l'existence de Dieu*, tel qu'il avoit paru en 1820 dans le tome premier des *OEuvres de Fénelon* (1). Pour mieux faire comprendre l'importance de ces nouvelles éditions, nous entrerons ici dans quelques détails sur les défauts et les altérations que nous venons de reprocher aux anciennes.

Ces reproches, il faut l'avouer, tombent bien moins sur la première partie de l'ouvrage que sur la seconde. Nous n'avons eu à corriger, dans la première, qu'un petit nombre de divisions inexactes, et un nombre assez considérable de fautes qu'on peut attribuer à l'inadvertance des copistes ou des imprimeurs. Dans l'édition de 1820, nous avons corrigé plusieurs de ces fautes d'après un manuscrit original, qui paroît être le premier travail de Fénelon, et qui diffère, en beaucoup de points, des éditions imprimées. Nous en avons fait disparoître encore quelques autres dans l'édition de 1834, d'après une copie plus récente, de la main de l'abbé de Beaumont, neveu de Fénelon. Cette copie, conforme aux éditions imprimées pour la plus grande partie du texte, doit être la dernière rédaction de l'ouvrage, L'union intime qui existoit entre l'archevêque de Cambrai et son neveu, et la profonde vénération de celui-ci pour l'illustre prélat, ne permettent pas de douter que cette copie n'ait été faite sous les yeux et la direction de Fénelon. A l'exception de ces légères corrections, nous avons donné le texte de cette première partie d'après l'édition de 1718, dont nous avons conservé les sommaires, pour la commodité du lecteur, en y mettant quelquefois plus de précision et d'exactitude (2). Il ne sera peut-être pas inutile de relever ici une singulière méprise des premiers éditeurs sur ce dernier point. Parmi les différentes preuves de l'existence de Dieu que Fénelon expose dans cette première partie, *l'instinct des animaux* lui en fournit une très-remarquable (3). Il suffit de lire attentivement ce passage, pour voir que Fénelon n'y prend aucun parti sur la question de l'âme des bêtes : il se borne à montrer que, dans toute hypothèse, l'instinct des animaux fournit une démonstration de l'existence de Dieu. Les premiers éditeurs, faute d'avoir lu ce passage avec assez d'attention, peut-être, aussi, faute de l'avoir compris, ont mis en marge le sommaire suivant : *Impossibilité de l'ame des bêtes*: attribuant ainsi à Fénelon ce qu'il ne dit en aucune ma-

(1) Cette édition séparée a paru *chez Méquignon junior; Paris*, 1834, in-12.

(2) Dans l'édition de 1820, ces sommaires étoient placés à la marge. Dans celle de 1834, nous les avons renvoyés à la table. Mais nous avons conservé dans le texte les numéros qui répondent à chaque sommaire.

(3) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, 1re partie, n. 27-30.

nière (1). Pour exprimer son idée, nous avons ainsi corrigé ce sommaire : *L'instinct des animaux prouve l'existence de Dieu.*

Les défauts que nous avons eu à corriger dans la seconde partie sont bien plus graves et plus nombreux. On a de la peine à comprendre comment les premiers éditeurs ont pu se permettre de réformer, ou plutôt de défigurer, avec si peu de goût et de raison, le texte de leur auteur. Mauvaises coupes de phrases, passages supprimés ou corrigés sans motif, gloses insérées dans le texte, titres inexacts, divisions omises ou déplacées, tels sont les défauts qui nous ont frappé dans l'examen attentif de toutes les éditions qui ont précédé celle de 1820. La crainte d'ennuyer le lecteur nous empêche de relever en détail ces nombreux défauts. Ce travail, nécessairement long et fastidieux par lui-même, sera fait sans aucune peine par tous ceux qui voudront comparer la nouvelle édition avec les anciennes. Il nous suffira donc de marquer ici en note les principaux endroits sur lesquels tombent nos observations (2). Mais il importe d'expliquer l'origine et les véritables causes des principales altérations dont nous venons de parler.

La première cause de ces alterations est la dificeulté de suivre l'auteur dans les routes de cette métaphysique sublime, où il n'est pas donné à tout le monde de pénétrer. Cette considération peut excuser, jusqu'à un certain point, les premiers éditeurs, de n'avoir pas toujours saisi la marche de Fénelon, ni marqué avec exactitude les divisions et les subdivisions de son ouvrage. Cependant quelquesunes de ces négligences sont d'autant plus étonnantes, que Fénelon lui-même avoit clairement indiqué la plupart de ces divisions par des lacunes qu'on observe dans son manuscrit. Mais comment excuser surtout les éditeurs d'avoir supprimé, ou défiguré par leurs gloses, certains passages qui leur ont paru d'une métaphysique trop obscure, et trop inaccessible à l'intelligence d'un grand nombre de lecteurs? Fénelon est généralement regardé comme un des auteurs qui ont possédé dans le plus haut degré le talent de s'exprimer avec clarté sur les sujets les plus relevés. Mais quand il n'auroit pas ce genre de mérite, ses éditeurs étoient-ils bien assurés que ce qui leur paroissoit obscur le seroit également pour des lecteurs plus habiles ou plus exercés? D'ailleurs le respect dû à un auteur tel que Fénelon pouvoit-il leur permettre de substituer leurs idées et leur langage à ceux d'un si grand homme, sans avoir la fidélité d'en avertir le public?

Une autre cause de la liberté qu'ils se sont donnée, c'est la difficulté qu'ils trouvoient dans certaines opinions de Fénelon, sur les questions obscures et relevées qui font la matière de ce *Traité*. Tel est en particulier le motif des corrections et des gloses qu'ils se sont permises dans l'article de l'*Immensité de Dieu*. Fénelon y soutient avec Descartes, et le plus grand nombre des philosophes, que l'immensité de Dieu n'est pas une *présence locale et substantielle* contraire à la nature des esprits, mais seulement la science et la puissance de Dieu, en tant qu'on ne peut les restreindre à aucun lieu particulier (3). Les premiers éditeurs de l'ouvrage de Fénelon, ne goûtant pas cette explication, ont retranché et corrigé, dans cet article, toutes les expressions qui excluent la *présence substantielle* de Dieu dans tous les lieux.

Nous ne pouvons attribuer qu'à un scrupule du même genre les altérations beaucoup plus nombreuses qu'ils se sont permises dans le premier chapitre de la seconde partie, *sur la méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité*. La méthode de Fénelon, comme nous l'avons dejà remarqué, est celle de Descartes, qui consiste à se mettre d'abord dans l'état du *doute méthodique*, c'est-à-dire, à faire momentanément abstraction de tous les motifs qui lui ont fait admettre jusqu'à présent, comme certaines, un grand nombre d'assertions ou de propositions, afin

(1) On doit vraisemblablement attribuer à cette méprise des éditeurs la suppression du dialogue entre *Aristote et Descartes*, dans le recueil des *Dialogues des morts*, publié en 1718. Persuadés que Fénelon, dans le *Traité de l'existence de Dieu*, se montroit favorable au *système des bêtes machines*, ils craignirent sans doute de montrer l'illustre prélat en contradiction avec lui-même, en publiant un *Dialogue* où ce système est agréablement ridiculisé. Voyez plus bas l'article 4 de ces *Notices*, n. 2.

(2) Passages supprimés, ou défigurés par les corrections des éditeurs : n. 21, 29, 45, 65, 66, 72, 74—82, 85, 88, 96, 98, 99, 100, 102 et suiv. — Titres inexacts : chap. 1 et 4 ; et n. 24. — Divisions omises ou déplacées : n. 20, 24, 32, 34, etc.

(3) Pour l'éclaircissement de cette question, voyez Hooke, *Relig. Nat. et Revel. Principia*. t. 1, p. 205, etc. — De la Luzerne, *Dissert. sur l'existence de Dieu*. 2e partie, chap. 3, n. 17, etc. — Legrand, *de Exist. Dei*, p. 333, etc. — Idem, *Præl. Theol. de Deo*, t. 1, p. 340, etc. — Seguy, *Metaphysica specialis* · *de Immensitate Dei*

de les soumettre à un rigoureux examen, de remonter jusqu'aux premiers principes qui l'obligent à les admettre ou à les rejeter, et de distinguer ainsi plus facilement la vérité d'avec les erreurs que nos préjugés nous exposent souvent à confondre avec elle. La manière même dont Fénelon expose cette méthode, (n. 1, 4 et 5) les avantages qu'il en retire bientôt pour s'élever par degrés à la connoissance des plus sublimes vérités, (n. 6, etc.) la réfutation du *doute universel et absolu*, placée dès le commencement de cette discussion, (n. 14, etc.) montrent évidemment que son *doute méthodique*, comme celui de Descartes, est une simple abstraction de l'esprit, une suspension momentanée de son jugement, par rapport aux propositions qui sont l'objet de ce doute, et non un *doute réel et absolu*, aussi absurde en lui-même que contraire à la nature de l'homme. Il est d'ailleurs bien évident que Fénelon, en s'élevant, dans cette seconde partie, aux sublimes spéculations de la métaphysique, ne prétendoit point abandonner les preuves de l'existence de Dieu qu'il avoit exposées pour les simples dans la première partie, ni révoquer en doute la bonté de ces preuves. Comment, après cela, un lecteur tant soit peu attentif pourroit-il se croire fondé à tirer du *doute méthodique* de Fénelon et de Descartes des conséquences favorables au *doute absolu des sceptiques?* Cependant les premiers éditeurs de ce *Traité* ont craint ces fâcheuses conséquences; et pour les prévenir, ils se sont permis de corriger et d'adoucir tous les passages qui leur ont paru exprimer en termes trop forts et trop peu précautionnés le *doute méthodique*. Nous croyons que tous les lecteurs éclairés nous sauront gré de n'avoir pas obéi à ce scrupule, et d'avoir rétabli sur ce point, comme sur tous les autres, le texte de Fénelon dans sa pureté primitive.

Au reste, nous aurons occasion de développer davantage ces observations dans la dernière partie de cet ouvrage, où nous exposerons plus en détail les principes de Fénelon sur le *doute méthodique* et sur le *fondement de la certitude* (1). Nous examinerons aussi, dans la troisième partie, quelques autres passages du *Traité de l'existence de Dieu*, dont la doctrine pourroit sembler, au premier abord, difficile à concilier avec celle que Fénelon a soutenue, dans quelques écrits postérieurs, sur la nature de la grâce, et sur le concours de Dieu dans les actions humaines (2).

A la suite des éditions de ce *Traité* publiées en 1718 et 1731, on trouve, comme nous l'avons déjà remarqué, une dissertation du P. Tournemine, sur l'athéisme en général, et sur le spinosisme en particulier. Cette dissertation est un nouveau développement des réflexions que le savant Jésuite avoit déjà publiées dans les *Mémoires de Trévoux* (3), et dans la *préface* de la première partie du Traité de Fénelon, publiée en 1712. Mais nous avons cru devoir la supprimer dans les éditions de 1820 et de 1834, soit parce qu'elle n'appartient en aucune manière à Fénelon, soit parce que nous sommes portés à croire qu'il n'en approuvoit pas toutes les réflexions. La *Biographie universelle* (article *Fénelon*) observe, en effet, que plusieurs de ces réflexions déplurent à l'archevêque de Cambrai; et quoique nous n'ayons trouvé jusqu'ici aucun autre témoignage positif de cette improbation, nous croyons pouvoir présumer qu'elle avoit pour objet quelques observations du P. Tournemine sur les paragraphes 58 et 65 de la première partie du *Traité de l'existence de Dieu*. Le savant Jésuite, qui ne partageoit pas les opinions que Fénelon adopte dans ces deux passages sur la nature des idées, et sur le concours de Dieu dans les actions des créatures intelligentes, crut pouvoir l'excuser en disant qu'il n'avoit présenté ses raisonnements sur cette matière que comme des arguments *ad hominem* contre une certaine classe de philosophes : explication qui paroît tout à fait contraire au sens naturel du texte de Fénelon (4).

* II *Lettres sur divers sujets de Religion et de Métaphysique* (5).

Ces *Lettres* peuvent être considérées comme la suite et le complément du *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*. Fénelon y traite, d'une manière également solide et lumineuse, les questions fondamentales de la philosophie

(1) Voyez l'article 1er de la *quatrième partie*.
(2) Voyez la *troisième partie* de cet ouvrage, art. 3, § 2.
(3) *Mémoires de Trévoux*. Mars 1713; et *Nouvelles littéraires* du mois d'octobre suivant.
(4) Voyez à ce sujet la *troisième partie* de cet ouvrage, art. 3, § 2, n. 64, etc.
(5) *Hist. de Fénelon*, liv. VIII, n. 8.

et de la théologie; et la clarté qu'il porte dans ces discussions est ici d'autant plus remarquable, que son plan lui interdisoit absolument les détails et les développements que des questions si profondes semblent exiger.

La première de ces lettres (1) contient les réflexions d'un homme qui examine en lui-même ce qu'il doit croire sur la religion. L'auteur, partant des premiers principes, et des vérités les plus connues, arrive peu à peu jusqu'à la connoissance de Dieu et du culte qui lui est dû, et conduit insensiblement l'esprit jusqu'à reconnoître dans le christianisme la seule religion vraiment digne de Dieu.

Dans la seconde (2), Fénelon, pour répondre à trois questions qui lui avoient été proposées par la personne à laquelle il écrit, établit successivement ces trois vérités fondamentales : 1° que l'être infiniment parfait exige un culte de toutes les créatures intelligentes; 2° que l'âme de l'homme est immortelle; 3° que l'être infiniment parfait a pu nous donner le libre arbitre, quoiqu'il prévît bien l'abus que nous en ferions.

La troisième (3) est un nouveau développement des raisons par lesquelles l'auteur a établi, dans les lettres précédentes, la nécessité du culte soit intérieur soit extérieur. Il conclut de ses principes, que la religion juive étoit, avant l'établissement du christianisme, la seule religion véritable, parce qu'elle étoit la seule qui prescrivît un culte vraiment digne de Dieu, c'est-à-dire, le culte de l'amour.

A la suite de cette troisième lettre, on lit une courte *Réfutation du système de Spinosa*, extraite d'une lettre de Fénelon au P. Lami, Bénédictin, et publiée avec les plus grands éloges, par ce religieux lui-même, à la suite de son ouvrage intitulé: *Le nouvel athéisme renversé*, ou *Réfutation du système de Spinosa*. Cet ouvrage du P. Lami parut en 1696, (*in*-12) avec plusieurs approbations, à la tête desquelles on remarque celles de Bossuet et de Fénelon. L'approbation de Bossuet est rapportée dans la *préface* de l'ouvrage, et celle de Fénelon, à la suite de la même *préface*.

La quatrième lettre (4), adressée à un philosophe exercé dans les discussions métaphysiques, roule sur la nature de l'infini, et sur la liberté de Dieu à l'égard de la création. L'auteur prouve que Dieu possède essentiellement cette liberté, et qu'il cesseroit d'être Dieu, s'il pouvoit être forcé à la création.

La cinquième lettre (5) est adressée à un Protestant, qui, frappé de la difficulté de trouver des preuves de la religion proportionnées aux esprits les plus simples et les plus grossiers, étoit *tenté de croire que Dieu ne prépare le salut qu'aux seuls élus, qu'il conduit par l'attrait de sa grâce, et non par l'attrait de la raison*. Après avoir fait remarquer les graves inconvénients de cette opinion, Fénelon prouve que Dieu appelle réellement tous les hommes, même les plus ignorants et les plus grossiers, à la connoissance de la véritable religion, et montre comment ceux-ci peuvent se convaincre, sans discussion, des trois principaux points nécessaires au salut, qui sont : *l'existence de Dieu, la vérité du christianisme, et l'autorité de l'église catholique*.

Il est aisé de voir que cette division offre le *plan* le plus naturel *d'un Traité sur la vérité de la religion chrétienne et sur les fondements de la foi catholique* (6). Aussi est-il à remarquer que, depuis la publication de cette lettre de Fénelon, plusieurs auteurs y ont puisé l'idée et le plan des ouvrages qu'ils ont publiés, dans le dessein de mettre les preuves de la religion à la portée de tous les esprits (7).

(1) Cette lettre est la troisième de l'édition de 1718, dont nous parlerons plus bas.

(2) Cette lettre est aussi la seconde dans l'édition de 1718.

(3) Cette lettre manque dans l'édition de 1718. Elle a paru pour la première fois en 1791, dans le tome VII de l'édition *in*-4° des *Œuvres de Fénelon*.

(4) Cette lettre est aussi la quatrième dans l'édition de 1718.

(5) Cette lettre est la première dans l'édition de 1718.

(6) C'est le jugement que le baron de Sainte-Croix portoit de cette lettre de Fénelon; et c'est le motif qui l'a porté à l'insérer, en forme d'appendice, à la suite de l'ouvrage de Jennings, *De l'évidence de la religion chrétienne*. (*Paris*, 1797 et 1802, in-12.) L'éditeur a donné pour titre à cet appendice : *Plan d'un traité sur la vérité de la religion chrétienne, par Fénelon*.

(7) Voici les principaux ouvrages de ce genre qui sont venus à notre connoissance :

1° *Méthode courte et facile pour discerner la véritable religion chrétienne d'avec les fausses*, (par le P. Lombard, Jésuite.) *Paris*. 1725, in-12. souvent réimprimée.

2° *Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion*, par le P. Buffier, de la compagnie de Jésus. *Paris*, 1732, in-12. Cet ouvrage, bien supérieur à celui du P. Lombard, pour le plan, la méthode et le choix des preuves, est un des plus utiles qu'on ait publiés, dans le dessein de faciliter aux simples fidèles l'étude des preuves de la religion. Peut-être seroit-il encore plus utile, si l'auteur n'eût rattaché un trop grand nombre de proposi-

La sixième lettre (1) est une confirmation de ce qui a été établi dans la précédente, qu'il y a des moyens à la portée de tous les esprits, pour connoître la vraie religion, quoiqu'il soit difficile et même impossible à notre foible raison d'expliquer clairement la nature de ces moyens.

La septième et dernière lettre (2) est une courte instruction sur la vérité de la religion et sur sa pratique. Fénelon y montre qu'on n'a rien de solide à opposer aux vérités de la religion, qu'on ne les rejette point par conviction, mais par orgueil et par libertinage d'esprit. Il entre ensuite dans le détail d'une vie chrétienne, et des fruits que doit produire une véritable conversion.

Ce qu'il y a peut-être de plus remarquable dans ces lettres, c'est un heureux mélange de profondeur et de clarté, d'onction et de lumière, qui, en éclairant l'esprit, lui fait aimer les vérités les plus contraires aux penchants désordonnés de la nature. Persuadé que la plus grande opposition à la foi n'est pas dans l'esprit, mais dans le cœur de l'homme, Fénelon joint presque toujours le sentiment à la pensée, et tempère la sécheresse de la métaphysique par cette onction touchante qui fléchit naturellement la volonté, à mesure que l'instruction pénètre dans l'esprit.

Ainsi les *Lettres sur la Religion* n'ont-elles pas été moins généralement estimées, que le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*. Voici le jugement qu'en portèrent, à l'époque de leur première publication, les rédacteurs des *Mémoires de Trévoux* : « Tout ce qui reste « de M. de Fénelon, archevêque de Cambrai, « est précieux ; mais l'ouvrage posthume dont « on vient de lire le titre (*Lettres sur la Reli-* « *gion*) est d'un prix singulier. Le sujet of- « froit à l'illustre auteur une matière capable « de faire paroître tout son esprit, aussi pro- « pre à la développer qu'à la pénétrer, assez « sublime pour en égaler la hauteur, assez « perçant pour en sonder la profondeur, as- « sez net, assez facile pour l'éclaircir, pour la « rabaisser même à la portée des esprits ordi- « naires. La *Démonstration de l'existe ce de* « *Dieu*, imprimée plusieurs fois, et traduite « dans presque dans toutes les langues de « l'Europe, avoit déjà montré ce que l'impiété « avoit à craindre de ce grand génie. L'ouvrage « qu'on donne aujourd'hui peut passer pour « une suite de cette admirable *Démonstra-* « *tion* (3). »

On a vu, plus haut, que le P. Lami, Bénédictin, connu par plusieurs ouvrages qui supposent une étude profonde de la philosophie, avoit publié, avec les plus grands éloges, du vivant même de Fénelon, la *Réfutation du système de Spinosa* que nous avons placée à la suite de la troisième lettre.

Pour établir l'importance de la métaphysique, disoit le P. Lami dans la *Préface* de son ouvrage, et pour détromper les lecteurs prévenus contre cette science, « je les renvoie à « l'excellent usage qu'un illustre et savant « prélat en a fait, dans un modèle de *Réfuta-* « *tion de Spin sa*, qu'il a bien voulu me faire « l'honneur de me donner par une de ses let- « tres. C'est là où, assurément, on trouvera « la plus sublime métaphysique, et où l'utilité « de cette science se fera beaucoup mieux sen- « tir, que par tout ce que je pourrois en dire... « Je me flatte que cet illustre prélat ne désa-

tions accessoires aux trois propositions fondamentales auxquelles il réduit, avec Fénelon, tout l'examen des preuves de la religion. Voyez le compte rendu de cet ouvrage dans les *Mémoires de Trévoux*, mai et juin 1732, art. 46 et 49.

3° *Mentor chrétien, ou Catéchisme de Fénelon*, (par l'abbé Legris-Duval.) *Paris*, 1797, *in*-18, plusieurs fois réimprimé. Ce petit ouvrage, rédigé sous la forme agréable de dialogues entre Fénelon et un enfant de douze ans, est un des plus utiles qu'on puisse conseiller aux jeunes gens qui commencent à étudier les preuves de la religion. L'auteur lui-même nous apprend, dans sa *préface*, qu'il doit à Fénelon l'idée et le plan de son ouvrage. Il est à regretter que ses occupations et sa mauvaise santé ne lui aient pas permis de le terminer. Le volume qu'il a publié traite uniquement de l'existence de Dieu et de la religion naturelle. Le second volume devoit offrir les preuves de la religion révélée ; et le troisième, les caractères de la religion catholique. L'auteur n'a laissé pour ces deux derniers volumes que des matériaux imparfaits. Voyez la *Notice hist. sur l'abbé Legris-Duval*, par le card. de Bausset ; à la tête des *Sermons de l'abbé Legris-Duval*, pages 66-70.

4° *Méthode courte et facile pour se convaincre de la vérité de la religion catholique. Paris*, 1822, *in*-12 ; réimprimée en 1824, 1833 et 1840, *in*-18. Ce petit ouvrage est entièrement rédigé sur le plan de la lettre de Fénelon dont nous venons de parler, et dont on a conservé textuellement les principaux développements. Voyez *l'Ami de la Religion*, tome. XXXI, page 145 ; XLII, 384.

5° *La Religion du philosophe*, par le P. Muzzarelli, Jésuite ; traduite de l'italien. *Avignon*, 1827, *in*-12. Cet opuscule fait partie du recueil publié en italien par le même auteur, sous ce titre : *Il buon uso della Logica. Roma*, 1807 ; 10 vol. *in*-12. (Voyez, au sujet de ce recueil, *l'Ami de la Religion*, tome XXX, p. 42 ; XLVI, 16 ; LI, 191.

(1) Cette lettre manque dans l'édition de 1718. Elle a été publiée, pour la première fois, en 1791, dans le tome VII de l'édition *in*-4° des *Œuvres de Fénelon*.

(2) Cette lettre est aussi la dernière de l'édition de 1718.

(3) *Mémoires de Trévoux*. Mars 1718 ; page 364.

« greera pas que je termine mon ouvrage par « cet écrit, que j'en fasse part au public, et que « je me soutienne ainsi par un traité qui auroit « été capable de me faire tomber la plume des « mains, si je l'avois vu avant que d'entre-« prendre cette *Réfutation.* »

Longtemps après la publication de cet ouvrage du P. Lami, et après la mort de l'archevêque de Cambrai, cette *Réfutation du Spinosisme* fut reproduite, avec les mêmes éloges, par l'abbé Lenglet-Dufresnoy, si justement célèbre par l'étendue et la variété de ses connoissances. Voici comment il s'exprimoit, à ce sujet, dans l'*Avertissement* de son ouvrage, intitulé : *Réfutation des erreurs de Spinosa, par M. de Fénelon, le P. Lami, Bénédictin, et le comte de Boulainvilliers.* (*Bruxelles*, 1731, *in*-12.) « Les écrivains que nous donnons « dans ce recueil sont constamment les plus « estimés (qui aient écrit sur cette matière.) « Il ne convient qu'à de grands philosophes « de réfuter les écrits des philosophes. On « connoît quel a été, en ce genre, le caractère « d'esprit de feu M. de Fénelon, archevêque « de Cambrai. Cet illustre prélat n'a pas seu-« lement brillé par une connoissance profonde « des parties les plus solides des belles-lettres; « il s'est encore distingué par une philosophie « exacte et lumineuse, qu'il savoit accorder « avec la théologie et avec la religion. Il trou-« voit même dans la philosophie de quoi nour-« rir sa piété, qui a été éminente dans tous les « états où la Providence l'a placé. Ainsi, je « compte qu'on ne sera pas fâché de revoir ici « ce traité, qui est écrit avec une précision « vraiment philosophique. »

Nous pourrions multiplier beaucoup les témoignages du même genre, en faveur des *Lettres sur la Religion.* Il suffira d'ajouter que, de nos jours encore, on voit ces Lettres citées avec confiance, sur les questions les plus relevées de la philosophie, soit par les auteurs élémentaires, soit par les écrivains qui ont le plus approfondi ces questions difficiles. Nous avons déjà remarqué (1) avec quelle estime le savant évêque de Boulogne citoit, en plusieurs endroits de ses *Instructions pastorales*, les *Lettres sur la Religion*. L'auteur même de la *Philosophie de Lyon*, qui appartenoit, comme on sait, à un parti peu porté à louer Fénelon, lui rend justice sur ce point, et cite plusieurs fois ses *Lettres sur la Religion* et son *Traité de l'existence de Dieu*, avec autant de confiance que les ouvrages de Bossuet lui-même, sur les questions les plus relevées de la métaphysique (2).

La première édition des *Lettres sur la Religion* parut en 1718, par les soins du marquis de Fénelon, qui la dédia au duc d'Orléans, régent du royaume. (*Paris*, *in*-12.) Elle fut reproduite en 1731, dans les *OEuvres philosophiques* de l'archevêque de Cambrai, imprimées à Amsterdam. (2 vol. *in*-12.) Ces deux éditions ne renferment que cinq lettres, qui sont les 1re, 2e, 4e, 5e et 7e de l'*édition de Versailles*, publiée en 1820. A ces cinq lettres, le P. de Querbeuf, dans le tome VII de l'édition *in*-4° des *OEuvres de Fénelon*, publié en 1791, en ajouta deux autres (la 3e et la 6e de l'*édition de Versailles*), avec l'extrait de la lettre au P. Lami contre le système de Spinosa. Le même éditeur disposa toutes les lettres dans un nouvel ordre, que nous n'avons pas cru devoir conserver dans l'*édition de Versailles.* Il nous a paru plus naturel de mettre à la tête des autres celles qui sont employées à établir les vérités fondamentales de la religion, et de renvoyer à la fin celles qui supposent ces vérités déjà établies.

La *préface* et la *dédicace* de l'édition de 1718 nous apprennent que quelques-unes de ces lettres furent adressées, en 1713, au duc d'Orléans, depuis régent du royaume, qui avoit témoigné à Fénelon ses doutes sur les principaux dogmes de la religion. Mais, ni cette édition, ni aucune autre que nous connoissions avant celle de Versailles, ne marque en détail quelles sont les lettres qui furent adressées à ce prince. Le cardinal de Bausset lui-même, dans l'*Histoire de Fénelon*, se contente de citer quelques fragments de la seconde lettre, comme appartenant à cette correspondance, sans examiner les fondements de cette supposition (3). Nous croyons avoir établi solidement, dans la *préface* de l'édition de Versailles, que les trois premières lettres de notre collection appartiennent à la correspondance de Fénelon avec le duc d'Orléans (4). De nouvelles recherches nous ont confirmé dans notre sentiment à cet égard; voici en peu de

(1) Voyez plus haut, page 6, note 2.

(2) *Philosoph. Lugd. Metaphys. gener.*, cap. 4. *Metaphys. special* cap. 1; *argumenta metaph. pro existentia Dei : et alibi passim.*

(3) *Histoire de Fénelon*, tome IV, liv. VIII, n. 8.

(4) *OEuvres de Fénelon*, tome Ier; *avertissement* page 27.

mots les raisons qui nous semblent propres à l'établir.

D'abord on ne peut guère douter que la première lettre de Fénelon au duc d'Orléans ne soit la troisième de notre collection (1). Fénelon y donne le titre de *Monseigneur* à la personne à laquelle il écrit; et il dit expressément, en finissant, que cette lettre est la première qu'il adresse à cet illustre personnage, sur les graves questions qui en sont l'objet. Il annonce en même temps que cette première lettre sera suivie d'une seconde, sur la divinité de la religion chrétienne, et d'une troisième, sur l'autorité de l'église catholique. Il y a lieu de craindre que ces deux dernières ne soient perdues, puisque parmi toutes celles qui nous restent de Fénelon, on n'en trouve aucune qui réponde au plan qu'il avoit annoncé. Toutefois il nous paroît plus vraisemblable qu'il fut obligé d'abandonner ce plan, pour répondre aux difficultés que le prince lui proposa depuis sur les dogmes fondamentaux de la religion, qui sont la matière des deux premières lettres de notre collection.

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il est du moins certain que la seconde lettre de notre édition (2) étoit adressée au duc d'Orléans. Ce second point est clairement établi par le témoignage du marquis de Fénelon. Dans le *Catalogue des ouvrages imprimés* de l'archevêque de Cambrai, joint en 1734 à l'édition *in*-4° du *Télémaque*, et réimprimé à Londres en 1747, à la suite de l'édition *in*-12 de l'*Examen de conscience pour un Roi*, le marquis de Fénelon dit expressément, dans ce *Catalogue*, que la *Lettre sur le culte, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre*, étoit écrite au duc d'Orléans, dont les questions sont placées en tête de cette lettre.

Enfin on ne peut douter que la première lettre de l'*édition de Versailles* (3) n'appartienne aussi à cette correspondance. Car, d'un côté, il est certain, par la *préface* et la *dédicace* de l'édition de 1718, que cette édition renfermoit plusieurs lettres de Fénelon au duc d'Orléans. D'un autre côté, parmi les cinq lettres que renfermoit cette édition, la seconde et la troisième (qui répondent à la première et à la seconde de notre collection) sont les seules qui puissent avoir fait partie de cette correspondance, comme on peut s'en convaincre par la lecture des trois autres (les 4e, 5e et 7e de l'*édition de Versailles*), dont l'objet et les développements sont tout à fait étrangers au but de cette correspondance.

On pourroit opposer à notre sentiment, que, d'après toutes les éditions antérieures à celle de Versailles, Fénelon ne donne que le titre de *Monsieur* à la personne à laquelle sont adressées les deux premières lettres de cette dernière édition. Mais cette difficulté paroîtra bien foible, si l'on fait attention que ce titre, qu'on lit en effet dans toutes les anciennes éditions, peut très-bien être une explication fautive de la lettre *M.* qui se trouvoit dans quelques anciens manuscrits. On peut même conjecturer, avec beaucoup de vraisemblance, que les premiers éditeurs de ces deux lettres y ont substitué à dessein le titre de *Monsieur* à celui de *Monseigneur*, pour ne pas faire connoître qu'elles étoient adressées au duc d'Orléans, dont elles eussent mis au grand jour l'esprit irréligieux, ou du moins la honteuse incertitude sur les principes fondamentaux de la religion et de l'ordre social. La substitution que nous faisons du titre de *Monseigneur* à celui de *Monsieur*, dans les deux lettres dont il s'agit, est d'autant plus nécessaire, qu'autrement il faudroit dire, contre le témoignage formel de l'édition de 1718, que cette édition ne renferme aucune lettre de Fénelon au duc d'Orléans, les trois autres ne pouvant faire partie de cette correspondance, comme nous l'avons déjà remarqué, et le titre de *Monseigneur* ne s'y trouvant pas plus que dans les deux premières.

SECTION II.

Ouvrages théologiques sur divers sujets (4).

Le mérite des écrits théologiques de Fénelon n'a pas été aussi généralement reconnu que celui de ses écrits philosophiques; et il faut avouer qu'il existe, dans le monde, un préjugé assez commun contre l'importance et l'utilité des premiers.

Il est aisé de rendre raison de ce préjugé,

(1) Nous avons déjà remarqué que cette lettre manque dans l'édition de 1718.

(2) Cette lettre est aussi la seconde dans l'édition de 1718.

(3) Cette lettre est la troisième dans l'édition de 1718.

(4) Ces écrits remplissent les tomes II et III de *l'édition de Versailles*. On les trouve dans le tome Ier de l'édition in-8° de 1842.

principalement répandu parmi les personnes étrangères aux études théologiques, et parmi des hommes intéressés à diminuer, sur ce point, l'autorité de Fénelon. D'un côté, la haute réputation et le mérite incontestable de ses écrits littéraires, les grâces inimitables de son style, les ingénieuses et brillantes fictions de son imagination, disposent naturellement un grand nombre de personnes à n'envisager ses écrits que sous le rapport de l'élocution et du style, à considérer la littérature comme son élément naturel; à se persuader même qu'on auroit tort de vouloir associer, dans un seul auteur, deux genres de mérite aussi différents, et en quelque sorte aussi opposés, que ceux de profond théologien et de littérateur accompli. D'un autre côté, les fâcheuses contestations dans lesquelles Fénelon se trouva engagé avec Bossuet, c'est-à-dire, avec le théologien par excellence de l'Église Gallicane à cette époque, l'issue de ces tristes démêlés, la victoire éclatante que l'évêque de Meaux eut la gloire de remporter sur l'archevêque de Cambrai, semblent éloigner de plus en plus l'idée d'assigner à celui-ci un rang distingué parmi les théologiens. Ajoutons que ce préjugé, qui semble, au premier abord, si légitime, a été de plus en plus accrédité dans le monde par le langage des novateurs dont Fénelon a combattu les erreurs avec tant de succès et de persévérance, et qui, pour éluder la force de ses raisons, n'ont manqué aucune occasion de le représenter comme un théologien superficiel, *comme un auteur sans conséquence, à qui il étoit permis de tout écrire*, sur les matières de théologie, *sans que personne se mît en devoir de lui répondre* (1).

Ces reproches ont été reproduits de nos jours par un auteur que ses opinions théologiques devoient naturellement porter à juger l'archevêque de Cambrai avec beaucoup de sévérité. Dans un long parallèle de ce prélat avec Bossuet, cet auteur avance avec confiance que Fénelon « n'étoit nullement théologien; « qu'on ne peut établir, sous ce rapport, au-« cune comparaison avec Bossuet et Fénelon, « enfin que la théologie de ce dernier ne peut, « en aucune manière, soutenir le parallèle « avec celle du premier (2). »

Il importe assurément de savoir ce qu'il faut penser de ces reproches si injurieux à la mémoire de Fénelon. Mais il importe surtout de maintenir l'autorité de ce grand prélat contre les novateurs, qui ne l'ont ainsi rabaissé, selon la remarque de son dernier historien (3), que parce qu'ils reconnoissoient en lui un de leurs plus redoutables adversaires.

Un coup d'œil rapide sur ses écrits théologiques, et particulièrement sur ceux qui paroissent avoir offert plus de matière à la critique, suffira pour prémunir un esprit droit et impartial contre d'injustes préjugés. Sans doute, la haute admiration due aux talents et au génie de l'archevêque de Cambrai ne doit pas nous faire dissimuler ses erreurs même les plus excusables, et les justes reproches qu'on a pu faire à quelques-uns de ses écrits. Mais l'exemple des plus célèbres théologiens, même parmi les Pères de l'Église, montre assez que les auteurs les plus parfaits, en ce genre comme dans tous les autres, ne sont pas ordinairement à l'abri de tout reproche, et que leurs défauts, quelque réels qu'ils soient, ne sont pas incompatibles avec un mérite éminent et incontestable (4).

(1) Voyez la *Table des Nouvelles ecclésiastiques*, art. *Fénelon*. — *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. du dix-huitième siècle*, tome IV, page 61. — *Histoire de Fénelon*, tome III, page 382. — Ci-après, *section 4*, n. 11 et 13.

(2) Tabaraud, *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon. Paris*, 1822, *in-8°*. Voyez surtout le chapitre IV de cet ouvrage. Pour établir ces assertions, l'auteur compare la doctrine des deux prélats sur quatre points principaux, où il croit les trouver en opposition, savoir: la *Controverse du Quiétisme*, celle du *Jansénisme*, la célèbre *Déclaration du clergé de France en 1682* enfin la *lecture de l'Écriture-Sainte en langue vulgaire*. Dans le développement de ces quatre points, l'auteur exagère visiblement l'opposition des deux prélats, et la supériorité de l'évêque de Meaux sur l'archevêque de Cambrai. Nous croyons même que, sur quelques-unes des questions relatives à ces différentes controverses, la supériorité de Bossuet n'est pas à l'abri de toute contestation; et que Fénelon, loin de redouter ce parallèle, y trouveroit de nouveaux titres de gloire. Voyez, sur le 1er et le 2e points de ce parallèle, la 2e et la 3e partie de cette *Histoire littéraire*; sur le 3e point, voyez l'article 2e de la 4e partie; enfin sur le 4e point, voyez le n. 7 de cette seconde section.

(3) *Histoire de Fénelon*, liv. VI, n. 2. Tome III, p. 382.

(4) Tous les théologiens catholiques s'accordent à reconnoître que *l'enseignement unanime des Pères de l'Église sur le dogme* est une règle de foi infaillible. Mais ils observent en même temps qu'on ne doit pas adopter aveuglément les *opinions particulières* de quelques Pères contre l'enseignement commun de tous les autres. Il est certain en effet que, parmi les Pères de l'Église, il s'en trouve quelques-uns, tels qu'Origène et Tertullien, dont les ouvrages ne sont pas entièrement exempts d'erreurs. On doit même reconnoître en général, comme Bossuet le remarque d'après saint Augustin, « qu'avant la naissance des hérésies, il

Trois qualités principales doivent concourir pour former un habile théologien, et pour imprimer à ses écrits ce caractère de perfection qui distingue les auteurs les plus célèbres en ce genre. Il doit 1° être doué d'une grande *pénétration d'esprit*, qui le mette en état d'entrer dans le fond des questions les plus épineuses, pour y démêler facilement le vrai d'avec le faux, et poursuivre les novateurs jusque dans les obscurités de la métaphysique où ils aiment souvent à se retrancher. A ce premier caractère il doit joindre une grande *connoissance de l'antiquité*, qui en mette, pour ainsi dire, tous les trésors à sa disposition, et qui lui donne la facilité d'établir et de défendre la doctrine de l'Église par le témoignage décisif de la tradition. Enfin, le succès de ces deux premières qualités, qui constituent, pour ainsi dire, le fond de la science théologique, sera encore plus assuré, si l'on y joint cette *élocution claire, facile et abondante*, qui fournit le moyen de mettre la vérité dans tout son jour, de la présenter sous les divers points de vue propres à la rendre sensible ; de la dépouiller même, s'il le faut, de tout appareil scientifique, pour la rendre accessible aux esprits les plus ordinaires, et les moins capables de discussion. On conviendra, sans doute, qu'un auteur qui réuniroit à un très-haut degré ces trois qualités mériteroit une place distinguée parmi les théologiens ; et il est hors de doute que c'est principalement au rare concours de ces qualités que le grand évêque de Meaux doit la haute réputation et la supériorité marquée dont il jouit entre les théologiens de son siècle. Or, nous ne craignons pas d'avancer que très-peu d'auteurs ont possédé, dans un aussi haut degré que l'archevêque de Cambrai, les trois qualités dont nous venons de parler ; et que, si le mérite de Bossuet, sous ce triple rapport, est incontestable, celui de Fénelon peut, à juste titre, lui être comparé.

I. Et d'abord, s'il est question du mérite de Fénelon comme *métaphysicien*, il est clairement établi, par les observations que nous avons présentées dans la section précédente, sur ses *écrits philosophiques*. Les témoignages honorables qui lui ont été rendus, sur ce point, non-seulement par ses amis et ses admirateurs, mais par des hommes d'ailleurs peu portés à le louer, et très-peu favorables à quelques-unes de ses opinions, ne permettent pas de lui refuser cette rare pénétration d'esprit, qui fait incontestablement le principal caractère d'un profond théologien, et à laquelle les plus célèbres auteurs, en ce genre, ont été redevables de leurs succès. A l'appui des témoignages que nous avons déjà cités sur ce sujet, nous pouvons indiquer ici les écrits de Fénelon sur les controverses du Quiétisme et du Jansénisme. L'*analyse raisonnée* que nous donnerons plus bas de ces deux controverses (1), et particulièrement des longues discussions que la première occasionna entre l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai, *sur la nature de la charité* (2), montrera de plus en plus avec quelle force et quel avantage Fénelon savoit employer les ressources de la métaphysique, pour approfondir les questions les plus épineuses.

II. S'il est question, en second lieu, de la *connoissance de l'antiquité*, si nécessaire à un théologien pour établir et défendre les dogmes de la foi, il est certain que Fénelon a possédé cette connoissance dans un très-haut degré, et que, si la plupart de ses écrits littéraires supposent un auteur familiarisé avec les chefs-d'œuvre de l'antiquité profane, ses écrits théologiques ne le montrent pas moins profondément versé dans la connoissance des monuments de l'antiquité chrétienne. Pour établir cette assertion, il suffit d'indiquer en peu de mots ceux de ses écrits, qui, à raison de leur objet, et de la manière dont l'illustre auteur l'envisage, supposent une étude plus approfondie de la tradition.

Ce qu'il y a peut-être ici de plus remarquable, ce sont les connoissances étendues, en ce genre, que Fénelon avoit déjà acquises à l'époque où il composa ses premiers écrits théologiques, c'est-à-dire, à un âge où ses talents et son érudition n'avoient encore pu acquérir

« ne faut pas exiger des Pères la même précaution dans leurs « expressions, que si les matières avoient déjà été agitées ; « *parce que la question n'étant point émue, et les hérétiques ne leur faisant pas les mêmes difficultés, ils* « *croyoient qu'on les entendroit dans un bon sens, et* « *ils parloient avec plus de sécurité.* » *Défense de la Trad. et des SS. Pères* ; liv. VI, c. 1. — Voyez aussi le *Traité de la lecture des Pères de l'Église*, par le P. d'Argonne. Paris, 1702, in-12 ; 1re partie, ch. 7. — *Apologie de la morale des Pères de l'Église*, par D. Ceillier *Discours préliminaire*.

(1) Voyez la 2e et la 3e partie de cette *Hist. littéraire*. Voyez aussi l'*Histoire de Fénelon*, tome III, liv. VI, n. 3.

(2) Voyez la 2e partie de cette *Histoire littéraire*, article 3, § 1er.

tout leur développement. L'usage qu'il fait de la tradition pour attaquer le système de Malebranche *sur la nature et la grâce* (1), et pour montrer aux pasteurs de l'église réformée l'illégitimité, ou plutôt la nullité de leur mission (2), prouvent incontestablement que Fénelon, dans un âge où son goût pour la littérature, joint aux qualités brillantes de son imagination, devoit naturellement le détourner des études sérieuses, s'étoit déjà livré avec ardeur et avec succès, à l'étude de la tradition.

Mais c'est principalement dans ses écrits sur les controverses du Quiétisme et du Jansénisme qu'on trouve des preuves irrécusables de son érudition théologique.

Pour ce qui regarde la première de ces controverses, il est certain que Fénelon y montra, de l'aveu de ses adversaires, une connoissance approfondie de l'antiquité, sur les matières qui étoient alors en discussion (3). On peut, sans doute, contester la vérité de quelques-unes des opinions qu'il croyoit pouvoir établir par cette voie; on doit même tenir pour certain, comme lui-même l'a depuis solennellement reconnu, que, malgré la pureté de ses intentions et de ses sentiments intérieurs, le sens propre et naturel de ses expressions étoit inexact sur plusieurs points, et contraire à la véritable doctrine de la tradition. Mais il n'est pas moins vrai que ses adversaires eux-mêmes rendirent constamment justice à l'étendue de ses connoissances en cette matière, et en profitèrent même pour réformer leurs opinions particulières sur plusieurs points d'une très-haute importance. « Fénelon a écrit depuis, dit le cardinal de « Bausset (4), et Bossuet ne l'a point contesté, « que ce prélat convint, au commencement « des conférences, qu'il n'avoit jamais lu, ni « saint François de Sales, ni le bienheureux « Jean de la Croix, ni la plupart des auteurs « mystiques, et qu'il voulut que Fénelon lui « en donnât des recueils. Il fit, en consé« quence, des extraits de saint Clément d'A« lexandrie, de saint Grégoire de Nazianze, de « Cassien, et du *Trésor ascétique*, pour mon« trer que les anciens n'avoient pas moins « exagéré que les mystiques des derniers « siècles; qu'il ne falloit prendre en rigueur « ni les uns ni les autres; qu'on en rabattît « tout ce qu'on voudroit, et qu'il en resteroit « encore plus qu'il n'en falloit pour contenter « les vrais mystiques ennemis de l'illusion. » Sans doute, les extraits que Fénelon fournit alors à Bossuet, et les nombreux témoignages de la tradition qu'il lui opposa dans le cours de cette controverse (5), ne ramenèrent jamais l'évêque de Meaux à une entière conformité de sentiments avec l'archevêque de Cambrai; mais ils obligèrent du moins Bossuet à modifier beaucoup ses premiers sentiments, principalement sur la *nature de la charité*, comme nous aurons occasion de le montrer dans la suite de cet ouvrage (6).

La controverse du Jansénisme offrit encore à Fénelon une occasion naturelle de faire usage de son érudition sur les matières ecclésiastiques. La distinction du *fait* et du *droit* tant de fois condamnée par le saint-siége et par l'Église universelle, ayant été renouvelée de la manière la plus scandaleuse, en 1702, par la publication du *Cas de conscience*, il devenoit de plus en plus nécessaire d'établir clairement l'infaillibilité de l'Église sur le *fait* comme sur le *droit*, et de l'établir surtout par la doctrine constante de la tradition, que les novateurs ne cessoient d'invoquer à l'appui de leurs opinions. Bossuet lui-même, frappé de cette nécessité, s'appliqua, comme on sait, vers la fin de sa vie, à préparer un grand ouvrage, dans lequel cette matière importante devoit être approfondie. Mais on sait aussi que nous ne possédons aujourd'hui qu'un résumé fort incomplet de cet ouvrage, grâce à l'esprit de parti, qui a jugé à propos de détruire ce précieux monument du zèle de Bossuet contre les nouvelles doctrines (7). L'em-

(1) *Réfutation du système de Malebranche*. Voyez ci-après le n. 5 de cette 2e section.

(2) *Traité du ministère des pasteurs*; ch. 9 et suiv. ci-après, n. 1.

(3) *Histoire de Fénelon*, liv. II, n. 20; tome I, page 311. — *OEuvres de Fénelon*, tome IV, pages viij et xj, etc.

(4) *Histoire de Fénelon*, liv. II, n. 20, page 311. Voyez aussi les *Remarques* de Bossuet *sur la Réponse à la Relation*, art. 7, tome XXX des *OEuvres*, page 89, etc. Bossuet convient en cet endroit, qu'avant les conférences d'Issy, il n'avoit guère lu le *Traité de l'amour de Dieu* par saint François de Sales, ni les ouvrages de saint Jean de la Croix, ni la plupart des autres que Fénelon lui avoit cités. Il ajoute cependant qu'il avoit lu sainte Thérèse, ainsi que les *Lettres* et les *Entretiens* de saint François de Sales.

(5) Voyez en particulier les ouvrages indiqués ci-après dans la 3e section, nos 10, 23, 30.

(6) Voyez la 2e partie de cette *Histoire littéraire*, article 3, § 1er.

(7) *Hist. de Bossuet*, liv. XIII, n. 3.

pressement des novateurs à supprimer cet ouvrage, n'a servi qu'à donner plus de prix aux travaux de Fénelon sur cette matière. Le principal objet qu'il se propose, dans ses nombreux écrits contre le Jansénisme, est d'établir l'*infaillibilité de l'Église sur les faits dogmatiques*, et de l'établir surtout par la pratique constante de l'Église (1). Il suffit de parcourir ces écrits, pour se convaincre que tous les faits importants de la tradition, sur ce point, y sont exposés et discutés avec autant de force que de sagacité. Tout ce que les Pères de l'Église, les conciles et les théologiens offrent de plus remarquable sur cette matière, depuis les temps apostoliques jusqu'à l'époque où Fénelon écrivoit, se trouve rassemblé dans cette partie de ses *Œuvres*, et surtout dans sa troisième *Instruction pastorale sur le Cas de conscience*, qui offre, à elle seule, un tableau des plus complets qu'on puisse désirer en ce genre. Nous ne craignons pas de dire que cette matière est non-seulement approfondie, mais en quelque sorte épuisée dans les écrits de Fénelon.

III. Quant au mérite de ses écrits théologiques, *sous le rapport de l'élocution et du style*, sa réputation, à cet égard, est si bien établie, que ses adversaires eux-mêmes n'ont jamais songé à la contester. Fénelon est généralement regardé comme un des auteurs qui ont possédé au plus haut degré le talent de s'exprimer avec grâce et avec clarté sur les sujets les plus relevés, et de mettre à la portée du commun des lecteurs les discussions les plus subtiles et les plus épineuses. On peut dire, en effet, qu'un des caractères distinctifs de ses écrits théologiques est la réunion si rare et si difficile de l'agrément à la solidité, et des grâces de l'élocution à la logique la plus pressante. Rien ne seroit plus facile que de multiplier les citations à l'appui de cette assertion. Il suffit d'indiquer, à ce sujet, le *Traité de l'existence de Dieu*, les *Lettres sur la Religion* et *sur l'autorité de l'Église*, le *Traité du ministère des pasteurs*, la *Lettre sur l'Ordonnance du cardinal de Noailles, du 22 février* 1703, et l'*Instruction pastorale en forme de dialogues sur le système de Jansénius*. Pour peu qu'on lise attentivement ces ouvrages, et surtout les deux derniers, on y trouvera, pour ainsi dire, à chaque page, de nouvelles preuves du talent extraordinaire de Fénelon pour instruire son lecteur en l'amusant, et pour répandre de l'intérêt sur les discussions qui en paroissent le moins susceptibles.

On a vu plus haut les témoignages que lui ont rendus, à cet égard, plusieurs écrivains distingués par leurs connoissances théologiques (2). On peut y ajouter le témoignage de Bossuet lui-même, qui, dans le temps où il avoit besoin de toutes les ressources de sa doctrine et de son éloquence pour combattre les opinions de l'archevêque de Cambrai, ne faisoit pas difficulté de reconnoître que ses écrits *ramenoient les graces des Lettres Provinciales, et divertissoient la ville et la cour*, en traitant les questions les plus subtiles de la théologie (3).

Mais, ce ne sont pas seulement des théologiens de profession, qui ont reconnu dans l'archevêque de Cambrai ce talent extraordinaire pour répandre l'agrément et la clarté sur les matières les plus abstraites. Le même témoignage lui a été rendu par des hommes de lettres, que leurs habitudes et leur goût naturel sembloient éloigner des graves discussions de la théologie, mais que les écrits de Fénelon réconcilioient, pour ainsi dire, avec ces études austères. Nous ne répéterons pas ici le témoignage de M. de Boze, que nous avons cité ailleurs sur ce sujet (4); mais nous y ajouterons celui de deux autres académiciens, qui ne s'expriment pas là-dessus d'une manière ni moins forte ni moins précise.

Houdard de La Motte, après avoir lu, avec le plus grand intérêt, l'*Instruction pastorale en forme de dialogues* sur la controverse du Jansénisme, écrivoit à Fénelon, que *jamais matière ne lui avoit paru mieux éclaircie*; et il entroit, à cette occasion, dans un détail qui montre en effet avec quelle facilité l'ouvrage de Fénelon lui avoit fait pénétrer des questions épineuses qui lui étoient auparavant si peu familières (5). Le témoignage de La Harpe, sur le *Traité de l'existence de Dieu*, n'est pas moins remarquable. « On trouve, « dans ce *Traité*, dit-il (6), le mérite le plus « rare et le plus précieux, celui de joindre

(1) Voyez la *quatrième section* de ce premier article.

(2) Voyez les témoignages que nous avons cités dans la section précédente, à l'occasion du *Traité de l'existence de Dieu* et des *Lettres sur la Religion*.

(3) *Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai* : conclusion. *OEuvres de Bossuet*, tome XXIX, page 88.

(4) Voyez le préambule de cette *première partie*, p. 2.

(5) *Hist. de Fénelon*, liv. VI, n. 2.

(6) La Harpe, *Eloge de Fénelon*.

« naturellement, et par une sorte d'effusion « spontanée, le sentiment à la pensée, même « en traitant des sujets qui exigent toute la « rigueur du raisonnement; et c'est l'attribut « distinctif de la philosophie de Fénelon; « c'est ce qui répand sur cet ouvrage une « éloquence si affectueuse et si persuasive. »

Toutes ces observations seront mises dans un nouveau jour par l'analyse que nous allons donner des écrits théologiques de Fénelon.

* I. *Traité du ministère des Pasteurs* (1).

Le ministère important dont Fénelon fut chargé dès les premières années de sa carrière sacerdotale, le mit, pour ainsi dire, dans la nécessité d'étudier à fond la question qui fait la matière de ce *Traité*. M. de Harlai, alors archevêque de Paris, instruit de ses talents et de ses succès dans l'art difficile de la direction des âmes, le nomma, en 1678, supérieur des *nouvelles Catholiques*, c'est-à-dire d'une communauté de dames pieuses et éclairées, dont l'objet étoit d'affermir les personnes de leur sexe converties à la foi catholique, et d'instruire celles qui paroissoient disposées à quitter la Réforme (2). Obligé, par la nature même de son emploi, à faire une étude particulière des matières de controverse, Fénelon remarqua bientôt que toute la dispute entre les Catholiques et les Protestants, surtout lorsqu'il s'agit de l'instruction des simples, se réduit à la question de l'autorité de l'Église; qu'il suffit par conséquent, pour renverser tout l'édifice de la Réforme, de montrer la société des Protestants absolument privée de cette autorité qui doit exister dans la véritable Église, et qui se trouve incontestablement dans l'Église Romaine. Déjà Bossuet avoit établi, d'une manière décisive, dans plusieurs de ses ouvrages, ce point fondamental de la doctrine catholique, et l'avoit mis à l'abri de toutes les chicanes des ministres; mais il avoit principalement écrit pour les savants et pour les théologiens. Fénelon entreprit de mettre la même doctrine à la portée des simples, en la dépouillant de tout appareil scientifique, et l'appuyant uniquement sur des raisonnements accessibles aux esprits les moins cultivés.

Après avoir montré, dans le premier chapitre de son *Traité*, l'importance de la question qu'il se propose d'examiner, il prouve que les pasteurs de la Réforme n'ont aucune autorité pour conduire et enseigner les fidèles. En effet, d'où leur viendroit cette autorité? Seroit-ce de la mission du peuple? Mais il est prouvé, par la raison et par les témoignages les plus décisifs de l'Écriture, que le peuple n'a aucun droit de donner la mission aux pasteurs: c'est ce que l'auteur établit dans les premiers chapitres de son ouvrage. Dans le huitième et le neuvième, il montre qu'en supposant même les pasteurs de l'Église réformée légitimement choisis et envoyés par le peuple, ils manqueroient encore d'une qualité essentielle au véritable ministère; l'Écriture et la tradition constante de l'Église nous obligeant à regarder comme telle la cérémonie de l'ordination, que les Protestants ont abolie. Le chapitre dixième et les suivants donnent la solution de quelques difficultés tirées de l'Écriture et de la tradition. Fénelon y réfute ses adversaires avec beaucoup de force et de solidité, mais toujours sans dédain, sans aigreur, sans s'écarter jamais de cet esprit de douceur et de modération qui convient si bien aux défenseurs de la vérité. Le dernier chapitre est une analyse du *Traité*, fortifiée par de nouvelles considérations: la logique pressante de l'auteur y est merveilleusement secondée par ce langage du cœur, qui est un des caractères distinctifs de tous les ouvrages sortis de sa plume.

Tel est l'objet de cet ouvrage, composé d'abord pour l'instruction des *nouvelles Catholiques*, mais dont Fénelon se servit heureusement pour la conversion des Protestants, pendant les missions qu'il fit en Poitou, par ordre du Roi, en 1686. Ce fut au retour de ces missions, c'est-à-dire en 1688, qu'il céda au vœu de ses amis en laissant imprimer ce *Traité* avec celui *de l'Éducation des Filles*, dont nous parlerons dans le second article de cette première partie (n° 1). Il est remarquable que ces deux ouvrages, composés d'abord pour l'instruction d'un petit nombre de personnes, et sans aucune intention de les rendre publics, furent le principe de cette haute réputation qui sembla, peu de temps après, appeler Fénelon à l'importante fonc-

(1) *Histoire de Fénelon*, liv. I, n. 24.

(2) Cette communauté avoit été instituée, en 1634, par J. F. de Gondi, premier archevêque de Paris, et approuvée par une bulle du pape Urbain VIII. Le maréchal de Turenne, après avoir abjuré le calvinisme, accorda une protection particulière à cet institut, et lui obtint même, par son crédit, la protection du Roi.

tion de précepteur des petits-fils de Louis XIV.

* II. *Lettres sur l'autorité de l'Église.*

Les cinq premières sont adressées à une personne, qui, dans le dessein de quitter la Réforme et de rentrer dans le sein de l'Église catholique, avoit eu recours à l'archevêque de Cambrai pour lui exposer ses difficultés, et obtenir les instructions dont elle avoit besoin. Fénelon lui démontre la nécessité d'une autorité visible pour conserver le dépôt de la doctrine révélée, et pour terminer les différends qui peuvent s'élever, à ce sujet, dans le sein de l'Église. Persuadé que la plupart des hérésies prennent leur source dans l'orgueil et la curiosité de l'esprit, souvent aussi dans un zèle pharisaïque pour la réforme des abus, il en conclut que le plus sûr moyen d'éviter l'erreur, c'est de prier, de se défier de ses propres lumières, de songer beaucoup plus à se réformer soi-même qu'à réformer l'Église. Dans la quatrième et la cinquième lettre, il joint à l'instruction les plus touchantes exhortations, pour fortifier la personne à qui il écrit, au milieu des combats violents qu'elle avoit à soutenir, en sacrifiant à Dieu ses anciens préjugés et les plus tendres affections de la nature. Ces exhortations ne furent pas inutiles : la personne à qui elles étoient adressées se convertit effectivement, et signa l'acte d'abjuration qui fut dressé par Fénelon lui-même, et qu'on lit à la suite de la cinquième lettre. Ces différentes pièces réunies parurent pour la première fois en 1719, à la fin des *Lettres spirituelles*. On les retrouve dans quelques éditions postérieures des *OEuvres spirituelles*.

L'acte d'abjuration est suivi de trois autres lettres sur le même sujet, adressées également à un Protestant qui étoit en voie de conversion. La seconde seule se trouve à la fin des *OEuvres spirituelles* publiées en 1718, et dans la plupart des éditions postérieures : les deux autres parurent pour la première fois dans l'édition du P. Querbeuf. On voit, par la seconde, que celui à qui elles sont écrites éprouvoit déjà un grand attrait pour l'oraison, et beaucoup de goût pour les écrits de saint François de Sales. Fénelon le prémunit contre l'illusion alors si commune parmi les Protestants, et qui les portoit à prendre leurs vues particulières pour des lumières surnaturelles : il l'exhorte à combattre cette illusion en suivant la voie de la pure foi, qui est celle de l'humilité et de la défiance de soi-même. La dernière de ces lettres est remarquable en ce que Fénelon y profite adroitement des aveux de plusieurs Protestants, ainsi que de celui auquel il écrit, pour établir, d'une manière décisive, l'infaillibilité de l'Église, sa perpétuelle visibilité, et la nécessité d'être en communion avec elle. Ces trois dernières lettres sont placées à la tête des autres dans l'édition du P. de Querbeuf Nous avons cru devoir changer cet ordre dans l'*édition de Versailles*, parce que les cinq premières, jointes à l'acte d'abjuration qui en fut la suite, offrent un corps de doctrine plus complet sur la question dont il s'agit.

Le rédacteur de *l'Ami de la Religion*, rendant compte de ces *Lettres* (1), conjecture qu'elles ont été adressées au chevalier de Ramsay, qui fut depuis ramené à la religion catholique par ses entretiens avec Fénelon. Cette conjecture lui semble fondée sur la date d'une de ces lettres (2), qui est de 1708, et sur les conseils que Fénelon y donne contre les illusions de la fausse spiritualité que le chevalier avoit pu prendre dans ses entretiens avec le ministre Poiret. Cette conjecture nous semble peu fondée : 1° parce qu'il y a tout lieu de croire qu'en 1708, Ramsay n'étoit point encore entré en correspondance avec Fénelon (3) ; 2° parce que les lettres dont il s'agit supposent, dans la personne à qui elles sont adressées, des dispositions tout à fait différentes de celles dans lesquelles se trouvoit alors le chevalier de Ramsay. D'après l'exposé qu'il en fait lui-même (4), on voit qu'avant d'arriver à Cambrai, il étoit, par rapport à la religion, dans un état de doute et d'indifférence difficile à concilier avec les heureuses dispositions que Fénelon suppose dans la personne à laquelle sont adressées toutes ces *Lettres sur l'autorité de l'Église*.

* III. *Entretiens de Fénelon et de M. de Ramsay sur la vérité de la religion* (5).

Ces *Entretiens* sont tirés de l'*Histoire de la*

(1) *L'Ami de la Religion*, tome XXV, page 384.
(2) La 6e de l'*édition de Versailles*.
(3) *Hist. de Fénelon*, tome III, liv. IV, n. 37.
(4) *Hist. de Fénelon*, *ibid.* — Voyez aussi les *Entretiens de Fénelon et de M. de Ramsay*, dont nous allons parler sous le numéro suivant.
(5) *Hist. de Fénelon*, liv. IV, n. 37.

vie et des ouvrages de Fénelon, publiée pour la première fois en 1733, par le chevalier de Ramsay. (*Bruxelles*, *in*-12.) On y trouve un résumé aussi solide qu'intéressant des preuves fondamentales de la religion chrétienne et de la foi catholique, développées dans plusieurs écrits de Fénelon, et principalement dans ceux dont nous avons parlé jusqu'ici.

Quoique ces *Entretiens* n'aient pas été rédigés par Fénelon lui-même, mais par le chevalier de Ramsay, nous avons cru qu'on les verroit avec plaisir dans la collection de ses œuvres, à la suite des écrits dont ils sont, pour ainsi dire, l'abrégé. On aime à entendre l'illustre prélat, résumant et développant de vive voix les principes répandus dans ses divers écrits sur la vérité de la religion, ramenant insensiblement son disciple, de l'indépendance la plus absolue, et du tolérantisme le plus outré, à cette humble soumission que l'Eglise catholique exige de tous ses enfants.

* IV. *Dissertatio de summi Pontificis auctoritate.*

Fénelon lui-même nous apprend, au commencement de cette *Dissertation*, qu'il composa pour satisfaire une personne qui désiroit connoître son opinion sur l'autorité du souverain Pontife, et spécialement sur les questions qui font la matière des quatre articles de la célèbre Déclaration de 1682. Un autre passage de la même *Dissertation* (au commencement du chapitre VII) suppose qu'elle fut composée peu de temps après la mort de Bossuet.

La plus grande partie de cet écrit est consacrée à l'examen de l'opinion commune des théologiens étrangers, qui attribuent l'infaillibilité au souverain Pontife. Fénelon adopte cette opinion, mais avec quelques modifications importantes. Il rejette le sentiment de Bellarmin, qui attribue l'infaillibilité au Pape, considéré même comme docteur particulier. Il n'attribue point, dans tous les cas, sans exception, l'infaillibilité au souverain Pontife, considéré comme chef et premier docteur de l'Église; mais seulement *dans le cas où il adresse à toute l'Église une définition de foi, avec le consentement du siége apostolique*, c'est-à-dire, comme l'explique Fénelon, *avec le consentement de l'Eglise Romaine*, qui reconnoît le successeur de saint Pierre pour son évêque particulier. Fénelon regarde cette opinion comme plus conforme à l'Écriture, à la tradition, aux conciles œcuméniques, à la croyance même des théologiens françois et du clergé de France avant l'assemblée de 1682. Bien plus, il pense que l'infaillibilité du Pape, ainsi entendue, est admise implicitement par tous les théologiens françois, qui ne font pas difficulté de croire que *la foi du saint siége ne manquera jamais*, et que toutes les églises particulières sont obligées, sous peine d'hérésie et de schisme, d'être toujours en communion avec le saint siége (1).

Après avoir discuté la question de l'infaillibilité, Fénelon examine les autres points qui divisent les théologiens françois d'avec les étrangers, relativement à l'autorité du Pape sur les conciles, et à son pouvoir sur le temporel des princes. Il se prononce de la manière la plus formelle, comme on devoit s'y attendre, contre le pouvoir de juridiction, soit direct, soit indirect de l'Église et du Pape sur le temporel; mais il croit pouvoir expliquer, par les *maximes du droit public* en vigueur au moyen âge, la conduite des souverains pontifes et des conciles qui ont autrefois déposé des princes temporels (2). Dans les derniers chapitres, il examine l'origine des disputes si vives qui se sont élevées sur l'autorité du souverain Pontife, et indique les moyens de mettre fin à ces fâcheuses dissensions. On peut dire que cette dernière partie de la *Dissertation* respire, à chaque page, cet esprit de sagesse et de modération dont l'oubli est la principale cause des funestes divisions qui ont si souvent troublé la paix entre les deux puissances.

Cette *Dissertation* a paru, pour la première fois, en 1820, dans le tome II des *Œuvres de Fénelon*, d'après une simple copie que nous avions entre les mains. Nous avons inutilement employé tous les moyens possibles pour nous procurer l'original, que nous soupçonnions existant. Toutefois l'authenticité de cet écrit ne sauroit être mise en doute. Déjà M. l'abbé Emery, supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice, l'a supposée incon-

(1) Nous exposerons plus en détail l'opinion de Fénelon sur cette matière, dans la *quatrième partie* de cet ouvrage, art. 2, § 2, n. 69, etc.

(2) *Ibid.* n. 54, etc. — Voyez aussi l'*Appendice* de cette *quatrième partie*.

testable, en publiant, parmi les *nouveaux Opuscules de l'abbé Fleury*, le VII[e] chapitre de cette *Dissertation* (1), dans lequel est rapportée la contestation entre l'évêque de Meaux et l'évêque de Tournai, au sujet de la rédaction des quatre articles. Nous avons sous les yeux la copie manuscrite d'après laquelle M. l'abbé Emery a publié ce morceau, et à la tête de laquelle il déclare avoir collationné lui-même cette copie avec l'original. Nous trouvons également ce manuscrit original mentionné au n° 2 du catalogue des manuscrits, envoyés quelques années avant la révolution, à l'abbé de Fénelon, par les prêtres de la congrégation de la Mission de la maison de Saintes, pour concourir à l'édition complète des *OEuvres* de l'archevêque de Cambrai.

Plusieurs lettres de Fénelon, écrites dans les premiers mois de l'année 1710, viennent manifestement à l'appui de ces témoignages. Dans une de ces lettres, datée du 20 mars de cette année, l'archevêque de Cambrai parle au duc de Chevreuse d'un écrit qu'il a composé sur l'autorité du saint-siége, et dans lequel, en combattant *certains préjugés très-répandus en France*, il tâche de concilier les diverses opinions, et de tenir *le milieu entre les deux extrémités* (2). Une autre lettre, dont nous ignorons la date précise, mais qui fut certainement écrite au duc de Chevreuse dans les premiers mois de 1710 (3), nous apprend que ce *milieu* déplut à quelques zélés Ultramontains, mais que le pape Clément XI fut content *de la doctrine* de l'archevêque de Cambrai *sur l'infaillibilité contestée*. Enfin, une lettre écrite, vers le même temps, au cardinal Gabrielli, suppose clairement que Fénelon s'occupoit alors de la *Dissertation* dont nous parlons, et dont il analyse en peu de mots la doctrine sur l'infaillibilité du Pape (4).

A la suite de cette *Dissertation*, nous avons placé, sous le titre d'*Appendice*, quatre lettres qu'on peut en regarder comme le complément naturel. On trouve, dans ces lettres, un nouveau développement de l'opinion de l'archevêque de Cambrai sur l'infaillibilité du Pape; mais elles offrent surtout un exemple remarquable de cette sage réserve qu'un théologien doit toujours observer en établissant les dogmes de la foi, et qui consiste à combattre les prétentions de l'hérésie, sans attaquer en aucune manière les opinions autorisées dans les écoles catholiques. On ne sera pas moins frappé, en lisant ces lettres, de la noble franchise avec laquelle Fénelon, parlant à des cardinaux, et à des conseillers intimes du Pape, combat des préjugés profondément enracinés dans leurs esprits, et qui lui sembloient aussi contraires à l'intégrité de la foi, qu'à la paix de l'Eglise.

Plusieurs théologiens étrangers, parmi lesquels se trouvoient de savants cardinaux, reprochoient à l'archevêque de Cambrai, aussi bien qu'à tous les évêques de France, de s'être uniquement fondés sur l'*infaillibilité de l'Eglise*, dans leurs *Instructions pastorales contre le Cas de conscience*, et de n'y avoir pas dit un seul mot de l'*infaillibilité du saint siége* (5). Fénelon apprit même, par l'internonce de Bruxelles, et par quelques autres personnes dignes de foi, que son *Instruction pastorale* du 10 février 1704 avoit été blâmée, pour cette raison, par le souverain Pontife (6). Bien plus, le bruit courut, vers le même temps, que les *mandements* des évêques de Chartres et de Noyon étoient sur le point d'être mis à l'*index* pour le même motif (7).

Le principal but que Fénelon se propose, dans les lettres dont nous parlons, est de combattre des préjugés si contraires à la paix de l'Eglise. Les deux premières, datées des 12 mai et 25 août 1704, sont adressées au cardinal Gabrielli, avec qui l'archevêque de Cambrai entretenoit une correspondance habituelle, et par l'entremise duquel il communiquoit souvent au souverain Pontife lui-même ses vues pour le bien de l'Eglise. Les principales raisons qu'il emploie pour sa défense, et pour celle de tous les évêques de France, sont: qu'en établissant, contre les novateurs, le dogme catholique, on doit toujours faire abstraction des questions abandonnées à la libertés des écoles; que l'infaillibilité du Pape n'a été définie jusqu'à présent, ni par les conciles, ni par les souverains Pontifes; que les plus célèbres controversistes, et Bossuet entre autres, ont gardé, à ce sujet, le plus profond silence, dans les nombreux écrits qu'ils ont

(1) *Nouveaux Opuscules de M. l'abbé Fleury. Paris*, 1807, page 146. — Edition de 1818, page 218.
(2) *Correspondance de Fénelon*, section 1[re], lettre 120.
(3) *Ibid.* lettre 115.
(4) *Appendix Dissertationis. Epistola* IV, § 1.
(5) *Lettre du P. Daubenton au P. de Vitry*, du 24 mars 1709; parmi les *Lettres diverses de Fénelon*.
(6) Préambule de la 2[e] lettre de l'*Appendice*.
(7) Préambule de la 1[re] lettre.

publiés contre les Protestants, et qui ont été accueillis avec les plus grands éloges dans tout le monde catholique; enfin, que la question aujourd'hui agitée contre les Jansénistes, ne consiste pas à savoir s'il faut attribuer l'infaillibilité au souverain Pontife ou au concile général, mais uniquement à savoir si le tribunal infaillible, dont les novateurs eux-mêmes reconnoissent l'autorité, exerce son infaillibilité, en approuvant ou condamnant les textes dogmatiques. Toutes ces raisons sont de plus en plus développées dans la troisième lettre, adressée au cardinal Fabroni.

La quatrième, adressée encore au cardinal Gabrielli, a pour objet de justifier le langage employé par le clergé de France, dans l'assemblée de 1705, pour l'acceptation de la bulle *Vineam Domini*. Le souverain Pontife trouvoit mauvais que les évêques de France, en acceptant cette constitution, se fussent attribué le droit de juger des questions déjà décidées par le saint siége. Pour répondre à ce reproche, l'archevêque de Cambrai expose, avec autant de précision que de clarté, dans la première partie de sa lettre, les droits du saint siége universellement admis par les théologiens catholiques; d'où il conclut, en passant, qu'il ne faut pas désespérer de concilier, dans un sentiment mitoyen, les théologiens Gallicans et Ultramontains, comme il se propose de le montrer plus au long, dans une *Dissertation* particulière. A cette occasion, il expose le but de la *Dissertation* qui précède notre *appendice*, et qu'il rédigea, en effet, peu de temps après. Dans la seconde partie de sa lettre, il conclut des mêmes principes, que les évêques étant, par l'institution de Jésus-Christ lui-même, soumis à la juridiction du souverain Pontife, n'ont pas le droit d'examiner, de réformer ou de supprimer le jugement du saint siége; mais qu'ils ont cependant le droit, en acceptant sa décision, de prononcer avec lui, *par voie de jugement*, en attestant que cette décision s'accorde avec la tradition des églises particulières. L'archevêque de Cambrai prouve ces assertions par la pratique constante de tous les siècles, et par l'histoire même des conciles œcuméniques. Il est à remarquer que cette doctrine de Fénelon est absolument la même qu'on trouve énoncée dans la lettre de satisfaction que les principaux évêques de l'assemblée de 1705 écrivirent au pape Clément XI, le 10 mars 1710 (1).

Quoique les deux dernières lettres de cet *appendice* ne portent aucune date de jour ni d'année, on voit, par le contenu, qu'elles ont dû être écrites à la fin de 1706, ou au commencement de 1707. Car le préambule de ces deux lettres, et le dernier article de la seconde, supposent clairement qu'elles ont été écrites quelques mois après la *Seconde lettre de l'évêque de Saint-Pons à l'archevêque de Cambrai*, du 22 mai 1706 (2).

Fénelon n'eut sans doute pas le bonheur de ramener à son sentiment tous ses adversaires; mais il fut bien dédommagé de leurs censures, par le suffrage du souverain Pontife, qui ne put s'empêcher d'être frappé des raisons exposées par l'archevêque de Cambrai, tant pour sa propre justification que pour celle des autres prélats françois dont il avoit entrepris la défense (3).

V. *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce* (4).

Si l'on se rappelle l'éclat des controverses qui eurent lieu, vers la fin du dix-septième siècle, entre Arnauld et Malebranche, sur les matières de la grâce, et que la mort seule du premier termina, on ne sera pas étonné que Fénelon ait eu la pensée de s'exercer sur une matière qui occupoit alors de si grands esprits. Attaché, à cette époque, à l'évêque de Meaux, par les sentiments de la plus juste admiration et de la plus sincère amitié, peut-être ne fit-il que céder à ses insinuations, en attaquant vivement un système que le seul nom de son auteur devoit si fort accréditer. Du moins est-il certain que l'ouvrage de Fénelon contre Malebranche exprimoit les sentiments de Bossuet lui-même, comme on peut s'en convaincre par la lecture de plusieurs lettres de ce dernier (5), et par l'intérêt avec

(1) Voyez à ce sujet D'Avrigny, *Mémoires chronolog.* 17 juillet 1705.— D'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. III, partie 2, page 457, etc.

(2) Sur les discussions de Fénelon avec l'évêque de Saint-Pons, voyez la section IV de ce premier article, n. 10. — *Hist. de Fénelon*, liv. V, n. 5.

(3) Voyez à ce sujet la *Lettre du cardinal Fabroni à Fénelon*, du 16 juillet 1707; et celle de *Fénelon au duc de Chevreuse*, au commencement de 1710. *Correspond. de Fénelon*, section 1re, lettre 115; section III, lettre 141

(4) *Histoire de Fénelon*, liv. I, n. 23.

(5) Lettre de Bossuet à l'évêque de Castorie, du 23 juin 1683. Lettre à un disciple de Malebranche, du 21 mai 1687. (*Œuvres de Bossuet*, tome XXXVII, page 285 et 372.)

lequel il examina, et corrigea même en plusieurs endroits, le traité dont nous parlons. « Il étoit déjà honorable pour Fénelon encore « jeune, dit à ce sujet son dernier historien, « de pouvoir lutter avec un philosophe tel que « Malebranche, dont l'imagination éblouis- « sante savoit donner à des illusions sublimes « toutes les couleurs de la vérité. Mais ce qui « étoit encore plus glorieux pour Fénelon, « c'étoit de savoir déjà s'exprimer, sur les ques- « tions les plus importantes de la théologie et « de la métaphysique, de manière à mériter « l'approbation de Bossuet (1) ».

La copie manuscrite d'après laquelle nous avons publié, pour la première fois, cet ouvrage, en 1820, dans le tome III des *OEuvres de Fénel n*, indique en détail les corrections de Bossuet, telles qu'on les voit dans cette édition, et dans toutes celles qui ont suivi. Il paroît que cette copie avoit été destinée à l'impression en 1716 : car toutes les pages en sont paraphées de la main du censeur, dont on lit à la fin une approbation datée du 13 novembre 1716. Nous ne savons pour quelle raison cette impression fut alors suspendue, ni ce qui a pu empêcher de la reprendre depuis; mais nous ne doutons pas que l'ouvrage ne paroisse digne de son auteur, et de l'approbation que l'évêque de Meaux lui donna (2).

L'engagement que nous avions pris, dans la *Préface* générale des *OEuvres de Fénelon*, de ne point fatiguer nos lecteurs par de longs *avertissements* sur les divers écrits qui devoient entrer dans cette collection, nous a fait balancer d'abord à donner l'analyse du traité de Fénelon contre Malebranche. Mais, après en avoir conféré avec des personnes éclairées, nous avons cru qu'on ne nous reprocheroit pas de nous être écartés, en cette occasion, de notre briéveté ordinaire. La plupart des lecteurs aiment à voir, pour ainsi dire, d'un coup-d'œil, le plan d'un ouvrage de longue haleine, surtout lorsqu'il a pour objet des matières abstraites et difficiles. Les mêmes considérations nous engagent à reproduire ici cette analyse.

Fénelon expose d'abord avec beaucoup d'exactitude et de clarté, dans le premier chapitre, le système qu'il se propose de combattre (3). Le principe fondamental de ce système est que Dieu étant un esprit infiniment parfait, il ne doit rien faire qui ne porte le caractère de son infinie perfection. Il suit de là, selon Malebranche, 1° que dans le cas où Dieu agit au dehors, l'ordre immuable et essentiel l'oblige à produire l'ouvrage le plus parfait possible; 2° que Dieu n'a pu créer le monde que dans le temps, afin de lui imprimer un caractère de dépendance; mais qu'il doit le faire durer éternellement, pour lui donner un caractère d'immutabilité. L'au-

(1) *Histoire de Fénelon*, liv. I, n. 23.

(2) On verra sans doute ici avec plaisir l'approbation donnée par le censeur en 1716, et à laquelle tous les lecteurs instruits souscriront sans peine :

« J'ai lu, par ordre de monseigneur le Chancelier et avec « la plus exacte attention, *les ouvrages théologiques* de « feu monseigneur l'archevêque de Cambrai. Ils portent « tous le caractère de perfection qu'on a toujours remar- « qué dans les écrits de cet illustre prélat; et j'y ai trouvé « de plus une force et une précision qui les distingueront « même des autres sortis de cette savante plume, et qui « conviennent fort aussi aux matières qui y sont traitées. « On voit surtout dans la *Réfutation du système du « P. Malebranche sur la nature et la grâce*, un pro- « fond théologien, qui attaque juridiquement un grand « philosophe, qui suit pied à pied tous ses principes, qui en « pénètre toutes les conséquences, et qui, par de subtiles « inductions, excite l'idée de celles qui semblent les plus « éloignées. Il est fâcheux qu'un ouvrage si longtemps « médité, et composé avec tant d'application, ne paroisse « qu'après la mort du P. Malebranche. Sommé de s'expli- « quer par un auteur de ce poids, ce célèbre philosophe « eût, ou justifié sa doctrine, ou, s'il n'y eût pu réussir, « désabusé tant de gens qui s'y sont peut-être trop atta- « chés. Mais quel qu'eût été le succès de cette importante « dispute, et en supposant même la pureté des principes « qui y sont attaqués, monseigneur l'archevêque de Cam- « brai auroit du moins prévenu, par les objections et les « difficultés qu'il propose, l'abus qu'on en peut faire.

« Le témoignage que je rends donc des ouvrages post- « humes d'un prélat dont la mémoire sera toujours chère « et précieuse à tous les gens de lettres, c'est qu'ils por- « tent la lumière dans l'esprit, et le goût de la vérité dans le « cœur; qu'ils sont écrits avec un art et une méthode qui « ôtent aux questions abstraites et difficiles leurs épines et « leur obscurité, et les mettent presque à la portée de tout « le monde; et que tout enfin y répond à la réputation du « grand homme qui en est l'auteur. A Paris, ce 13 novem- « bre 1716. » TRICAUD.

(3) Ce système du P. Malebranche est développé principalement dans le *Traité de la nature et de la grâce*, qu'il publia en 1680, et qu'il défendit ensuite dans plusieurs écrits réunis sous ce titre : *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, 1709, 4 vol. in-12. Pour l'exposition et la réfutation des différents systèmes d'*optimisme*, on peut consulter aussi *Tractatus de Incarnatione Verbi divini*, auctore uno è Parisiensibus theologis (D. Legrand), tom. II, dissert. 5, cap. 2. — *Censure de Bélisaire*, prop. 8, page 74-77 de l'édition in-4°. On sait que M. Legrand a eu la plus grande part à la rédaction de cette *Censure*, aussi bien que de celles d'*Emile* et de l'*Histoire du peuple de Dieu*, du P. Berruyer.

teur, engagé par son premier principe à trouver, dans le monde actuel, la plus haute perfection possible, fait consister cette perfection en deux choses : 1° dans la simplicité des voies par lesquelles Dieu a produit et gouverne le monde ; 2° dans l'union inséparable du Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu, union absolument nécessaire, selon Malebranche, dans l'hypothèse de la création. La simplicité des voies que Dieu est tenu d'employer consiste, selon l'auteur, en ce que Dieu, parmi toutes les manières possibles de produire et de gouverner le monde, choisit celle qui lui coûtera moins de volontés particulières, c'est-à-dire, moins d'exceptions aux lois générales. Pour atteindre ce but, Dieu a établi le régime des *causes occasionnelles*, c'est-à-dire, des lois générales en vertu desquelles certains êtres doivent être l'occasion de certains effets qu'on ne peut attribuer aux volontés générales de Dieu : c'est ainsi que les anges sont causes occasionnelles des miracles de l'ancien Testament, et que Jésus-Christ est la cause occasionnelle des miracles rapportés dans l'Évangile. Cette simplicité de voies n'a pas moins lieu dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature ; et elle consiste, pour le premier, en ce que Jésus-Christ est la cause occasionnelle de toutes les grâces accordées aux créatures intelligentes. Dieu n'a, par lui-même, qu'une volonté générale de sauver tous les hommes : la volonté particulière de Jésus-Christ est la cause occasionnelle du salut de ceux pour qui Jésus-Christ prie : et Jésus-Christ prie pour les particuliers, ajoute Malebranche, selon que l'ordre le demande, selon que l'édifice spirituel que Dieu veut élever a besoin de pierres vivantes.

La réfutation de ce système peut se diviser en deux parties. Dans la première, qui contient les onze premiers chapitres de l'ouvrage, Fénelon attaque ce principe fondamental de Malebranche, que, dans le cas où Dieu agit au dehors, l'ordre immuable et essentiel le détermine nécessairement à produire l'ouvrage le plus parfait possible. Fénelon prouve d'abord que ce principe conduit à de fâcheuses conséquences contre plusieurs vérités incontestables; car il s'ensuivroit :

1° Que les mondes qu'on nomme *possibles* ne peuvent jamais exister, et par conséquent sont réellement *impossibles*. Quels seroient en effet ces mondes possibles? seroient-ce des mondes moins parfaits que le nôtre? Mais comment appeler *possibles* des mondes dont l'existence répugne absolument à l'ordre immuable et essentiel, c'est-à-dire, à la nature et à la sagesse de Dieu? Seroient-ce des mondes aussi parfaits que le nôtre? Malebranche ne peut le prétendre : car son grand principe est que *Dieu choisit toujours le plus parfait;* or comment dire que Dieu choisit toujours le plus parfait, s'il ne choisit jamais qu'entre des mondes également parfaits ? (Chap. II, III, IV.)

2° Que Dieu ne peut même pas connoître d'autres mondes ni d'autres êtres que ceux qui existent, Dieu ne pouvant pas avoir l'idée de ce qui est absolument impossible ; que par conséquent il n'y a pas en Dieu de *science des futurs conditionnels*, puisqu'ils sont contraires à l'ordre immuable et essentiel. (Ch. V.)

3° Que Dieu n'est pas libre. En effet, dans le système de Malebranche, sur quoi pourroit s'exercer la liberté de Dieu, puisqu'il seroit toujours nécessité, par sa nature, à produire l'ouvrage le plus parfait? L'auteur répondra que Dieu est libre de créer le monde ou de ne le pas créer. Il est vrai qu'il raisonne sur ce principe; mais cette assertion ne peut se concilier avec le reste du système. Car, si Dieu est tenu d'imprimer à tout ce qu'il fait, le caractère de son infinie perfection, il doit donc, entre deux déterminations, choisir toujours la plus parfaite : donc il doit se déterminer à créer plutôt qu'à ne pas créer ; la première détermination étant beaucoup plus parfaite que la seconde, puisqu'elle a pour objet un ouvrage très-parfait, et même d'une perfection infinie, à cause de son union avec le Verbe divin. (Ch. VI.)

4° Que le monde est un être *nécessaire, infini, éternel : nécessaire*, Dieu n'ayant pu s'abstenir de le créer : *infini*, puisqu'il ne fait avec le Verbe incarné qu'un tout indivisible, selon le système de l'auteur : *éternel*, Dieu étant tenu au plus parfait, et ce qui est éternel étant plus parfait que ce qui n'est que temporel. (Ch. VII.)

Après avoir combattu le grand principe de Malebranche par ses fausses conséquences, Fénelon le combat directement, en montrant que Dieu a pu créer un monde plus ou moins parfait que le nôtre. La raison fondamentale de cette assertion est que ce monde plus ou moins parfait que le nôtre, est possible en soi, comme Malebranche lui-même paroît le supposer; or comment pourroit-on le dire possible, s'il ré-

pugnoit que Dieu le créât? Ajoutez que Dieu ne peut faire une créature qui renferme tous les degrés de perfection possibles; car une créature, quelque parfaite qu'on la suppose, ne peut avoir qu'un degré fini de perfection, et par conséquent est toujours susceptible d'être perfectionnée davantage. (Ch. VIII.)

A cela Malebranche peut opposer deux difficultés : 1° que Dieu ne peut être auteur de l'imperfection, ce qui néanmoins auroit lieu, en supposant qu'il pût créer le moins parfait; 2° que Dieu, agissant essentiellement pour sa gloire, doit nécessairement préférer l'ouvrage qui le glorifie davantage, c'est-à-dire, le plus parfait. A la première difficulté, Fénelon répond, d'après saint Augustin, que la créature, quelque parfaite qu'on la suppose, est essentiellement imparfaite, c'est-à-dire, bornée dans ses perfections. La seconde difficulté tombe d'elle-même, si l'on fait attention, que la gloire qui revient à Dieu de la création, est, de l'aveu de tous les théologiens et de Malebranche lui-même, une gloire *accidentelle* et *bornée;* en tant qu'*accidentelle*, il est clair que Dieu peut la rejeter toute entière ou en partie : en tant que *bornée*, elle ne peut jamais monter à un degré au-dessus duquel on ne puisse en concevoir un plus élevé. (Ch. IX et X.)

Dans la seconde partie, qui commence au chapitre XII, et comprend tout le reste de l'ouvrage, Fénelon montre l'insuffisance et même le vice des moyens par lesquels Malebranche essaie de prouver la souveraine perfection de l'ouvrage de Dieu.

Le premier de ces moyens consiste dans la simplicité des voies par lesquelles Dieu conduit et gouverne le monde. A ce premier moyen, Fénelon oppose les considérations suivantes :

1° Il prouve que les volontés particulières de Dieu ne sont pas en si petit nombre que Malebranche le suppose ; qu'il faut nécessairement en reconnoître une multitude, tant pour la formation que pour le gouvernement du monde. (Ch. XII.)

2° Malebranche suppose gratuitement qu'il y a un certain nombre de volontés particulières, que Dieu ne peut passer sans blesser ses perfections infinies. Si Dieu a pu avoir, par exemple, cent volontés particulières pour la perfection de son ouvrage, pourquoi n'en pourroit-il pas avoir un plus grand nombre pour le perfectionner davantage? (Ch. XIII.) L'auteur ne gagne donc rien en essayant de prouver que les créatures ne sont point *causes réelles*, mais seulement *causes occasionnelles* des effets qu'elles produisent; il devroit montrer, non-seulement que Dieu a établi le régime des causes occasionnelles, mais qu'il l'a établi nécessairement. (Ch. XIV.)

3° Si l'ordre immuable et essentiel détermine en Dieu le nombre des volontés particulières, la prière est inutile pour obtenir les biens de l'ordre naturel, puisque tout ce qui arrive en ce genre est une suite des volontés générales ou particulières de Dieu, qui lui sont déterminées par l'ordre immuable et essentiel. (Ch. XV.)

4° Quelque nombreuses que l'on suppose les volontés particulières de Dieu, la simplicité de ses voies est toujours la même, parce que toutes ces volontés particulières ne sont pas réellement distinctes en Dieu : elles ne font toutes ensemble, aussi bien que les générales, qu'un seul acte de volonté infiniment simple. (Ch. XVI.)

5° La doctrine de l'auteur sur les volontés particulières de Dieu détruit, par ses conséquences, toute la Providence divine. Cette Providence, selon l'idée que l'Écriture et la foi nous en donnent, est un gouvernement continuel qui veille attentivement sur chaque homme en particulier, pour disposer selon ses desseins de tout ce qui nous arrive : or cette Providence, que la religion nous apprend à reconnoître, ne peut consister dans les lois générales, qui ne s'occupent nullement des cas particuliers, et qui ne se proportionnent jamais aux besoins personnels, mais qui sacrifient au contraire les intérêts particuliers au bien général. (Ch. XVIII et XIX.)

Le second et le principal moyen par lequel Malebranche prétend montrer la souveraine perfection de l'ouvrage de Dieu, c'est l'union inséparable du Verbe divin avec le monde, par le mystère de l'Incarnation. Pour renverser, sur ce point, la doctrine de l'auteur, Fénelon montre :

1° Que la prétendue nécessité de l'Incarnation, dans l'hypothèse de la création, est un système tout à fait gratuit, contraire à l'enseignement de tous les théologiens, incompatible avec la doctrine des Pères, et en particulier de saint Augustin, qui ont soutenu contre les Manichéens que toute substance, à quelque degré d'être et de perfection qu'elle

soit, est bonne et vraiment digne de Dieu, indépendamment de l'union du monde avec le Verbe incarné. (Ch. XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV.)

2° Qu'en admettant même cette prétendue nécessité, on ne sauroit prouver que notre monde est le plus parfait possible ; parce que Dieu pouvoit unir à son Verbe une âme d'une intelligence naturelle et surnaturelle, plus parfaite que celle de Jésus-Christ. (Ch. XXVI.)

3° Que Jésus-Christ, comme cause occasionnelle des grâces accordées aux créatures intelligentes, n'épargne à Dieu aucune volonté particulière, puisque, selon la doctrine des Pères et des théologiens, toutes les actions libres de Jésus-Christ ont été faites sous la direction actuelle et immédiate du Verbe. (Ch. XXVII.)

4° Que ce système renverse le mystère de la prédestination, Dieu étant par lui-même, selon Malebranche, indifférent au salut de tous, et ne se décidant à sauver l'un plutôt que l'autre que d'après la volonté humaine de Jésus-Christ. (Ch. XXVIII, XXIX, XXX.)

5° Enfin que, dans ce système, Dieu n'a aucune volonté de sauver tous les hommes, puisque, selon les propres expressions de Malebranche, *l'ordre ne permet pas le salut de tous; le temple de Dieu, pour être parfait ne demande qu'un certain nombre de pierres, et seroit difforme si Dieu y faisoit entrer indistinctement tous les hommes*. (Ch. XXXI.)

Peut-être, en lisant ce traité de Fénelon, sera-t-on surpris qu'il juge si sévèrement le système de Malebranche, et qu'il en presse si vivement des conséquences bien éloignées de la pensée de l'auteur. Mais l'étonnement diminuera, si l'on se rappelle que le sentiment de Fénelon, sur cette matière, étoit alors celui des plus habiles théologiens, et que Bossuet lui-même croyoit devoir qualifier avec la plus grande sévérité les opinions du célèbre Oratorien. Non content de déclarer ces opinions *fausses, insensées et pernicieuses* (1), il ajoutoit ces paroles remarquables : « Plus je me souviens d'être chrétien, plus je » me sens éloigné des idées que son système « nous présente... Je n'y trouve rien qui ne « me rebute ; tout m'y paroît dangereux (2). »

Toutefois nous devons ajouter, pour l'honneur de Malebranche, que Bossuet, sur la fin de sa vie, sans adopter les opinions qu'il avoit d'abord si hautement désapprouvées, relâcha quelque chose de la sévérité de son jugement; et, par un procédé bien digne de sa grande âme, alla lui-même trouver le P. Malebranche, pour lui offrir son amitié. Ce fait, dont Malebranche a parlé avec sa modestie ordinaire, dans le tome III (page 31) du *Recueil de ses réponses*, publié à Paris en 1709, est confirmé par sa vie manuscrite, citée dans le quatrième tome des *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique du dix-huitième siècle*. (Article *Malebranche*.) Quant à Fénelon, nous ne voyons pas qu'il ait changé d'avis sur cette matière. On voit au contraire, par plusieurs de ses lettres au P. Lami, Bénédictin, et spécialement par celle du 8 mars 1709 (3), qu'il conserva toujours une grande opposition pour le système de Malebranche.

VI. *Lettres au Père Lami, Bénédictin, sur la Grâce et la Prédestination.*

Parmi les personnages célèbres avec lesquels Fénelon entretenoit une correspondance habituelle, on doit distinguer le P. Lami, religieux Bénédictin, auteur de plusieurs ouvrages qui n'attestent pas moins la bonté de son cœur que la solidité de son esprit. La confiance avec laquelle il consultoit Fénelon sur les questions les plus intéressantes de la théologie et de la spiritualité, fait de leur correspondance une des parties les plus précieuses du recueil de lettres que nous avons placé dans la dernière classe des *OEuvres de Fénelon*, sous le titre de *Lettres diverses*. Nous avons cru cependant devoir placer ici les *Lettres* relatives aux mystères *de la grâce et de la prédestination*, parce qu'on peut les regarder comme des dissertations complètes sur une matière si épineuse.

La première de ces lettres est une discussion métaphysique sur la nature de la grâce, qui ne peut guère être lue avec fruit que par les personnes versées dans l'étude de la théologie. Le P. Lami avoit à ce qu'il paroît, demandé à Fénelon ce qu'il pensoit du *système Augustinien* sur l'efficacité de la grâce (4). Fé-

(1) Lettre du 23 juin 1683, à l'évêque de Castorie. *OEuv. de Bossuet*, tome XXXVII, page 283.

(2) Lettre du 21 mai 1687, à un disciple de Malebranche. *Ibid.* pages 373 et 376.

(3) Cette lettre est la quatrième parmi celles que nous avons placées à la suite de la *Réfutation du P. Malebranche*, et dont nous allons parler dans le numéro suivant.

(4) On peut voir, dans les théologiens qui ont écrit sur cette matière, le développement de ce système, qui se

nelon lui répondit par cette longue dissertation, divisée en cinq questions. Dans la première, il montre que cette *délectation victorieuse et indélibérée*, sur laquelle on a tant écrit, et avec laquelle on a prétendu expliquer comment la grâce est efficace par elle-même, n'explique rien, et ne nous apprend pas la cause réelle de *la délectation délibérée*, c'est-à-dire, de notre bon vouloir. Il est à remarquer que cette partie de la lettre n'attaque pas moins le *Thomisme* que le *système Augustinien* sur la grâce efficace par elle-même. Dans la seconde question, Fénelon prouve que la *délectation délibérée*, c'est-à-dire, la libre détermination de notre volonté, ne peut être regardée comme l'effet nécessaire de la *délectation indélibérée*; il explique, à cette occasion, le fameux passage de saint Augustin, dont les novateurs ont tant abusé : *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*. Dans la troisième question, il donne la véritable notion de la *grâce :* c'est un don surnaturel qui éclaire l'entendement, et fortifie la volonté, sans toutefois lui imposer aucune nécessité. La grâce n'est donc pas la *cause nécessitante* de notre bon vouloir; elle nous aide seulement à le produire. Il est vrai que Dieu a toujours, dans les trésors de sa puissance, des moyens pour s'assurer de notre bon vouloir; mais ces moyens ne sont jamais irrésistibles de leur nature : autrement il faut donner gain de cause aux Protestants qui soutiennent l'*irrésistibilité de la grâce*. La quatrième question a pour but de montrer que la vertu parfaite ne doit pas avoir pour fin dernière la délectation soit délibérée soit indélibérée, mais Dieu lui-même. Enfin, dans la cinquième question, Fénelon prouve que les principes qu'il vient de réfuter, sur la délectation indélibérée, ne sont pas moins pernicieux en morale qu'absurdes en métaphysique. Cette dernière partie, beaucoup moins relevée que les précédentes, renferme des instructions fort utiles pour les âmes privées des consolations et des goûts sensibles dans l'oraison et dans la pratique de leurs devoirs.

Les lettres suivantes, écrites en 1708 et 1709, roulent sur le profond mystère de la *prédestination*, c'est-à-dire de ce décret éternel par lequel Dieu prépare à un certain nombre d'hommes les grâces qui doivent infailliblement opérer leur salut éternel. On voit, par la seconde et par la quatrième, que le P. Lami étoit souvent tourmenté des difficultés que présente cet impénétrable mystère, dont l'apôtre saint Paul lui-même n'osoit sonder la profondeur. La seconde surtout mérite d'être lue avec attention : elle renferme tout ce qu'on peut dire de plus clair et de plus consolant sur cette matière. Fénelon prouve que la bonté spéciale de Dieu envers les prédestinés, et les grâces de prédilection qu'il leur accorde, n'empêchent pas qu'il ne veuille sincèrement le salut de tous les hommes, puisqu'il leur accorde à tous des grâces avec lesquelles il dépend d'eux d'obtenir le bonheur éternel. A la fin de cette lettre, il félicite le P. Lami, qui, au milieu de ses vives inquiétudes, ne trouvoit de repos que dans un généreux abandon à la volonté divine, et dans une disposition constante à ne se départir jamais du service de Dieu, de quelque manière qu'il eût décidé de son sort. Fénelon explique, à cette occasion, dans quel sens il entend et il a toujours entendu les actes de pur amour qui paroissent renfermer le sacrifice du salut, dans les grandes épreuves de la vie intérieure.

La troisième lettre entre plus avant dans les profondeurs du mystère. Fénelon y montre que la prédestination et la non prédestination précèdent tout mérite ou démérite de la part de l'homme, mais que la réprobation positive est conséquente aux démérites des réprouvés. Il observe à la fin de cette lettre, comme il avoit déjà fait en quelques endroits de la précédente, que, dans le système des Jansénistes, les difficultés sont beaucoup plus grandes, tous ceux qui ne sont pas prédestinés étant dans une véritable impuissance d'opérer leur salut.

Dans la quatrième lettre, qui est fort courte, Fénelon indique au P. Lami le grand

rapproche beaucoup de celui des *Thomistes*. Les deux systèmes s'accordent en ce qu'ils admettent, dans l'état de nature tombée, des grâces *efficaces par elles-mêmes ;* mais ils diffèrent dans la manière dont ils expliquent la cause de cette efficacité. Selon les *Thomistes*, Dieu lui-même détermine notre volonté par une opération physique et immédiate, qu'ils appellent *Prémotion physique*. Selon les *Augustiniens*, Dieu ne détermine notre volonté que *médiatement*, c'est-à-dire, par le moyen d'une *délectation victorieuse*, qu'il répand dans notre âme pour nous porter au bien, et qui nous y porte infailliblement, tant elle est bien proportionnée au caractère et aux dispositions actuelles de celui à qui elle est donnée. On trouvera de plus amples développements sur cette matière dans la *troisième partie* de cet ouvrage, article 2, § 4.

remède contre ses tentations, qui est de s'abstenir de raisonner sur une matière si délicate.

Enfin, dans la cinquième lettre, il répond à quelques difficultés qui lui avoient été proposées par le savant Bénédictin. Après avoir satisfait, autant qu'il se peut, à ces difficultés, il revient à dire que, sur le mystère de cette prédilection gratuite, par laquelle Dieu donne aux seuls élus les grâces qu'il sait devoir assurer leur salut, on ne peut que s'écrier avec saint Paul et saint Augustin, *O altitudo!* Dans une si terrible incertitude sur notre sort éternel, nous ne pouvons trouver de repos que dans un amour de préférence, qui nous attache à Dieu indépendamment de la récompense, quoique nous devions en tout état la désirer, l'espérer et la demander.

La première de ces lettres fut insérée toute entière dans les éditions des *Œuvres spirituelles* de Fénelon, publiées à Amsterdam en 1723 et 1731. (5 vol. *in*-12.) On est étonné de ne retrouver dans les éditions suivantes, et même dans celle du P. Querbeuf, que les trois derniers articles de cette lettre, chacun sous la forme d'une lettre séparée. Le dernier éditeur eût certainement évité cette méprise, si, au lieu de suivre aveuglément les éditions de 1738 et de 1740, il les eût collationnées avec les éditions plus anciennes, ou même avec les manuscrits originaux, qu'il avoit, aussi bien que nous, entre les mains.

Les lettres suivantes, à l'exception de l'avant-dernière, qui a paru pour la première fois en 1820, dans le tome III de l'*édition de Versailles*, faisoient partie du recueil d'*Opuscules* publié en 1718; et elles ont été reproduites dans presque toutes les éditions des *Lettres spirituelles* qui ont paru depuis cette époque.

* VII. *Lettre à l'évêque d'Arras, sur la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire.*

Le sujet de cette lettre est la différence remarquable qui existe entre la discipline ancienne et celle des derniers siècles de l'Église, par rapport à la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire. L'évêque d'Arras (1), suffragant de l'archevêque de Cambrai, plein de confiance dans la sagesse et les lumières de son métropolitain, lui écrivit au mois de février 1707, pour lui demander quels étoient, sur ce point, l'usage et la pratique de son diocèse. Fénelon lui répondit par une lettre, ou plutôt par une savante dissertation, dans laquelle il justifie pleinement la conduite de l'Église contre les reproches et les calomnies des hérétiques. Il avoue, en commençant, que pendant plusieurs siècles la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire a été généralement permise et même recommandée aux laïques; mais il prouve en même temps, par des témoignages irrécusables, que cette lecture n'étoit permise qu'avec une certaine réserve; qu'on avoit égard en cela aux besoins et aux progrès de chacun; que la lecture des livres saints n'étoit pas regardée comme absolument nécessaire aux fidèles, auxquels il suffit, pour être solidement instruits, d'écouter leurs pasteurs, selon la doctrine expresse de saint Augustin. Fénelon ajoute que, dans ces anciens temps, plusieurs circonstances empêchoient qu'on n'abusât de la lecture de l'Écriture sainte : la simplicité de la foi, la docilité des esprits, la grande autorité des pasteurs, les instructions qu'ils faisoient assidument sur le texte sacré, étoient des préservatifs suffisants contre les abus. Mais, depuis l'hérésie des Vaudois, qui prétendoient mieux entendre l'Écriture que leurs pasteurs, et surtout depuis les funestes hérésies du seizième siècle, qui ont séduit et entraîné tant de peuples par l'abus de ces paroles : *Scrutamini Scripturas* : *Approfondissez les Écritures* ; l'expérience a montré combien il étoit dangereux de laisser lire le texte sacré à tous les fidèles indistinctement, dans un temps où les pasteurs n'avoient plus ni l'ancienne autorité, ni la même habitude d'expliquer les livres saints, et où l'esprit d'indocilité et de révolte avoit pris la place de la soumission et du respect des premiers fidèles pour leurs pasteurs. De là les sages précautions que l'on a prises, dans ces derniers temps, pour ôter l'Écriture sainte des mains de ceux qui ne pouvoient plus la lire sans danger : précautions qui ont dû être plus sévères dans les Pays-Bas que dans bien d'autres contrées, à cause des ravages que les hérétiques y ont faits. De là encore la quatrième règle de l'*Index*, en vigueur dans les Pays-Bas, et qui défend à tous les fidèles sans exception, de lire l'Écriture sainte en

(1) Gui de Sève de Rochechouart, nommé évêque d'Arras en 1670; il se démit en 1721.

langue vulgaire, sans en avoir obtenu par écrit la permission de l'évêque ou de l'inquisiteur. Fénelon termine sa lettre par une longue énumeration des écueils que l'Écriture sainte renferme pour les personnes peu instruites, qui ne la lisent pas avec un esprit docile et une foi simple; d'où il conclut qu'il seroit très-dangereux, de nos jours surtout, de livrer le texte sacré indifféremment à la téméraire critique de tous les peuples.

Tel est le fond de cette lettre, dont l'évêque d'Arras se montra pleinement satisfait, comme on le voit par sa réponse à Fénelon, du 11 mars 1707, qui se trouve à la suite de la lettre de l'archevêque de Cambrai. Les deux lettres ensemble furent imprimées, pour la première fois, en 1718, dans le recueil d'*Opuscules* de Fénelon dont nous avons parlé ailleurs (1). On les a reproduites depuis dans plusieurs éditions des *OEuvres spirituelles* de l'archevêque de Cambrai.

Quelque solide et inattaquable que soit la doctrine qu'il expose, dans sa *Lettre à l'évêque d'Arras*, sur la lecture de l'criture sainte en langue vulgaire, elle n'a pas été à l'abri des critiques de quelques théologiens, qui ont cru voir ici les sentiments de Fénelon en opposition avec ceux de Bossuet (2). Mais nous croyons pouvoir avancer avec confiance, qu'il n'est aucun sujet sur lequel on ait été moins fondé à mettre les deux prélats en opposition, et que les auteurs qui ont préféré, sur ce point, les sentiments de l'évêque de Meaux à ceux de l'archevêque de Cambrai, ne les ont pas compris, ou ne les ont pas examinés avec assez d'attention et d'impartialité. On en jugera par l'exposition simple et fidèle que nous allons en faire.

La doctrine de Fénelon, d'après l'analyse qu'on vient de lire de sa *Lettre à l'évêque d'Arras*, peut se réduire aux trois propositions suivantes : 1° Quoique la lecture de c riture sainte en langue vulgaire ait été autrefois permise, et même recommandée aux simples fidèles, il est certain qu'elle n'a jamais été regardée, et qu'on ne peut même pas la regarder comme leur étant absolument nécessaire. 2° Quelque utile que cette lecture puisse être à plusieurs, elle est certainement dangereuse pour un grand nombre, soit à cause des mauvaises dispositions qu'ils y apportent, soit à cause des difficultés qu'elle renferme pour les simples (3). 3° Les personnes mêmes auxquelles cette lecture peut être utile, ne doivent pas lire indistinctement toutes sortes de versions, ni toutes les parties de l'Écriture.

Il résulte incontestablement de ces principes, que la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire ne doit être permise aux simples fidèles, qu'avec beaucoup de réserve, et avec de sages précautions, pour prévenir les inconvénients que cette lecture pourroit occasionner. Quant à la nature de ces précautions, Fénelon n'en avoit pas le choix, eu égard à son diocèse; elles y étoient déterminées par une discipline constante, et par les *Règles de l'Index*, depuis longtemps en vigueur dans le diocèse et la province de Cambrai. Le profond respect dont Fénelon étoit pénétré pour le saint siége, ne lui permettoit pas de s'écarter d'une loi aussi expresse, et constamment suivie jusque-là dans son diocèse. Il lui étoit d'autant moins permis de s'en affranchir, qu'elle avoit été formellement adoptée et renouvelée par plusieurs de ses prédécesseurs dans le siége de Cambrai, et spécialement par M. de Brias, son prédécesseur immédiat, comme il le remarque lui-même, dans sa *Lettre à l'évêque d'Arras*, n° 10. Aussi n'a-t-on pu attaquer, sur ce point, la conduite de Fénelon, sans attaquer les règles mêmes de l'*Index*, et par conséquent le saint siége, auteur de ces règles, et toutes les Églises particulières qui ne font aucune difficulté de s'y conformer.

Les principes de Bossuet, sur cette matière, sont absolument les mêmes que ceux de Fénelon; et rien ne seroit plus facile que d'établir, par l'autorité de l'évêque de Meaux, les trois propositions auxquelles nous venons de réduire la doctrine de l'archevêque de Cambrai. Il nous suffira d'indiquer, en peu de mots, les principaux témoignages de Bossuet sur chacune de ces propositions.

La première est longuement établie dans la *deuxième Instruction pastorale sur les Pro*-

(1) Voyez plus haut, section 1re, page 6, note 4.

(2) Tabaraud, *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon*, chap. 4, n. 12.

(3) L'auteur déjà cité du *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon* (page 166) reproche à ce dernier d'avoir fait dans la lettre dont nous parlons, un relevé peu convenable des difficultés que la lecture de l'Écriture sainte peut offrir aux esprits foibles. On conçoit que ce relevé eût été déplacé dans un ouvrage destiné au simple peuple; mais la lettre de Fénelon étoit uniquement destinée à l'instruction d'un prélat aussi pieux qu'éclairé.

messes de Jésus-Christ à son Église. L'évêque de Meaux, après avoir montré que *le chrétien n'a jamais besoin de chercher la foi dans les Écritures*, confirme cette doctrine par un témoignage de saint Irénée, qui fait mention de plusieurs anciens peuples *très-fermes dans la foi et dans les œuvres*, sans avoir jamais lu les Écritures. « Vous le voyez, mes chers frè« res, continue Bossuet (1), ces Barbares, si « bien instruits sans les Écritures, n'étoient « pas de foibles chrétiens, mais très-fermes « dans la foi et dans les œuvres, et très-plei« nement instruits contre la doctrine des hé« rétiques. Si c'étoit moi qui parlasse ainsi, « combien votre ministre se récrieroit-il que « je méprise les Écritures, en les déclarant « inutiles? Mais les saints, de qui nous avons « reçu les livres divins, ne craignent point ce « reproche. Car ils savoient que l'Écriture « viendroit en confirmation de la foi qu'ils « avoient reçue sans elle; et louant la bonté « de Dieu, qui, pour s'opposer davantage à « l'oubli des hommes, avoit rédigé la foi dans « les écrits des apôtres, ils ne laissoient pas « de bien entendre qu'*on pouvoit être parfait « chrétien sans les avoir*. »

La seconde et la troisième proposition sont établies et inculquées par le même prélat, dans plusieurs de ses ouvrages. Voici comment il s'exprime en particulier dans son *Avertissement sur le livre des Réflexions morales* (2). « Ç'a toujours été le désir des saints évêques, « que les divines Écritures ne fussent mises « entre les mains du peuple qu'avec certaines « précautions, dont la première est qu'elles « fussent accompagnées de notes approuvées « par les évêques, qui en facilitassent la mé« ditation et l'intelligence, et empêchassent « les fidèles de s'égarer dans une lecture où « se trouve naturellement la vie éternelle « pour eux, mais où aussi l'expérience du « siècle passé n'avoit que trop fait voir qu'en « présumant de son sens, et marchant dans « son propre esprit, *on pouvoit trouver autant « d'écueils que de versets*, conformément à « cette parole de l'apôtre : *Nous sommes la « bonne odeur de Jésus-Christ pour la gloire « de Dieu, tant pour ceux qui sont sauvés, que « pour ceux qui périssent* : c'est-à-dire, *odeur « de vie pour les uns, et odeur de mort pour les « autres* (3). Ç'a été pour cette raison que le « saint concile de Trente défend avec tant de « soin les éditions de la sainte Écriture, et des « notes sur ces divins livres, qui ne seroient « pas conformes à l'édition Vulgate, canonisée « dans le même décret, ou publiées indiffé« remment par toutes sortes d'auteurs, même « inconnus, et sans l'approbation expresse « des ordinaires : par où, en nous montrant « quelles éditions il réprouve, il déclare en « même temps celles qu'il désire. »

Il est impossible d'exprimer plus fortement le danger attaché, pour certaines personnes, à la lecture de l'Écriture sainte, et par conséquent la nécessité de prendre certaines précautions avant de mettre les versions de l'Écriture en langue vulgaire entre les mains du peuple. Conformément à ces principes, Bossuet, dans une *Instruction* adressée aux religieuses de son diocèse *sur la lecture de l'Écriture sainte*, se garde bien de leur recommander indistinctement la lecture de tous les livres et de toutes les parties de la *Bible*. Dans l'énumération qu'il fait des parties de l'Écriture que peuvent lire les religieuses, non-seulement il omet entièrement le *Cantique des Cantiques*, mais il leur conseille d'omettre également, ou de parcourir rapidement quelques autres parties des livres saints, dont la lecture pourroit leur être dangereuse. « On « trouvera, dit-il (4), en quelques endroits de « l'Écriture, certains récits et certaines ex« pressions auxquels il n'est pas nécessaire « que tout le monde s'attache. Le Saint-Es« prit a eu ses desseins en les insérant dans « les saints livres; et ces sortes d'expressions « tendent toutes, ou à inculquer quelques vé« rités, ou à inspirer l'horreur des grands « crimes. Mais, comme elles peuvent faire « d'autres effets sur les âmes foibles, il faut « passer par-dessus légèrement, et prendre « bien garde surtout à ne s'y arrêter pas par « curiosité; car Dieu frapperoit terriblement « ceux qui abuseroient jusqu'à cet excès de « sa parole, et qui feroient servir de matière « à leurs mauvaises pensées, un livre qui est

(1) *Deuxième Instruction pastorale*, n. 123; *OEuvres de Bossuet*, tome XXII, page 604.

(2) *OEuvres de Bossuet*, tome IV, page 195. — Voyez aussi les ouvrages suivants : *Histoire des Variations*, liv. VII, n. 64 67. — *Deuxième Instr. sur les Promesses*, n. 123.

(3) II Cor II. 15, 16.

(4) *Instruction sur la lecture de l'Écriture sainte*, tome V des *OEuvres*, pages 725 et 727. *Préface sur le Cant. des Cantiques*, n. 4; tome II, page 222. *Lettres diverses*, lettre 121, tome XXXVII, page 466.

« fait pour les extirper. » Si Bossuet croyoit ces précautions nécessaires, même à de ferventes religieuses, on peut bien croire qu'il les exigeoit à plus forte raison pour le commun des fidèles, dont l'instruction et les dispositions sont, pour l'ordinaire, beaucoup moins parfaites.

Il résulte incontestablement de ces témoignages, que les principes de Bossuet ne diffèrent aucunement de ceux de Fénelon sur la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire; et qu'il faudroit être tout à fait étranger à la véritable doctrine de l'évêque de Meaux, sur cette matière, pour supposer, avec un écrivain récent, qu'il *n'excepte aucun des livres de la Bible, de la lecture que les religieuses sont obligées d'en faire assidument* (1).

La seule différence qu'on puisse remarquer, à cet égard, entre Bossuet et Fénelon, regarde la nature des précautions à prendre pour prévenir les inconvénients que peut avoir, relativement à certaines personnes, la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire. Fénelon, conformément à la discipline depuis longtemps en vigueur dans le diocèse et la province de Cambrai, veut qu'on s'en tienne à la quatrième règle de l'*Index*, que nous avons citée plus haut. Bossuet, au contraire, conformément à la discipline généralement établie en France, et autorisée par le consentement tacite du saint siége, se contente d'interdire la lecture des versions de la *Bible* qui ne seroient pas revêtues de l'approbation des ordinaires. Mais, en se conformant à la discipline communément reçue en France, il se garde bien de blâmer celle des autres pays; et la religion sincère dont il étoit pénétré, jointe à son profond respect pour le saint siége, nous oblige de croire que, s'il eût gouverné un diocèse où les règles de l'*Index* eussent été en vigueur, il ne les eût pas moins respectées que ne l'a fait l'archevêque de Cambrai.

Cette disposition de l'évêque de Meaux se manifeste, d'une manière non équivoque, par le ton respectueux avec lequel il s'exprime, dans la *Défense de la Déclaration*, à l'occasion d'un décret de l'*Index*, qui sembloit difficile à concilier avec la doctrine du clergé de France, sur l'indépendance des princes, à l'égard de l'Église et du souverain Pontife, dans l'ordre temporel. « Quelque persuadé que nous soyons, « dit Bossuet, que, suivant l'ancien usage de « l'Eglise Gallicane, ces sortes de décrets ne « nous obligent point, Dieu nous est témoin « que nous avons souverainement en horreur « tout ce qui tendroit à critiquer la pratique « moderne de la cour Romaine. Mais comme « plusieurs de nos adversaires ne manqueroient pas de nous reprocher d'avoir « dissimulé la plus grande difficulté sur le « sujet qui nous occupe, si nous gardions le « silence sur le *décret* dont il s'agit, nous « croyons devoir en parler, en observant tous « les ménagements possibles pour l'autorité « dont il émane (2). »

Nous nous sommes peut-être plus étendu sur cette matière, que notre plan ne sembloit l'exiger. Nous croyons cependant que ces détails ne paroîtront pas inutiles, dans un temps où il importe plus que jamais de défendre les vrais principes sur la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire, et de combattre l'ardeur indiscrète des *sociétés bibliques* à répandre indistinctement, dans toutes les classes de la société, des versions récentes du texte sacré, souvent infectées des erreurs condamnées par l'Église, et toujours inutiles ou dangereuses pour la plupart de ceux auxquels on les distribue avec tant de profusion (3).

* VIII. *Opuscules théologiques.*

Nous comprenons sous ce titre les opuscules suivants, publiés pour la première fois en 1820, d'après les manuscrits originaux, dans le tome III des *OEuvres de Fénelon*.

1° *Sur le commencement d'amour de Dieu nécessaire au pécheur dans le sacrement de Pénitence.*

Il n'est pas étonnant que Fénelon ait eu l'idée de s'exercer sur une question débattue avec tant de vivacité entre les théologiens, surtout depuis le concile de Trente. Mais ce qui est vraiment surprenant, c'est que, dans une dissertation si courte, il ait répandu tant de jour sur cette question. Parmi tous

(1) *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon*, page 167.

(2) *Defensio declar.* lib. IV. cap. 25. *initio.*

(3) On peut consulter à ce sujet l'*Ami de la Religion*, tome XII, pages 241 et 289, tome XXX, 177; XXXV, 161; XLIV, 225; LV, 342; XCIII, 303; CVI, 241. — *Annal. de la Propag. de la foi*, 18 mars 1828, 15 avril 1830, et alibi passim. — Benoît XIV, *De Synodo*, lib. VI, cap. 10. — *Hist. de l'Eglise gallicane*, tome XVIII. *Discours sur les sentiments de l'Eglise gallicane par rapport à l'usage de l'Ecriture sainte.* — *La Relig. du Cœur*, par l'abbé de Baudry: *Lyon*, 1840, *in*-12, page 135. — *Consid. sur le silence des méthod. de Geneve*, par le même. *Lyon*, 1841, *in*-12, art. 5, pag. 55, etc.

les théologiens qui exigent dans le sacrement de Pénitence un *amour initiel de charité* distingué de *l'amour justifiant*, nous n'en connoissons aucun qui ait expliqué cet *amour initiel* avec autant de précision et de clarté que Fénelon le fait dans cet opuscule. Peut-être pourroit-on ajouter que cette explication est une des plus propres à réconcilier les théologiens, depuis si longtemps partagés sur cette matière.

2° *Avis aux Confesseurs pour le temps d'une mission.*

Fénelon réunit ici en peu de mots les principales règles d'après lesquelles les confesseurs doivent se conduire à l'égard de leurs pénitents pendant le temps d'une mission. Ces règles sont généralement connues des confesseurs; et le nom de Fénelon ne peut guère donner un nouveau degré d'autorité à des principes si universellement admis. Mais ils servent à montrer combien, malgré toute sa douceur et sa bonté naturelle, il étoit exact et ferme sur les règles qui doivent diriger les confesseurs dans l'exercice de leur ministère.

3° *Consultation pour un chevalier de Malthe.*

Un chevalier de Malthe avoit consulté Fénelon, pour savoir s'il pouvoit en conscience garder une commanderie qu'il avoit obtenue du Grand-Maître, par des lettres de recommandation du Roi, et s'il pouvoit servir le Roi dans ses armées contre d'autres chrétiens. La raison de douter étoit que les statuts de l'ordre paroissoient condamner le chevalier sur ces deux points. Fénelon cependant, après un examen attentif du texte et de l'esprit des statuts, prouve qu'un chevalier de Malthe peut en conscience s'en tenir à la réponse affirmative, sur les deux points en question. Nous croyons que tous les casuistes exercés trouveront, dans cette petite pièce, un modèle de la précision et de la sagacité qui font le principal mérite de ces sortes de discussions.

4° *Consultation sur une alliance projetée entre deux illustres maisons* (1).

Quelque temps avant sa nomination à l'archevêché de Cambrai, Fénelon fut consulté sur une alliance projetée entre deux illustres familles, dont l'une devoit une grande partie de son immense fortune à l'abus qu'un homme puissant avoit fait de son crédit et de son autorité, pour s'attribuer des droits excessifs, lever d'injustes contributions, et obtenir du Roi des dons immenses, aussi peu convenables à la situation du royaume, que contraires aux règles d'une sage bienfaisance. On comprend aisément les alarmes qu'une juste délicatesse devoit inspirer à celle des deux familles que l'*alliance projetée* alloit faire entrer en partage d'une fortune si suspecte. Aussi Fénelon se prononça-t-il clairement contre ce mariage, comme on le voit par la consultation qu'il rédigea à ce sujet, et dont il ne nous reste qu'un canevas très-imparfait. Quoiqu'elle soit uniquement relative aux intérêts de deux familles particulières, elle fournit une preuve remarquable de la réputation de lumières et de probité dont Fénelon jouissoit à la Cour, et de la pénétration avec laquelle il savoit embrasser toutes les circonstances et les suppositions propres à répandre du jour sur les questions qui lui étoient proposées.

5° *Plans de dissertations sur divers points de philosophie et de théologie.*

Nous avons sous les yeux un grand nombre de ces *plans* ou canevas d'instructions, dans lesquels Fénelon traite avec ordre presque tous les points fondamentaux du dogme et de la morale. Il nous paroît vraisemblable qu'il les composa pour l'instruction des *nouvelles Catholiques*, ou pour celle des Protestants, pendant les missions qu'il leur fit en Poitou par ordre du Roi. Le plan des *Dissertations*, et l'application constante de l'auteur à combattre les principes de la Réforme, semblent venir à l'appui de cette conjecture.

Quoique ces canevas soient en général très-courts et très-peu développés, nous ne doutons pas qu'ils ne soient lus avec intérêt et avec fruit par tous les lecteurs instruits, qui aimeront à voir, dans ces foibles essais, les premiers élans du génie. Toutefois, pour ne pas grossir inutilement le recueil des *Œuvres de Fénelon*, nous avons cru devoir faire un choix parmi ces sortes de pièces, et nous en avons omis plusieurs qui ne présentoient pas un ordre assez marqué, ou qui n'étoient guère qu'un assemblage de textes de l'Écriture et des Pères, sur la matière indiquée par le titre. Quelquefois aussi, lorsque nous avons rencontré plusieurs plans sur un même sujet, nous les avons expliqués l'un par l'autre, et nous avons principalement suivi celui qui nous a paru plus clair ou plus développé.

Le respect dû au texte d'un auteur aussi célèbre que Fénelon nous a fait douter d'a-

(1) *Histoire de Fénelon*, liv. IV, n. 31.

bord s'il étoit convenable d'ajouter, en certains endroits, quelques mots intermédiaires soit pour lever les obscurités du texte, soit pour mieux faire sentir la liaison des idées. Mais de nouvelles réflexions nous ont persuadé que ces légères additions seroient utiles à un grand nombre de lecteurs, et qu'elles ne seroient blâmées de personne, pourvu qu'elles fussent distinguées du texte par des caractères particuliers. Nous avons donc eu soin d'imprimer en lettres italiques tous les mots françois qu'il nous a paru convenable d'ajouter pour l'éclaircissement du texte. Quelques personnes trouveront peut-être que nous aurions pu multiplier davantage ces courtes explications; mais nous avons mieux aimé laisser subsister quelques obscurités, que de nous exposer à dénaturer la pensée de l'illustre auteur.

Nous avons joint à l'édition de 1820 le *fac simile* d'une de ces dissertations (1), représentant au naturel l'écriture de Fénelon, et la manière dont il avoit coutume de préparer ses instructions. Le canevas que nous avons choisi, donne en même temps une juste idée des *Plans de sermons*, et des *Mémoires politiques* dont nous parlerons plus bas, dans les articles II et V de cette *première partie*.

SECTION III.

Ouvrages sur le Quiétisme.

Les nombreux écrits qui appartiennent à cette troisième section sont, de nos jours, pour la plupart des lecteurs, la partie la moins intéressante des *OEuvres de Fénelon* Peu de personnes ont aujourd'hui le goût et le courage de s'enfoncer dans le labyrinthe des questions épineuses qui divisèrent, à la fin du dix-septième siècle, les deux plus illustres prélats de l'Église Gallicane. Peut-être même quelques lecteurs seront tentés de croire que les monuments de cette affligeante controverse ont aujourd'hui perdu toute espèce d'intérêt, et que le jugement prononcé par le saint siége contre le livre des *Maximes*, les a pour jamais condamnés à l'oubli. Mais, sans vouloir attacher à ces écrits une importance qu'ils n'ont plus, nous croyons que, sous bien des rapports, ils doivent encore intéresser les lecteurs instruits. En effet, sans parler de la curiosité bien légitime qui peut porter des théologiens de profession à suivre les détails d'une discussion si célèbre dans l'histoire ecclésiastique du dix-septième siècle, il est certain que les écrits de Fénelon sur le Quiétisme fournissent des monuments très-précieux pour son histoire (2). Sans doute ils ne peuvent justifier le langage inexact d'un ouvrage irrévocablement condamné par le jugement du saint siége et de l'Église universelle; mais ils prouvent du moins que les intentions et les sentiments de l'auteur ont toujours été purs; qu'il n'a jamais pris à la rigueur les propositions répréhensibles du livre des *Maximes;* et que, bien loin d'en adopter intérieurement les erreurs, il les a toujours sincèrement détestées (3). Il en résulte également que, sur les imputations odieuses dont ses adversaires l'avoient chargé, l'archevêque de Cambrai se défendit de manière à leur fermer la bouche, et à fixer en sa faveur l'opinion publique. Ajoutons que, sans la connoissance des nombreux écrits publiés par Fénelon pour la défense de son livre, on ne comprendra jamais tout le mérite de sa soumission au jugement du saint siége; soumission qu'il est si important de mettre dans tout son jour, pour servir à jamais d'exemple et de leçon à tous les novateurs.

Ce seroit d'ailleurs méconnoître l'objet et le véritable sens du jugement porté, par Innocent XII, contre le livre des *Maximes*, que d'envelopper dans cette condamnation les écrits apologétiques de Fénelon (4). Il est certain, au contraire, que la doctrine exposée dans ces derniers écrits fut généralement approuvée à Rome, soit avant, soit après la publication du bref d'Innocent XII (5); que l'intention du souverain Pontife étoit même, pendant quelque temps, de les déclarer formellement à l'abri de la condamnation portée contre le livre des *Maximes* (6); et que plusieurs des assemblées métropolitaines, con-

(1) Voyez la *Dissertation sur le Culte divin*, tome III de l'édition de 1820.

(2) On verra, dans la seconde partie de cet ouvrage, que ces écrits peuvent beaucoup servir à l'éclaircissement de quelques questions agitées entre les philosophes modernes, sur la moralité des actes humains, et sur quelques autres points également importants. Voyez la 2e partie de cette *histoire littéraire*, *Append. II*.

(3) Ce témoignage a été rendu à Fénelon par tous ses historiens, et en particulier par le cardinal de Bausset, *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 43, 45, 61, 90. *Pièces justificatives* du même livre, n. 2, 3, 10, 14.

(4) *Hist. de Fénelon*, liv. III, n. 86, 90, 91. *Pièces justificatives* du même livre. n. 10.

(5) Lettres de l'abbé de Chanterac des 8 novembre 1698, 17 janvier, 11 février et 2 mai 1699. *Hist. de Fénelon*, liv. III, n. 86.

(6) *Hist. de Fénelon*, liv. III, n. 71.

voquées en France pour l'acceptation de ce jugement, crurent devoir imiter la modération du saint siége, en s'abstenant de prononcer sur les nombreux écrits publiés par Fénelon, pour expliquer et défendre sa doctrine (1). Il est également certain que plusieurs de ces écrits ne tendent nullement à la justification ou à l'explication du texte condamné, mais seulement à l'éclaircissement de plusieurs questions auxquelles ce texte avoit donné lieu, et sur lesquelles il est permis de penser que les sentiments de l'archevêque de Cambrai ne méritent aucune censure.

Ces raisons suffisent, à ce qu'il nous semble, pour convaincre tout lecteur judicieux, que les écrits de Fénelon sur le Quiétisme sont loin d'être aujourd'hui sans intérêt; que la condamnation du livre des *Maximes* ne tombe nullement sur les écrits publiés pour la défense de ce livre; enfin, que nous ne pouvions les exclure de la collection des *OEuvres de Fénelon*, sans encourir le reproche d'avoir laissé dans l'obscurité la partie de cette collection qui fournit peut-être la preuve la plus frappante des ressources prodigieuses et de l'inépuisable fécondité du génie de l'archevêque de Cambrai.

Après ces observations préliminaires, nous diviserons en trois paragraphes la Notice des écrits de Fénelon sur le Quiétisme. Nous parlerons : 1° de ses écrits imprimés, et contenus dans l'*édition de Versailles;* 2° de quelques écrits imprimés qui ne se trouvent pas dans cette édition; 3° de quelques ouvrages inédits. Nous suivrons, autant qu'il sera possible, dans l'énumération de ces divers ouvrages, l'ordre chronologique de leur composition et de leur première publication, ayant soin néanmoins d'en rapprocher quelques-uns qui s'expliquent et se soutiennent mutuellement.

§ Ier.

Ouvrages sur le Quiétisme contenus dans *l'édition de Versailles* (2).

I. *Diverses pièces relatives aux conférences d'Issy*, savoir :

1° *Déclaration signée par M. l'abbé de Fénelon, le 22 juin 1694.*

2° *Mémoire adressé à M. l'évêque de Châlons, pendant les conférences d'Issy.*

3° *Acte d'adhésion à la doctrine du cardinal de Bérulle sur l'état passif.*

4° *Articles arrêtés à Issy, le 10 mars 1695.*

5° *Projet d'addition sur l'état passif.*

L'objet des conférences d'Issy, ainsi nommées parce qu'elles furent tenues à Issy, dans la maison de campagne du séminaire de Saint-Sulpice, fut, comme on sait, l'examen de la doctrine et des écrits de madame Guyon, qui excitoient déjà depuis quelque temps l'attention des supérieurs ecclésiastiques (3). Impatiente des contradictions qu'elle éprouvoit, et de la rigueur avec laquelle on pesoit toutes ses expressions, madame Guyon avoit demandé des commissaires pour examiner sa doctrine et ses mœurs. Sa demande sur le dernier point fut écartée, parce que la régularité de sa conduite ne paroissoit être attaquée que par des bruits sans fondement. Mais sa doctrine paroissant avec raison suspecte et dangereuse, on nomma, vers le mois de juin 1694, trois commissaires pour la discuter, savoir, MM. Bossuet, évêque de Meaux; de Noailles (4), évêque de Châlons; et Tronson, supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice. Madame Guyon elle-même avoit demandé les deux derniers, dont l'esprit doux et conciliant lui paroissoit propre à servir de contrepoids à la sévérité de l'évêque de Meaux.

La *Déclaration* placée, dans l'*édition de Versailles*, à la tête des *Pièces relatives aux conférences d'Issy* fut un des premiers résultats de la nomination des trois commissaires. Plein de respect pour les vertus et la piété qui avoient concilié à madame Guyon l'estime et l'amitié des personnes les plus distinguées de la Cour, Fénelon voyoit avec peine un orage se former contre elle. La sévérité avec laquelle on condamnoit les expressions exagérées qu'une dévotion tendre et affectueuse inspiroit à cette dame, lui paroissoit procéder d'un attachement excessif au langage rigoureux de l'école. Il craignoit d'ailleurs qu'en s'élevant si hautement contre le langage passionné d'une âme fervente, on ne condamnât, par inattention, les sentiments même des saints, et leur doctrine sur le pur amour. Ce fut donc pour dissi-

(1) *Hist. de Fénel.* liv. III, n. 98.

(2) Ces ouvrages remplissent les tomes IV-IX de l'*édition de Versailles*. Celle de 1842 renferme seulement les ouvrages désignés ci-après sous les n. 9, 18, 19 et 29.

(3) *Hist. de Fénelon*, tome I, liv. II, n. 17, etc. *Hist. de Bossuet*, tome III, liv. X, n. 8.

(4) M. de Noailles, évêque de Châlons, qui joua un si grand rôle dans l'affaire du Quiétisme, fut nommé à l'archevêché de Paris le 19 août 1695, et honoré en 1700 de la pourpre romaine.

per les soupçons que faisoit naître son attachement à madame Guyon, qu'il signa, le 22 juin 1694, un acte par lequel il s'engageoit à souscrire, sans équivoque et sans restriction, à tout ce qui seroit décidé sur les voies intérieures, par les trois commissaires qui venoient d'être nommés. Cet acte a été publié, pour la première fois, en 1820, dans le tome IV des *OEuvres de Fénelon*, non d'après le manuscrit original, mais d'après une copie écrite par le secrétaire de M. Tronson. Il est aussi rapporté, en grande partie, par M. Tronson lui-même, dans une lettre à l'évêque de Chartres, du 22 juin 1694, que nous avons insérée dans la *Correspondance de Fénelon sur le Quiétisme*.

Pour obtenir de leurs conférences des résultats plus utiles, les commissaires ne se contentèrent pas de faire expliquer madame Guyon sur les passages de ses écrits qui offroient un sens répréhensible; ils conçurent encore le dessein d'opposer aux erreurs de la nouvelle mysticité quelques maximes doctrinales, propres à empêcher l'abus qu'on pourroit faire des expressions exagérées qui se rencontrent assez souvent dans les auteurs mystiques.

Pendant les premiers mois, Fénelon ne fut pas appelé aux conférences, quoiqu'il y prît un vif intérêt, tant pour sa propre justification que pour celle de madame Guyon. Mais l'évêque de Meaux, qui avoit été jusqu'alors assez étranger à la lecture des auteurs mystiques, le pria de lui en faire des extraits. Fénelon se chargea volontiers de ce travail, dans le dessein d'établir la véritable doctrine sur l'amour pur, et de montrer que les anciens mystiques n'ayant pas moins exagéré que les modernes, il ne falloit prendre à la rigueur ni les uns ni les autres. Il écrivit même à Bossuet, dès le commencement des conférences, une lettre dans laquelle il lui faisoit remarquer que toutes les difficultés dont il s'agissoit, pouvoient se rapporter à trois chefs, savoir : *l'amour désintéressé*, communément admis dans les écoles catholiques; *la contemplation, ou l'oraison passive par état*, et *les épreuves, ou les tentations de l'état passif* (1). Enfin sa nomination à l'archevêché de Cambrai, qui eut lieu le 4 février 1695, fit naître l'idée de l'associer aux conférences; et il y fut en effet admis dès lors en qualité de juge, comme il convenoit à son nouveau caractère.

Déjà Bossuet avoit rédigé, en trente articles, un corps de doctrine sur les voies intérieures, qu'il envoya, comme un simple projet, à Fénelon ainsi qu'aux deux autres commissaires. Nous avons sous les yeux une copie de ces trente articles, avec le titre suivant, dont la dernière partie est écrite de la main de Fénelon : *Les Trente articles, proposés d'abord par M. de Meaux, et auxquels on fit des additions pour me contenter*. On ne trouve point dans ce projet les articles 12, 13, 33 et 34 de la rédaction qui fut depuis adoptée. Fénelon, ayant lu ce projet, ne tarda pas à observer qu'il sembloit insuffisant pour sauver la doctrine du pur amour, et pour lever toutes les équivoques sur les trois points dont nous venons de parler. Plusieurs de ses observations ayant paru donner de l'inquiétude aux autres commissaires, il crut devoir expliquer par écrit ses véritables sentiments; et il remit pour cet effet à l'évêque de Châlons le *Mémoire* que nous avons placé à la suite de la *Déclaration*. Il insistoit fortement, dans ce Mémoire, pour obtenir les additions relatives à la doctrine de l'amour désintéressé, et à la nature de l'oraison passive. Il déclaroit, en finissant, que si les commissaires ne croyoient pas pouvoir se rendre à ses observations, il signeroit les XXX Articles *par déférence*, parce qu'il les croyoit vrais, mais *contre sa persuasion*, parce qu'il les croyoit insuffisants; que si l'on admettoit les modifications qu'il proposoit, il étoit prêt à les signer de son sang. Ce fut vraisemblablement aussi pour assurer les commissaires de l'exactitude de sa doctrine, relativement à l'état de perfection extraordinaire, appelé par les mystiques *état passif*, qu'il signa, le 8 février 1695, un *Acte d'adhésion* à la doctrine du cardinal de Bérulle, sur cette matière. On peut voir cet acte, dans le tome IV des *OEuvres de Fénelon*, immédiatement après le *Mémoire* dont nous venons de parler.

Outre les omissions que Fénelon trouvoit à reprendre dans les XXX Articles, il fit aussi remarquer dans le XXVII (2) un défaut d'exactitude assez considérable. Bossuet y avançoit que les auteurs mystiques les plus éclairés n'avoient jamais connu personne qui fût ha-

(1) Lettre à Bossuet, du 28 juillet 1694. *OEuvres de Bossuet*, tome XL, page 100.

(2) Cet article est le XXIXe de la rédaction présente. On peut voir, à ce sujet, les lettres de Fénelon a Bossuet, des 6 et 8 mars 1695. *Correspondance de Fénelon*, tome VII, lettres 71 et 72.

bituellement prévenu d'une inspiration ou d'une grâce spéciale pour tous les actes de la piété chrétienne, « en sorte qu'il ne fût pas « nécessaire de leur rien prescrire pour s'y « exciter. » Fénelon lui opposa l'exemple de sainte Chantal, qui, ayant consulté saint François de Sales sur les actes les plus essentiels au salut, auxquels elle assuroit ne pouvoir plus s'exciter, en reçut le conseil de ne plus faire ces actes « qu'à mesure que Dieu l'y ex- « citeroit, et de se tenir active ou passive, « selon que Dieu la feroit être. » Bossuet sentit la justesse de cette observation ; et sans avouer l'état de perfection extraordinaire dont il étoit question, il supprima du moins ce qu'il avoit avancé du silence des mystiques à cet égard.

Il ne se rendit pas aussi facilement sur l'article de la charité, et sur celui des épreuves. Cependant les instances réitérées des autres commissaires (1), et spécialement de l'évêque de Châlons, le firent enfin consentir à l'addition de quatre nouveaux articles, qui contentèrent Fénelon sur ces deux points, et qui furent signés avec les trente premiers, d'un commun accord, le 10 mars 1695.

Quant à l'état d'oraison et de perfection, appelé par les mystiques *état passif*, Bossuet y trouvoit encore trop de difficultés pour l'expliquer dans les XXXIV Articles. Il se borna donc à remettre aux commissaires, dans le moment de la signature, un *Projet d'addition* composé de sept articles sur cette matière. On verra, dans la seconde partie de cet ouvrage (2), que ce *Projet d'addition* n'obtint pas l'assentiment de Fénelon, ni des autres commissaires. Ce projet ne se trouvant point dans l'édition complète des *OEuvres de Bossuet*, nous avons cru devoir lui donner place dans le tome IV des *OEuvres de Fénelon*, publié en 1820. Toutes les pièces dont nous venons de parler parurent alors pour la première fois, à l'exception des *Articles d'Issy*, publiés au mois d'avril 1695, par les évêques de Meaux et de Châlons, dans leurs *Ordonnances* contre les erreurs du Quiétisme (3).

II. *Explication et réfutation des* LXVIII *propositions de Molinos.*

Tous les écrits de Fénelon sur le Quiétisme fournissent des preuves incontestables de l'horreur dont il fit toujours profession pour la doctrine de Molinos. Nous avons cru cependant devoir publier la *réfutation* spéciale que Fénelon en fait dans cet opuscule, non-seulement comme un nouveau témoignage de la pureté de ses sentiments, mais comme une explication claire et précise d'un système singulier, dont peu de personnes ont une juste idée

Nous ne savons à quelle époque fut composée cette *Explication*, qui a paru pour la première fois en 1820. Mais nous la croyons antérieure au livre des *Maximes*, dont elle ne fait aucune mention.

III *Mémoire que je fis pour montrer que je ne devois pas approuver le livre de M. de Meaux, et que M. de Paris fit approuver par madame de Maintenon* (4).

La signature des XXXIV Articles sembloit avoir à jamais rétabli une parfaite harmonie entre Bossuet et Fénelon ; et l'évêque de Meaux avoit donné une preuve non équivoque de ses dispositions à cet égard, en témoignant un vif désir de présider au sacre de l'archevêque de Cambrai, qu'il célébra en effet, le 10 juillet 1695, dans la chapelle de Saint-Cyr, en présence de madame de Maintenon et des petits-fils de Louis XIV. Mais la conduite peu mesurée de madame Guyon à l'égard de Bossuet, et l'estime que Fénelon continuoit de témoigner pour cette dame, dont les intentions lui avoient toujours paru très-pures, altérèrent bientôt encore l'amitié des deux prélats. Dans ces tristes conjonctures, un nouvel incident acheva de les diviser pour toujours, et donna occasion au *Mémoire* dont nous avons à parler

Immédiatement après les conférences d'Issy, Bossuet s'étoit appliqué avec ardeur à la composition d'un grand ouvrage, dans lequel il se proposoit d'expliquer à fond la doctrine

(1) *Questions à M. de Noailles, en présence de madame de Maintenon*, *OEuvres de Fénelon*, tome IV, page 103. — Lettres de Bossuet à l'évêque de Mirepoix, des 24 et 29 mai 1695 : *OEuvr. de Boss.* tome XL, pages 127 et suiv.

(2) Article III, §§ 2 et 3.

(3) L'*Ordonnance* de l'évêque de Meaux est en tête du tome XXV de ses *OEuvres* : celle de l'évêque de Châlons se trouve à la suite de l'*Instruction* de Bossuet *sur les États d'oraison*, édition de 1697.

(4) *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 1. *Relation manuscrite sur le Quiétisme*, par M. Dupuy. — Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac, du 20 juin 1698. *Corresp.* tome IX, page 188.

qui n'étoit, pour ainsi dire, qu'indiquée dans les Articles d'Issy. Déjà il s'étoit assuré de l'approbation de l'archevêque de Paris et de l'évêque de Chartres (1) ; et il ne supposoit même pas que Fénelon pût faire difficulté d'y joindre la sienne. Celui-ci néanmoins étoit décidé à la refuser, parce qu'il étoit bien instruit qu'on ne lui demandoit cette approbation que pour lui arracher une véritable rétractation sous un titre spécieux, et que l'ouvrage en question ne se bornoit pas à exposer la véritable doctrine, mais imputoit toutes sortes d'impiétés et d'infamies à une personne qu'il avoit toujours révérée comme une sainte (2). Telle fut l'occasion du *Mémoire* qu'il rédigea dans les premiers jours du mois d'août 1696, pour exposer les motifs de son refus, et qu'il communiqua à MM. de Paris et de Chartres, ainsi qu'aux ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, dans une conférence particulière qui fut tenue à Issy, en présence de M. Tronson. Afin de dissiper tout soupçon par rapport à sa doctrine personnelle, Fénelon prenoit, dans cet écrit, l'engagement formel d'exposer ses sentiments sur les matières contestées, dans un ouvrage qu'il soumettroit aux théologiens les plus vertueux et les plus éclairés de la capitale. Tous les membres de la conférence furent si convaincus de la force des raisons exposées dans ce *Mémoire*, que, d'après leur avis unanime, l'archevêque de Paris se chargea de les faire agréer à madame de Maintenon, comme on voit par le titre que Fénelon donna depuis à cette pièce ; et telle fut l'occasion du livre des *Maximes*, que Fénelon publia en effet quelques mois après (3).

L'éditeur des *Lettres de madame de Maintenon* (4), suivi en cela par D. Déforis et par quelques autres écrivains, a confondu ce *Mémoire* avec une lettre de Fénelon sur le même sujet, adressée à madame de Maintenon. Quoique le fond, et souvent même les expressions de ces deux pièces soient les mêmes, il est certain qu'elles ne doivent pas être confondues. Le *Mémoire*, dont nous avons sous les yeux le manuscrit original, est daté du 2 août sur plusieurs copies, et fut rédigé à cette époque, pour être lu à Issy dans l'assemblée dont nous venons de parler. Il a paru, pour la première fois, en 1820, dans le tome IV des *OEuvres de Fénelon*. La lettre, au contraire, fut écrite au mois de septembre (5), et remise à madame de Maintenon par M. de Noailles, qui s'étoit chargé d'en faire approuver le contenu. Bossuet lui-même la publia dans la *Relation sur le Quiétisme*, avec l'autorisation de madame de Maintenon, qui se crut obligée à ce sacrifice par des raisons de conscience.

IV. *Vingt questions proposées à M. l'archevêque de Paris par M. l'archevêque de Cambrai, en présence de madame de Maintenon, dans la conférence du mois de février* 1697 (6).

Quelques jours après la publication du livre des *Maximes*, c'est-à-dire vers le milieu du mois de février 1697, Fénelon, craignant qu'on ne cherchât à faire prendre le change à madame de Maintenon sur les circonstances de ce fait, et sur les principaux événements qui l'avoient précédé, la pria de vouloir bien l'entendre là-dessus, en présence de l'archevêque de Paris. Il obtint sans peine ce qu'il désiroit ; et il fut résolu que cette conférence auroit lieu à Saint-Cyr, en présence du duc de Chevreuse, ami des deux prélats, et parfaitement instruit de tout ce qui s'étoit passé. La veille de la conférence, qui se tint dans les derniers jours du mois de février, Fénelon dressa un mémoire dans lequel, il rassembla, en forme de questions, les principaux faits sur lesquels il croyoit nécessaire d'instruire madame de Maintenon, et dont il étoit bien assuré que l'archevêque de Paris ne disconviendroit pas. Pour donner à ce prélat le loisir de se les rappeler, il lui envoya le même jour une copie de son mémoire. Le lendemain, Fénelon en fit la lecture en présence de madame de Maintenon, et l'archevêque de Paris convint de tout sans hésiter.

(1) Nous avons déjà observé que l'archevêque de Paris, à cette époque, étoit M. de Noailles, auparavant évêque de Châlons. L'évêque de Chartres étoit Paul de Godet des Marais, confesseur de madame de Maintenon.

(2) Voyez, dans la *Correspondance sur le Quiétisme*, la lettre de Fénelon au duc de Chevreuse, du 24 juillet 1696, avec les extraits du livre de Bossuet, placés à la suite de cette lettre. *Corresp. de Fénelon*, tome VII.

(3) Voyez, dans le paragraphe suivant (n. 1 et 2), quelques détails sur cet ouvrage, et sur la version latine que Fénelon en publia dans le cours de l'année 1697. Voyez aussi la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*, article II, § 3.

(4) *Lettres de madame de Maintenon*, tome III, p. 230. Le recueil de ces lettres, qui forme 9 vol. in-12, fut publié par La Beaumelle en 1756.

(5) *Relation du Quiétisme*, par l'abbé Phelippeaux, 1re part. page 199.

(6) *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 13. — *Relation sur le Quiétisme*, par M. Dupuy.

Nous avons sous les yeux plusieurs copies de cette pièce, absolument semblables pour le fond, mais entre lesquelles on remarque quelques légères différences, pour le texte et pour l'ordre des questions. La copie d'après laquelle nous les avons publiées, en 1820, est corrigée, en plusieurs endroits, de la main de Fénelon, et entièrement conforme à la version latine qu'il en donna, au mois de juin 1698, dans sa réponse à une lettre de l'archevêque de Paris.

V. *Mémoire à monseigneur l'archevêque de Paris, sur le projet d'examiner de nouveau le livre des* MAXIMES (1).

Pendant la conférence dont nous venons de parler, l'archevêque de Paris, frappé des réclamations qui commençoient à s'élever contre le livre des *Maximes*, s'étoit excusé de l'avoir approuvé, en disant qu'il l'avoit lu trop à la hâte pour en porter un jugement irrévocable. Là-dessus on convint qu'il seroit fait un nouvel examen de cet ouvrage, entre les archevêques de Paris et de Cambrai, M. Tronson et M. Pirot. Le Roi lui-même, à qui on parla de ce projet, y donna son approbation. Ce fut à cette occasion que Fénelon rédigea, dans le cours du mois de mars 1697, le *Mémoire* dont nous parlons ici, et qui a paru, pour la première fois, en 1820. Fénelon y expose les conditions sans lesquelles il ne croyoit pas pouvoir consentir à ce nouvel examen. La condition principale étoit que l'évêque de Meaux n'y assisteroit pas, mais qu'on se borneroit à discuter les remarques qu'il auroit communiquées. Cette condition ne parut pas extraordinaire à l'archevêque de Paris, qui l'avoit déjà acceptée en présence de madame de Maintenon, et qui étoit d'ailleurs instruit des fâcheuses dispositions de Bossuet à l'égard de Fénelon (2). Aussi promit-il d'abord de tenir ferme pour toutes les conditions marquées dans le *Mémoire*. Mais il fut bientôt obligé de céder à l'ascendant de Bossuet, qui le fit consentir à tenir, dans le palais de l'archevêché, des assemblées particulières, auxquelles Fénelon ne fut pas même invité, si ce n'est après que l'évêque de Meaux, conjointement avec l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, eut arrêté un jugement sur le livre des *Maximes*, et sur la *rétractation* formelle qu'il falloit exiger de son auteur.

VI. *Première réponse donnée, par M. l'archevêque duc de Cambrai, aux difficultés de M. l'évêque de Chartres, sur le livre de l'*EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS (3).

Dès l'origine de cette fâcheuse controverse, Bossuet avoit promis *de donner en secret ses remarques* à Fénelon, *comme à son intime ami*. Mais de nouvelles réflexions le déterminèrent bientôt à les communiquer seulement aux deux prélats réunis avec lui dans les assemblées dont nous venons de parler, en sorte que plusieurs mois s'écoulèrent sans que l'archevêque de Cambrai, malgré toutes ses instances, pût en obtenir la communication. Dans cette extrémité, il eut recours à l'évêque de Chartres, qui lui fit connoître par écrit les principales difficultés que l'on faisoit contre son livre. Pour résoudre ces difficultés, Fénelon écrivit à ce prélat, vers la fin d'avril 1697, une lettre dans laquelle il expose avec beaucoup de précision et de clarté ses véritables sentiments sur la nature de la charité, et sur le désintéressement des justes dans l'état de la plus haute perfection. La doctrine de cette lettre parut irréprochable à l'archevêque de Paris et à l'évêque de Chartres, qui la jugèrent néanmoins inconciliable avec le livre des *Maximes*.

Cette première explication fut bientôt suivie de plusieurs autres, dont l'évêque de Chartres fait mention dans sa *Lettre pastorale* du 10 juin 1698. La première seule fut imprimée à la suite de cette *Lettre*. Nous avons retrouvé, parmi nos manuscrits, une nouvelle explication composée vers le mois d'août 1697. Cette dernière eût dû être placée, à la suite de la première, dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon*; mais comme elle avoit d'abord échappé à nos recherches, nous l'avons placée dans le tome VII, immédiatement après la *Lettre pastorale de l'évêque de Chartres*.

(1) *Réponse à une lettre de M. l'archevêque de Paris*, article V. — *Relation sur le Quiétisme*, par M. Dupuy. — Lettre de Fénelon à M. l'archevêque de Paris, du 8 juin 1697.

(2) Voyez les *vingt questions* dont nous avons parlé dans le numéro précédent.

(3) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 12, 13, 19 et 20, tome II. — *Relation sur le Quiétisme*, par M. Dupuy.

VII. *Éclaircissements en forme de questions sur la doctrine du livre des* MAXIMES.

Nous plaçons sous ce titre les quatre pièces suivantes :

1° *Vingt questions proposées à M. l'évêque de Meaux par M. l'archevêque de Cambrai ;*

2° *Quatre questions proposées à M. l'archevêque de Cambrai par M. l'évêque de Meaux ;*

3° *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai aux quatre questions de M. l'évêque de Meaux ;*

4° *Quatre nouvelles questions proposées à M. l'évêque de Meaux par M. l'archevêque de Cambrai* (1).

Pour suppléer aux *remarques* que Fénelon demandoit depuis long-temps, Bossuet l'invita, dans le cours du mois de mai 1697, à se rendre aux conférences qui se tenoient depuis peu à l'archevêché de Paris. Fénelon ne crut pas devoir se rendre à cette invitation, soit parce qu'il venoit de soumettre son livre au jugement du Pape (2), soit pour d'autres raisons qu'il expose dans sa *Réponse à la Relation sur le Quiétisme.* « Ces conférences, dit-il, « auroient renversé notre projet d'examen « arrêté avec M. l'archevêque de Paris ; elles « m'auroient rejeté entre les mains de M. de « Meaux, qui joignoit à toutes ses anciennes « préventions une nouvelle hauteur, depuis « les éclats qui étoient arrivés, et depuis les « assemblées qu'on avoit tenues. » (n. 74.)

Cependant, pour procurer à l'évêque de Meaux tous les éclaircissements qu'il pouvoit désirer, l'archevêque de Cambrai lui fit proposer un moyen aussi sûr et plus paisible que celui des conférences, qui pouvoient être tumultueuses et sujettes à diverses interprétations. C'étoit de s'adresser, l'un à l'autre, de courtes questions et de courtes réponses par écrit, afin qu'il y eût des preuves littérales de tout ce qui se passeroit entre eux. Bossuet ayant approuvé ce projet, Fénelon lui envoya vingt questions, dans lesquelles il tâchoit d'éclaircir les principales difficultés qu'on proposoit contre son livre. L'évêque de Meaux, au lieu de répondre aux vingt questions, trouva plus convenable d'en proposer quatre nouvelles à l'archevêque de Cambrai. Celui-ci répondit aussitôt, et ajouta à sa réponse quatre autres questions auxquelles Bossuet ne répondit pas plus qu'aux vingt premières : du moins il ne jugea pas à propos d'envoyer sa réponse. Pour justifier son silence, il allégua, quelque temps après, le refus que faisoit Fénelon d'entrer en conférence, et la crainte de s'engager dans des écrits sans fin, pour démêler toutes les équivoques (3). L'archevêque de Cambrai trouva cette excuse un peu singulière, après l'engagement que Bossuet avoit pris, et qu'il avoit expressément renouvelé en proposant ses quatre questions. Il trouvoit d'ailleurs étonnant que Bossuet craignît de s'engager par là dans des écrits sans fin, tandis que, pour attirer Fénelon aux conférences, il se faisoit fort de le détromper de vive voix, « clairement et sans « réplique, en très-peu de conférences, en « une seule peut-être, et peut-être en moins « de deux heures (4). »

On a depuis retrouvé, parmi les manuscrits de Bossuet, ses observations sur les vingt premières questions de Fénelon. Ces observations ont été publiées, pour la première fois, par D. Déforis, en 1788, dans le tome XIII des *OEuvres de Bossuet* (5). Les autres pièces dont nous venons de parler n'ont été publiées qu'en 1820, dans le tome IV des *OEuvres de Fénelon.*

VIII. *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai aux difficultés proposées par M. l'archevêque de Paris contre le livre des* MAXIMES, *dans la conférence du* 18 *juillet* 1697 (6).

L'archevêque de Paris n'avoit consenti qu'avec peine à exclure Fénelon des conférences qui se tenoient à l'archevêché au sujet du livre des *Maximes ;* et le désir de terminer cette affaire sans éclat, le portoit toujours à se rapprocher de l'archevêque de Cambrai. Ce fut dans cette vue qu'il se décida à lui communiquer, dans une conférence particu-

(1) *Relation sur le Quiétisme*, par M. Dupuy. — *Réponse* de l'archevêque de Cambrai *à la Relation* de Bossuet, n. 75. — *Réponse à la Déclaration des trois prélats*, n. 7. — *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon, et de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des mois de juin et de juillet 1697. *Lettre de Fénelon à l'archevêque de Paris*, du 6 juillet 1697.

(2) *Lettre au pape Innocent XII*, du 27 avril 1697.

(3) *Premier écrit sur le livre des* Maximes, n. 5 et 6, tome XXVIII des *OEuvres de Bossuet.*

(4) *Ibid.* n. 5.

(5) Parmi les *Lettres sur le Quiétisme.* Juillet 1697.

(6) *Lettre de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, du 17 juillet 1697. — *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 20 juillet.

lière, les principales difficultés que Bossuet proposoit contre son livre. Cette conférence eut lieu, en présence de M. Tronson, le 18 juillet 1697; et deux jours après, Fénelon fit remettre à l'archevêque de Paris, par l'abbé de Chanterac, le Mémoire dont nous parlons ici, et qui a paru, pour la première fois, en 1820, dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon*. L'archevêque de Cambrai y répond d'une manière courte et précise aux principales difficultés qu'on proposoit contre son livre.

***IX *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai à un de ses amis* (1).**

Fénelon ayant reçu, le 1er août 1697, l'ordre de quitter la Cour et de se retirer dans son diocèse, écrivit, avant son départ, au duc de Beauvilliers, un de ses plus chers et de ses plus fidèles amis, pour lui faire ses adieux, et lui exprimer les sentiments de courage et de résignation qu'il éprouvoit dans sa disgrâce. Cette lettre, datée du 3 août 1697, fut aussitôt publiée par le duc de Beauvilliers, qui la regardoit avec raison comme très-propre à justifier, dans l'opinion publique, la conduite de Fénelon, et à manifester la pureté de ses sentiments. Cependant Bossuet, ayant cru voir, dans quelques-unes de ses expressions, l'intention d'éluder le jugement du saint siége par des raffinements contraires à la simplicité de l'obéissance, publia aussitôt, sous le nom d'*un Docteur*, une *Réponse* qui fut comme le premier acte d'hostilité par lequel il se déclaroit publiquement contre l'archevêque de Cambrai. Celui-ci répliqua par une seconde lettre à M. de Beauvilliers, qui fut aussi imprimée dans les premiers jours de septembre (2) sous le titre de *Seconde Lettre de M. l'archevêque de Cambrai à un de ses amis*, et dans laquelle il s'expliquoit de manière à dissiper tous les *soupçons qui avoient pu s'élever* sur la sincérité de ses promesses. Les deux lettres ensemble furent plusieurs fois réimprimées dans le cours des années 1697 et 1698 (in-12). On les trouve en particulier à la suite de la nouvelle édition de l'ouvrage suivant, donnée à Bruxelles en 1698.

X. *Instruction pastorale de monseigneur l'archevêque duc de Cambrai, sur le livre intitulé* : Explication des Maximes des saints, etc. (3).

Quelques jours après que Fénelon fut retourné à Cambrai, l'évêque de Chartres lui fit écrire « qu'il seroit très-content, pourvu « qu'il fît une lettre pastorale qui marquât « combien il étoit éloigné de la doctrine impie « qu'on imputoit à son livre, et qu'il promît, « dans cette lettre, une nouvelle édition de « l'ouvrage (4). » L'archevêque de Cambrai avoit donc tout lieu de croire qu'une explication authentique de ses sentiments contenteroit plusieurs de ses adversaires. Il regardoit d'ailleurs comme un devoir pour lui « d'ex- « pliquer précisément et en détail les endroits « de ce livre que des personnes très-éclairées « avoient pris dans un sens très-contraire au « sien (5). » Tel fut l'objet de l'*Instruction pastorale*, datée du 15 septembre 1697, et adressée au clergé du diocèse de Cambrai.

Fénelon y expose avec précision ses véritables sentiments sur la nécessité de l'espérance dans tous les états de la vie intérieure, sur le sacrifice du salut dans les grandes épreuves, et sur quelques autres articles de son livre qui paroissoient favorables aux erreurs de la nouvelle mysticité. Mais il s'attache surtout à expliquer en quel sens il a entendu l'exclusion de *l'intérêt propre*, et de tout *motif intéressé* dans l'état de la perfection. Il déclare qu'il n'a pas entendu, par ces mots, un *attachement surnaturel* aux dons de Dieu, mais un *attachement mercenaire*, fondé sur l'amour naturel de nous-mêmes, qui nous porte à désirer les dons de Dieu pour le bien particulier qui nous en revient, et non par le pur zèle de la gloire de Dieu. La plus grande partie de l'*Instruction* est employée à montrer que les saints Pères, et les auteurs mystiques les plus révérés dans l'Église, ont donné ce sens d'imperfection aux termes de *mercenaire*, d'*intéressé* et d'*intérêt propre*. Cette explication prouve assurément que les sentiments intérieurs de Fénelon ont toujours été purs; mais elle ne peut justifier le texte de

(1) *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 51 et 34. Ces deux lettres, qui font partie du tome IV de l'*édition de Versailles*, ont été renvoyées à la *Correspondance*, dans l'édition de 1842.

(2) Nous déterminons la date de cette lettre d'après celle de Fénelon à l'abbé de Chanterac, du 3 septembre 1697.

(3) *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 53. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, édition in-4°, page 344.

(4) *Réponse à la Relation sur le Quiétisme*, n. 79, *Œuvres de Fénelon*, tome VI.

(5) Préambule de l'*Instruction pastorale*. *Œuvres de Fénelon*, tome IV, page 179.

son livre, qui, sous le nom d'*intérêt propre*, donne quelquefois à entendre l'attachement même surnaturel aux dons de Dieu (1).

Afin de manifester plus clairement son *horreur pour la doctrine pernicieuse du Quiétisme* (2), il fit imprimer, à la suite de son *Instruction pastorale*, la bulle d'Innocent XI contre Molinos, et les XXXIV Articles arrêtés à Issy. Il crut aussi devoir joindre à ces pièces sa lettre au Pape, avec la réponse dont le souverain Pontife l'avoit honoré, afin de montrer avec quelle *sincérité il avoit soumis son livre, sans réserve, à l'autorité du saint siége*(3). Le tout ensemble fut imprimé *in-4°* à Cambrai, pendant les mois de septembre et d'octobre 1697, et réimprimé *in-12*, l'année suivante, à Lyon et à Bruxelles.

Quoique l'*Instruction pastorale* soit datée du 15 septembre, il est certain qu'elle ne fut publiée qu'à la fin d'octobre; ce qui donna lieu à Bossuet de soupçonner que l'archevêque de Cambrai vouloit la soustraire à la connoissance de ses adversaires, et l'envoyer seulement à Rome pour sa justification (4). La correspondance de Fénelon avec l'abbé de Chanterac, son agent à Rome, nous fait connoître la véritable cause de ce délai (5). Elle nous apprend que l'*Instruction pastorale*, telle que nous l'avons aujourd'hui, est la réunion de deux instructions séparées, que Fénelon avoit composées avant le 15 septembre, l'une pour expliquer sa doctrine, l'autre pour exposer la tradition sur le désintéressement des parfaits. Le temps nécessaire pour fondre ces deux instructions en une seule, dut naturellement en retarder la publication.

Dans la même lettre que nous avons déjà citée, Bossuet paroît croire que l'archevêque de Cambrai a fait imprimer son *Instruction pastorale* par parties, en trois ou quatre lieux différents, pour rendre plus difficile la réunion de feuilles, et tenir par là cette pièce plus secrète. Il y a tout lieu de croire que les soupçons de Bossuet, à cet égard, ont été occasionnés par la différence de caractères que l'on remarque entre plusieurs feuilles de la première édition de l'*Instruction pastorale* : différence causée vraisemblablement par les corrections que l'archevêque de Cambrai continuoit de faire à son ouvrage pendant et même après l'impression. Cette conjecture s'accorde fort bien avec sa lettre déjà citée du 23 octobre 1697, qui nous apprend que plusieurs théologiens, zélés pour sa cause, lui faisoient alors beaucoup de difficultés sur la manière dont il expliquoit le *désintéressement* des justes dans l'état de la plus haute perfection. On trouve aussi quelques détails à ce sujet dans la *Première lettre* que Fénelon publia l'année suivante contre la *Lettre pastorale* de l'évêque de Chartres (6).

XI. *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à la Déclaration de M. l'archevêque de Paris, de M. l'évêque de Meaux, et de M. l'évêque de Chartres, contre le livre intitulé :* EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS (7).

La *Déclaration*, à laquelle Fénelon répond dans cet écrit, étoit l'ouvrage de Bossuet, et le résultat des conférences tenues, pendant plus de trois mois, à l'archevêché de Paris, entre l'archevêque de Paris, l'évêque de Meaux et l'évêque de Chartres, comme nous l'avons dit plus haut. Elle fut signée des trois prélats, le 6 août 1697, et remise aussitôt manuscrite au nonce du Pape, pour être envoyée à Rome. Un mois après, elle fut publiée en latin (8) avec l'agrément du Roi, qui en avoit pris connoissance dans la traduction françoise que Bossuet avoit composée.

Pour prévenir le fâcheux éclat d'une discussion publique, Fénelon ne voulut pas d'abord faire imprimer sa *Réponse à la Déclaration* des trois prélats. Il se contenta de l'envoyer manuscrite à l'abbé de Chanterac, son agent à Rome (9), pour être communiquée

(1) Voyez, dans la seconde partie de cet ouvrage, l'*Analyse de la controverse du Quiétisme*, article 2, § 3.

(2) *Instruction pastorale* : Conclusion.

(3) *Ibid.*

(4) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 27 octobre 1697, *OEuvr.* tome XL, page 458.

(5) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 18 septembre et 23 octobre 1697.

(6) *Première lettre à M. l'évêque de Chartres*, IIe part n. 7. *OEuvres de Fénelon*, tome VII.

(7) *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 36 et 38. — *Histoire de Bossuet*, tome III, liv. X, n. 14.

(8) L'Avertissement du tome XXVII des *OEuvres de Bossuet* suppose que cet ouvrage fut publié au mois d'août; mais on voit par sa correspondance et par celle de Fénelon, que la *Déclaration*, quoique envoyée à Rome au mois d'août, ne fut publiée à Paris que vers la fin de septembre. *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 5 août et 16 septembre 1697. *OEuvr.* tome XL, pag. 358 et 394.—*Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 18 septembre.

(9) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 19 et 21 novembre 1697.

seulement au Pape et aux théologiens chargés de l'examen du livre des *Maximes*. Mais ceux-ci ne tardèrent pas à lui représenter la nécessité de faire imprimer ses défenses, pour éviter l'inconvénient de mettre sous les yeux des examinateurs des copies inexactes, et souvent même peu conformes entre elles. Il fit donc imprimer sa *Réponse à la Déclaration*, au mois de décembre 1697, et l'envoya aussitôt à l'abbé de Chanterac (1).

Cette première édition, imprimée à Lyon (*in*-12), fut bientôt après réimprimée à Bruxelles, aussi bien que la plupart des ouvrages suivants, *sans nom de ville ni de libraire*, à cause des précautions extrêmes que Fénelon étoit obligé de prendre, pour éviter les obstacles que ses adversaires auroient pu mettre à l'impression de ses écrits (2).

L'édition de la *Réponse à la Déclaration* donnée à Bruxelles, renferme quelques corrections assez importantes, que nous avons eu soin de noter, dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon*. (page 475, etc.) La principale de ces corrections regarde un article de cette *Réponse* (3), dans lequel Fénelon avoit supposé, par inadvertance, que les trois prélats avoient mal traduit un passage du livre des *Maximes*. Pour corriger cette erreur, Fénelon avoit déjà fait mettre à l'édition de Lyon un carton dont il est souvent parlé dans sa *Correspondance* des mois de janvier, février et mars 1698 (4).

Dans la suite de cette controverse, Bossuet releva quelquefois assez fortement ces différences qu'on remarque entre la première édition de la *Réponse à la Déclaration*, et les éditions postérieures (5). Mais il paroît convenable de les attribuer, comme fit l'archevêque de Cambrai, soit à des motifs de discrétion qui l'engagèrent quelquefois à supprimer des discussions personnelles, tout à fait étrangères à l'examen de la doctrine (6); soit à la précipitation avec laquelle il étoit obligé de composer et de faire imprimer ses défenses, sans avoir même la liberté de revoir les épreuves, à cause de la distance des lieux où se faisoit l'impression.

XII. *Réponse à l'ouvrage de M. de Meaux, intitulé* : Summa doctrinæ, etc. (7).

Pour confirmer et développer la *Déclaration*, Bossuet composa, au mois d'août 1697, l'écrit intitulé : *Summa doctrinæ*, etc. qu'il envoya d'abord manuscrit à son neveu (8), et qu'il publia au mois d'octobre suivant (9). On peut dire que ces deux ouvrages renferment en substance tout ce qu'il écrivit depuis sur cette matière, et suffisent pour mettre un lecteur instruit au fait de toute la controverse relative au livre des *Maximes*. Cependant il est à remarquer que la doctrine de ce livre y est qualifiée beaucoup plus sévèrement qu'elle ne le fut depuis par le saint siége, et que l'évêque de Meaux s'y prononce très-fortement contre plusieurs propositions qui ne furent point censurées par le bref d'Innocent XII. Il est également à remarquer que, dans le second de ces écrits, Bossuet modifie beaucoup la doctrine qu'il avoit enseignée sur la nature de la charité, dans son *Instruction sur les états d'oraison* (10).

La *Réponse au Summa doctrinæ* est presque entièrement consacrée à l'examen de ces nouvelles explications. Fénelon l'envoya manuscrite à l'abbé de Chanterac, vers la fin de novembre 1697 (11), et la fit imprimer à Lyon (*in*-12), avec la *Réponse à la Déclaration*, pendant le mois de décembre suivant (12). Mais ces deux ouvrages ne furent connus à Paris que vers la fin de février 1698 (13), Fénelon ne s'étant décidé que vers ce temps à

(1) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 11 décembre 1697. — *Lettre de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, des 18 et 25 janvier 1698.

(2) *Corresp. de Fénelon*; janvier, février, mars 1698; *et alibi passim*.

(3) Cet article est le 45e de l'*édition de Lyon*, et le 46e des éditions suivantes.

(4) Voyez en particulier les *Lettres de Fénelon* des 7 et 17 janvier, 19 février, 5 et 12 mars 1698. — *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, des 11 et 15 février 1698.

(5) Bossuet, *Relation sur le Quiétisme*, section 1re, n. 1er, tome XXIX des *Œuvres de Bossuet*.

(6) *Réponse à la Relation*, n. 79, tome VI des *Œuvres de Fénelon*.

(7) *Hist. de Bossuet*, liv. X, n. 15.

(8) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 18 août 1697 : *Œuvres*, tome XL, page 366.

(9) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 1 octobre 1697 : *Ibid*. page 414.

(10) *Instruction sur les états d'oraison*, liv. X, n. 29 : *Œuvres*, tome XXVII, pages 450 et suiv. Voyez à ce sujet, la seconde partie de cette *Hist. littéraire*, article 3. § 1er

(11) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 27 novembre 1697.

(12) *Lettre* du 11 décembre 1697 et du 7 janvier 1698.

(13) *Lettre de Fénelon à M. Tronson*, du 28 févr. 1698 — *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 10 et 17 mars 1698. *Œuvres*, tome XLI, pages 102, 119.

rendre ses défenses publiques, sur les représentations de l'abbé de Chanterac, et de plusieurs prélats de la Cour Romaine (1).

XIII. ***Dissertation sur les véritables oppositions entre la doctrine de M. l'évêque de Meaux et la mienne.***

Dès l'origine de la controverse, les difficultés entre Bossuet et Fénelon avoient roulé principalement sur deux points, savoir : la nature de la charité, et celle de l'oraison passive. L'archevêque de Cambrai, persuadé que les opinions particulières de l'évêque de Meaux, sur ces deux points, étoient la source de toutes les difficultés qu'il proposoit contre le livre des *Maximes*, crut qu'il étoit important de mettre en évidence les erreurs qu'il reprochoit à son adversaire sur l'un et l'autre article ; tel est le sujet de la *Dissertation sur les véritables oppositions*, etc. Il est certain en effet, que les deux prélats avoient, sur la nature de la charité et de l'oraison passive, des sentiments bien différents. Mais il faut avouer aussi que ce n'étoit pas là l'unique sujet de contestation entre eux, et qu'en accordant même à Fénelon tout ce qu'il demandoit sur ces deux points, il ne pouvoit justifier toutes les propositions que l'on trouvoit à reprendre dans son livre.

Cette *Dissertation* fut d'abord imprimée à Lyon (*in*-12), et envoyée à l'abbé de Chanterac, dans le cours du mois de janvier 1698 (2); elle fut réimprimée deux fois à Bruxelles, dans le cours de la même année, à la suite des deux ouvrages précédents.

XIV. ***Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai, à M. l'archevêque de Paris duc et pair de France, sur son Instruction pastorale du 27 octobre 1697*** (3).

L'archevêque de Paris, qui avoit d'abord jugé favorablement le livre des *Maximes*, ne put voir sans la plus grande peine le fâcheux éclat qui suivit sa publication. Aussi employa-t-il d'abord tous les moyens qui étoient en son pouvoir, pour prévenir le scandale d'une discussion publique. Mais, après avoir soutenu quelque temps le personnage de médiateur, il fut enfin obligé de fléchir sous l'ascendant de Bossuet, et condamna ouvertement le livre des *Maximes*, en signant la *Déclaration*, dont nous avons parlé plus haut. Cette première démarche fut bientôt suivie d'une autre, que le caractère doux et modéré de l'archevêque de Paris lui interdisoit naturellement, mais qu'il ne put refuser aux instances de l'évêque de Meaux. Il publia, vers la fin d'octobre 1697, une *Instruction pastorale contre les illusions des faux Mystiques*, dans laquelle, sans nommer l'archevêque de Cambrai, il le désignoit clairement comme l'auteur d'un ouvrage *dont les principes conduisoient naturellement aux affreuses conséquences* des Quiétistes, et *fournissoient des armes aux disciples de Molinos contre les justes censures du saint siége* (4).

Cette *Instruction* ayant été composée à l'instigation de Bossuet, soumise à son examen avant d'être publiée, et approuvée ensuite par lui avec de grands éloges (5), auroit pu trouver place dans l'édition de ses *OEuvres*, parmi ses écrits sur le Quiétisme. Pour compléter, autant qu'il est possible, le recueil des monuments d'une controverse si célèbre, nous avons placé l'*Instruction pastorale* de l'archevêque de Paris, dans le tome V des *OEuvres de Fénelon*, immédiatement avant les *Lettres* qu'il crut devoir y opposer. Nous avons joint à cette *Instruction* quelques-unes des notes que l'abbé Ledieu, secrétaire de Bossuet, mit à la marge d'un exemplaire de la même *Instruction* que nous avions sous les yeux, et que M. Villenave père a bien voulu nous communiquer. Nous avons cru devoir nous borner à faire un choix parmi ces notes, dont plusieurs sont assez indifférentes, et quelques autres qualifient la personne et le livre de Fénelon, avec une sévérité que le souverain Pontife lui-même eut soin d'éviter dans son jugement. Celles que nous avons conservées nous ont paru dignes d'attention, soit parce qu'elles indiquent les principaux passages du

(1) *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, du 23 novembre 1697, des 25 janvier et 1er février 1698. — *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 7 janvier et 28 février 1698. — *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 38.

(2) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 31 décembre 1697.

(3) *Histoire de Fénelon*, tome II. liv. III, n. 39 et 40. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, *in*-4°, p. 405.

(4) *Instruction pastorale de M. l'archevêque de Paris*, n. 20.

(5) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 29 septembre 1697. — *Lettre à l'archevêque de Paris*, du 3 novembre 1697. tome XL, pages 409, 463.

livre des *Maximes*, combattus dans l'*Instruction pastorale*, soit parce qu'elles montrent le rapport qui se trouve entre cette *Instruction* et celle de Bossuet *sur les États d'oraison* On y remarque aussi que l'abbé Ledieu, tout en se prononçant fortement contre Fénelon et son livre, reproche à l'archevêque de Paris d'avoir trop peu ménagé ses expressions, et d'avoir noté la doctrine de son confrère « par « les plus fortes qualifications, en termes durs « et injurieux (1). »

Fénelon publia contre cette *Instruction pastorale* quatre Lettres (2), dans lesquelles il présente sous un nouveau jour les réponses déjà exposées dans ses écrits précédents. Il explique, dans la première, en quel sens il a toujours entendu le renoncement des parfaits à leur *intérêt propre*, et le *sacrifice absolu* de ce même intérêt, dans les grandes épreuves de la vie intérieure. La seconde roule sur la nature de la charité, que l'*Instruction pastorale* sembloit mal expliquer, et confondre avec l'amour d'espérance. La troisième a pour objet le désintéressement de la charité (n. 1 et 2), le désespoir apparent des âmes peinées (n. 3), la mercenarité des justes imparfaits (n. 4, 5, 6, 7), et la nature de la contemplation (n. 8). Ces trois premières Lettres furent imprimées au mois de février 1698, *in-8°* (3); elles furent bientôt après suivies d'une quatrième, sur la nature de la charité, en réponse à une *Addition* faite à l'*Instruction pastorale*, dans la nouvelle édition, publiée vers la fin du mois de janvier précédent (4). Nous avons sous les yeux deux éditions des quatre Lettres, l'une *in-8°*, et l'autre *in-12*, toutes deux sans date, et sans nom de ville ni de libraire.

XV. *Responsio illust. D. archiepiscopi et ducis Cameracensis, ad epistolam illustr. D. Parisiensis archiepiscopi* (5).

L'archevêque de Paris publia au mois de mai 1698 (6) une lettre en réponse aux quatre précédentes de l'archevêque de Cambrai. Il y traitoit brièvement l'article de la doctrine; mais, en revanche, il s'étendoit fort au long sur les procédés, c'est-à-dire, sur tout ce qui s'étoit passé entre les deux prélats, depuis l'origine de la controverse, sur l'estime de Fénelon pour madame Guyon, sur la signature des Articles d'Issy, le refus d'approuver l'*Instruction* de Bossuet *sur les états d'oraison*, les circonstances qui avoient précédé la publication du livre des *Maximes*, et les éclats qui avoient eu lieu depuis. Tous ces faits étoient présentés sous un jour très-peu favorable à l'archevêque de Cambrai. Aussi s'empressa-t-il de composer une *Réponse*, dans laquelle il se justifioit sur tous les points en question, et montroit son adversaire en opposition avec lui-même, sur plusieurs articles essentiels.

Cette *Réponse*, rédigée en françois dans les premiers jours du mois de juin 1698, alloit être livrée à l'impression, lorsqu'un sentiment de délicatesse, bien digne de la belle âme de Fénelon, le détermina tout à coup à en suspendre la publication (7). Les préventions qu'on avoit données au Roi contre lui s'étoient étendues jusque sur ses amis, et en avoient déjà fait renvoyer plusieurs de la Cour. On lui manda que « *le reste ne tenoit* « *plus qu'à un cheveu*, et que c'étoit les perdre « que de continuer à écrire publiquement « contre M. de Paris. » Il n'en fallut pas davantage pour l'obliger à tenir sa *Réponse* secrète, quoiqu'elle parût absolument nécessaire pour rétablir son honneur grièvement compromis par la lettre de l'archevêque de Paris. Cependant, pour éclairer, autant qu'il étoit nécessaire, le Pape et les cardinaux, dans une discussion si importante, il se détermina, vers la fin de juin, à faire imprimer sa *Réponse*, en latin seulement, pour l'envoyer à l'abbé de Chanterac, avec l'injonction expresse de ne la montrer aux examinateurs, que dans le cas d'une absolue nécessité, et après leur avoir représenté le danger que pourroit avoir la divulgation (8). Bien plus,

(1) Voyez en particulier la dernière note de l'abbé Ledieu sur l'*Instruct. past. OEuvr. de Fén.* tom. V, p. 199.

(2) Voyez aussi les propositions extraites de cette *Instr. pastorale*, et envoyées à l'abbé de Chanterac avec la lettre du 20 février 1698.

(3) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 4 et 20 février 1698.

(4) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 5 et 18 mars 1698. — *Lettre de l'archevêque de Paris à l'abbé Bossuet*, du 26 janvier 1698. *OEuvres de Boss.* t. XLI, page 35.

(5) *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 41 et 85. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 412.

(6) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 30 mai 1698. — Nous avons placé cette *Réponse* de l'archevêque de Paris à la suite des *Lettres* de Fénelon, dans le V[e] tome de ses *OEuvres*.

(7) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 13, 20 et 27 juin 1698.

(8) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 20 et 27 juin, et du 5 juillet 1698.

il en fit peu de temps après retirer même à Rome tous les exemplaires, soit pour ménager l'archevêque de Paris, qui paroissoit disposé à une réconciliation, soit parce que les principaux faits étoient suffisamment éclaircis dans la *Réponse à la Relation* de Bossuet *sur le Quiétisme* (1).

Pour donner une idée de l'importance de la *Réponse de Fénelon à l'archevêque de Paris*, il suffit de remarquer qu'elle produisit sur le Pape et les cardinaux, la plus heureuse impression en faveur de Fénelon (2), et que l'archevêque de Paris n'y opposa que des *remarques très-foibles*, au jugement de Bossuet lui-même, et de son neveu. L'abbé Bossuet, dans une lettre à son oncle, du 21 octobre 1698, parlant des *notes que M. de Paris a mises à la marge de la Réponse de M. de Cambrai*, les regarde comme tellement foibles, qu'*il est convenu en secret, avec le P. Roslet, de n'en faire aucun usage* (3). Bossuet, en répondant à cette lettre de son neveu, l'approuve fort *d'avoir supprimé les remarques de M. de Paris, qui donnoient à M. de Cambrai ce qu'il demandoit* (4). Au reste l'archevêque de Paris lui-même attacha peu d'importance à publier ces remarques, depuis qu'il eut appris que la *Réponse* de Fénelon *étoit devenue si secrète* (5).

Les précautions extraordinaires que Fénelon crut devoir prendre pour supprimer cette *Réponse*, l'ont rendue extrêmement rare. Toutes nos recherches pour nous en procurer un exemplaire imprimé ont été inutiles; et nous avons été réduits à la publier, dans le tome V des *OEuvres de Fénelon*, d'après une copie fort défectueuse. Mais, depuis la publication de ce volume, nous avons été assez heureux pour découvrir la copie même que l'abbé Bossuet envoya de Rome à son oncle, et qui fait partie d'un *Recueil de pièces sur le Quiétisme*, appartenant aujourd'hui à M. Villenave, père. On voit par la *Correspondance de Bossuet*, et par celle de *Fénelon*, que cette copie fut faite avec une extrême précipitation; et la multitude de fautes qu'on y rencontre suffiroit pour nous l'apprendre (6). Cependant la confrontation de cette copie avec la nôtre, nous a aidé à rétablir le texte d'un grand nombre de passages, comme on peut en juger d'après les corrections que nous avons indiquées, pour le tome V des *OEuvres de Fénelon*, dans le tome XXIII, pages 212 et suiv.

XVI. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, conseiller d'État, premier aumônier de madame la Duchesse de Bourgogne, en réponse aux* Divers Écrits *ou* Mémoires *sur le livre intitulé :* EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS (7).

Non content des premières attaques qu'il avoit livrées au livre des *Maximes*, Bossuet publia, vers la fin du mois de février 1698 (8), *Divers Écrits ou Mémoires sur le livre intitulé :* EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS. Ce recueil renfermoit *cinq Écrits ou Mémoires*, suivis d'une longue *Préface sur l'Instruction pastorale donnée à Cambrai le 15 septembre 1697*. Il nous a semblé utile de donner une idée de ces *Divers Écrits*, très-importants pour l'histoire de la controverse.

Le *premier Écrit*, daté du 15 juillet 1697, et remis à Fénelon à la fin du même mois, pour tenir lieu des remarques que Bossuet lui promettoit depuis si longtemps, est un exposé des principales erreurs du livre des *Maximes*, et des motifs qui obligent les évêques à élever la voix en cette occasion. Dans les *Réflexions* qui suivent ce *Mémoire*, Bossuet se plaint de ce que l'archevêque de Cambrai n'y a fait aucune réponse, quoiqu'on l'en eût fait prier par l'archevêque de Paris. Mais Fénelon croyoit que son silence étoit suffisamment justifié par les faits que nous avons rapportés plus haut (9).

Dans le *second Écrit*, Bossuet répond à trois lettres publiées peu de temps auparavant en faveur de l'archevêque de Cambrai : la première étoit adressée à l'un de ses amis (le duc de Beauvilliers) ; la seconde à une religieuse

(1) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 2 et 7 août, et du 12 septembre 1698.

(2) *Lettre de l'abbé de Chanterac*, du 16 août 1698. *Corresp. de Fénelon*, tome IX, page 339.

(3) *OEuvres de Bossuet*, tome XLI, page 547.

(4) *Ibid.* tome XLII, page 31.

(5) *Lettre de M. de Noailles à l'abbé Bossuet*, du 3 novembre 1698. *OEuvres de Bossuet*, tome XLII, page 7.

(6) *Lettre de Bossuet à M. de Noailles*, du 16 août 1698. *Ibid.* tome XLI, page 381. — *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, des 16 et 23 août 1698. *Corresp. de Fénelon*, tome IX, pages 339 et 372.

(7) *Hist. de Fénelon*, liv. III, n. 43.—*Hist. de Bossuet*, liv. X, n. 16. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 374.

(8) *Lettre de Bossuet à l'évêque de Mirepoix*, du 23 janvier 1698, tome XLI, page 33. — *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 9 décembre 1697, tome XL, page 521.

(9) Voyez ci-dessus, n. 8, page 39.

qu'il conduisoit (1); la troisième n'étoit pas de lui, mais de l'abbé de Chanterac, son agent à Rome (2). Sur la *Lettre à un ami*, Bossuet ne fait que répéter pour le fond, et souvent même en propres termes, ce qu'il avoit dit quelque temps auparavant dans sa *Réponse* publiée sous le nom d'*un Docteur*.

Le *troisième Écrit*, que Bossuet avoit envoyé manuscrit à Rome dès le commencement de la controverse (3), est employé à expliquer les passages de saint François de Sales, que Fénelon citoit à l'appui de sa doctrine sur le pur amour. Dans le *quatrième*, Bossuet expose le véritable sens des passages de l'Écriture que l'archevêque de Cambrai alléguoit sur le même sujet. Enfin, dans le *cinquième*, il donne des principes pour l'intelligence des Pères, des scolastiques et des auteurs spirituels, sur cette matière.

La *Préface sur l'Instruction pastorale* de l'archevêque de Cambrai est partagée en deux parties. Dans la première, Bossuet montre que l'*Instruction pastorale* ne justifie pas le livre des *Maximes*, parce que le mot d'*intérêt propre*, sur lequel roulent toutes les difficultés, est pris en deux sens différents dans ces deux ouvrages. L'objet de la seconde partie est de montrer que l'*Instruction pastorale*, séparée même du livre des *Maximes*, est censurable, à cause des erreurs qu'elle renferme, et principalement à cause de la nouvelle explication que l'auteur y donne de l'*intérêt propre* dont les parfaits sont exempts.

Pour répondre à ces *Divers Écrits*, Fénelon publia successivement, pendant les mois d'avril et de mai 1698 (4), cinq *Lettres* différentes (*in*-8°). Il se propose, dans la première, de montrer l'accord du livre des *Maximes* avec l'*Instruction pastorale*, sur le désintéressement des parfaits. Il justifie, dans la seconde, la doctrine de l'*Instruction pastorale* sur le même sujet. La troisième a pour objet la nature de la charité, et la doctrine du livre des *Maximes* sur la contemplation. La quatrième est une réponse à quelques difficultés relatives à la matière des trois lettres précédentes. Enfin, dans la cinquième, l'auteur examine et discute les passages de saint François de Sales qu'on l'accusoit d'avoir falsifiés ou pris à contre-sens, pour appuyer son explication du désintéressement (5).

XVII. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai, pour servir de réponse à celle de M. l'évêque de Meaux* (6).

Les quatre premières lettres dont nous venons de parler furent bientôt suivies d'une *Réponse*, dans laquelle Bossuet confirmoit la doctrine de ses *Divers Écrits* (7). A cette *Réponse*, l'archevêque de Cambrai opposa trois nouvelles lettres, dont la première a principalement pour objet le renoncement des parfaits à leur *intérêt propre;* la seconde traite du désespoir apparent des âmes peinées, et du désir de la béatitude, que Bossuet prétendoit être le *motif essentiel, au moins secondaire, de tout acte humain*. Dans la troisième, Fénelon s'applique surtout à réfuter l'opinion de Bossuet sur la nature et les motifs propres de la charité. La première édition de ces trois lettres, qui parut vers la fin d'août 1698, *in*-8°, fut presque aussitôt suivie d'une autre, plus correcte et mieux imprimée (8).

* XVIII. *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à l'écrit de M. de Meaux, intitulé :* RELATION SUR LE QUIÉTISME (9).

Aux questions doctrinales, qui avoient été jusqu'alors l'unique sujet de contestation entre les deux prélats, se joignit, vers le milieu

(1) On peut voir cette lettre dans la *Correspondance de Fénelon sur le Quiétisme*, sous la date du 6 juin 1697.

(2) Il s'agit ici de la *Lettre de l'abbé de Chanterac à madame de Ponchat*. Voyez la *Correspondance de Fénelon*, au commencement de mars 1697, *OEuvr. de Boss.* tome XL, page 380.

(3) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 26 août 1697, tome XL, page 375.

(4) *Lettre à l'abbé de Chanterac*, des 9 et 16 avril, et du 2 mai 1698.

(5) L'*Histoire de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, et la *Réponse* de Bossuet ne supposent que quatre lettres. C'est que Fénelon n'en publia d'abord que quatre (au mois d'avril); la cinquième parut séparément au mois de mai. Le P. de Querbeuf en parle dans la *Vie de Fénelon*; et Bossuet lui-même la suppose dans quelques écrits postérieurs, particulièrement dans la *Relation sur le Quiétisme*, section 7, n. 3, tome XXIX, page 624.

(6) *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 44, 45, 46. — *Histoire de Bossuet*, tome III, liv. X, n. 16. — *Vie de Fénelon*, par le P. Querbeuf, page 389, etc.

(7) Cette *Réponse* parut au mois de mai 1698. — *Lettre de l'abbé Ledieu à l'abbé Bossuet*, du 19 mai 1698. — *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 25 mai 1698, t. XLI, pages 223, 229.

(8) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 21 août et du 6 septembre 1698.

(9) *Hist. de Fénelon*, liv. III, n. 53, etc. 60, etc. t. II. — *Hist. de Bossuet*, liv. X, n. 17; tome III. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 440.

de l'année 1698, une discussion beaucoup plus vive et plus fâcheuse, sur leur conduite et leurs procédés réciproques. Déjà l'archevêque de Paris avoit attaqué, sur ce point, l'archevêque de Cambrai, qui, sans négliger sa justification, avoit pris tous les moyens d'assoupir une si odieuse controverse. Mais Bossuet la fit bientôt renaître, en cédant trop facilement aux instances de son neveu, qui lui persuadoit que des accusations de cette nature étoient nécessaires pour assurer, ou du moins pour accélérer la condamnation du livre des *Maximes*. L'évêque de Meaux publia donc, au mois de juin 1698 (1), la *Relation sur le Quiétisme*, ouvrage plein de sel et d'agréments, qui couvroit de ridicule la personne et les écrits de madame Guyon, et qui représentoit l'archevêque de Cambrai comme le fauteur de sa doctrine, comme le partisan de ses extravagances, en un mot, comme *le Montan de cette nouvelle Priscille*.

Un écrit de ce genre, où la plus fine plaisanterie se trouvoit jointe aux plus nobles mouvements de l'éloquence, ne pouvoit manquer de produire dans le monde une vive impression; aussi fut-il accueilli de toutes parts avec enthousiasme, et devint-il en peu de jours le sujet de toutes les conversations de la cour et de la ville. Mais si le succès fut complet, il ne fut pas de longue durée : autant les amis de l'archevêque de Cambrai avoient été consternés de l'effet de la *Relation*, autant ils eurent lieu de se réjouir, en voyant l'heureuse révolution que la *Réponse* opéra bientôt après dans le public.

Ce n'est pas que Fénelon n'eût éprouvé une grande répugnance à entrer dans ce nouveau genre de discussion, toujours scandaleux entre des évêques, et dans lequel il ne pouvoit se défendre sans montrer l'injustice des accusations dont on le chargeoit. Mais les instances du vertueux abbé de Chanterac, les fâcheuses impressions que la *Relation* produisoit même à Rome, et que le silence de l'archevêque de Cambrai devoit naturellement augmenter, le décidèrent bientôt à publier sa défense. La rapidité avec laquelle il la composa montre bien qu'il n'étoit pas embarrassé pour trouver ses réponses. Il n'avoit eu connoissance de la *Relation* que le 8 juillet; dès le 11, il envoyoit à l'abbé de Chanterac un exemplaire de cet ouvrage avec des notes sur les principaux faits (2), et lui annonçoit en même temps une réponse plus complète, dans laquelle tout seroit éclairci avec la dernière évidence. Le 26 du même mois, il envoya en effet cette *Réponse* imprimée (*in-8°*), telle que nous l'avons aujourd'hui, sauf un très-petit nombre de changements qu'il fit peu après dans une seconde édition, soit pour éclaircir davantage les faits, soit pour adoucir de plus en plus ses expressions, afin de ménager, autant qu'il seroit possible, ses adversaires, en se justifiant lui-même. Ce fut donc en quinze jours que l'archevêque de Cambrai composa cet ouvrage si important, véritable chef-d'œuvre de discussion et d'éloquence, qui dissipa tout d'un coup, par une sorte d'enchantement, les fâcheuses impressions produites de tous côtés par la *Relation*. On peut dire que cette époque est celle où Fénelon déploya davantage les ressources prodigieuses et la rare facilité de son génie. Car il fut obligé de faire face, presque simultanément, à trois adversaires, savoir : à l'archevêque de Paris, qui venoit de publier sa *Réponse aux quatre Lettres de l'archevêque de Cambrai;* à l'évêque de Chartres, qui s'éleva contre le livre des *Maximes*, dans sa *Lettre pastorale* du 10 juin 1698; enfin à l'évêque de Meaux, qui publia, pour ainsi dire, coup sur coup, sa *Réponse aux quatre Lettres de l'archevêque de Cambrai*, la *Relation sur le Quiétisme*, et les traités latins dont nous aurons bientôt occasion de parler.

Dans la *Réponse à la Relation*, l'archevêque de Cambrai, après avoir témoigné à Bossuet son étonnement de ce qu'il a tout à coup transformé une discussion purement doctrinale en une question de faits et de personnalités, entre dans l'examen des principaux chefs d'accusation. Il expose et justifie sa conduite, relativement à la personne et aux écrits de madame Guyon, à la signature des Articles d'Issy, au refus d'approuver l'*Instruction sur les états d'oraison*, enfin relativement à la publication du livre des *Maximes*, et aux événements qui ont eu lieu depuis. Sur l'article principal, qui concernoit son estime pour madame Guyon, Fénelon s'étonne que Bossuet lui en ait fait un crime, après avoir lui-même donné à cette dame les

(1) *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 16 et 30 juin 1698; tome XLI, pages 253, 281.

(2) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 11, 18 et 26 juillet, et 2 août 1698.

témoignages les plus authentiques de la persuasion où il étoit de la régularité de sa conduite et de la pureté de ses intentions. Il ne s'étonne pas moins d'être traduit comme défenseur des écrits de madame Guyon, tandis qu'il les a formellement condamnés dans sa Lettre au Pape (1), et que, dans une lettre plus ancienne qu'on lui oppose (2), il se borne a excuser les intentions de cette dame, et suppose même ses écrits condamnables, en observant *qu'elle a voulu mieux dire que ses livres ne l'ont expliqué*.

Mais, parmi les divers sujets de contestation qui excitèrent à cette époque l'attention publique, il en est un qui, par sa nature et sa grièveté, affligea plus particulièrement les gens de bien, et sur lequel nous sommes portés à croire que plusieurs écrivains, d'ailleurs très-bien intentionnés, n'ont pas rendu justice à l'archevêque de Cambrai. Nous voulons parler du reproche que celui-ci fit à Bossuet d'avoir *revélé sa confession générale* (3); reproche que Bossuet repoussa aussitôt avec indignation, en déclarant qu'il n'avoit jamais entendu Fénelon en confession (4). Rien de plus odieux, il faut l'avouer, qu'une pareille accusation, dans le sens qu'elle peut présenter à ceux qui n'ont pas suivi avec attention les détails de cette controverse. Mais Bossuet pouvoit-il se méprendre sur le véritable sens de ce reproche? Et le public même, dans les circonstances où l'on se trouvoit, ne devoit-il pas restreindre la confession dont il s'agissoit, à une communication secrète, essentiellement différente de la confession sacramentelle? C'est sur quoi nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de douter, pour peu que l'on examine attentivement la suite des faits, d'après les écrits des deux adversaires.

Pendant les conférences d'Issy, Fénelon offrit à Bossuet de lui « *dire comme à un confesseur*, tout ce qui pouvoit être compris « dans une confession générale de toute sa « vie, et de tout ce qui regardoit son intérieur. » Ce sont les propres expressions de sa lettre, citée dans la *Relation sur le Quiétisme* (5). L'évêque de Meaux refusa d'abord: mais quelque temps après il demanda lui-même à Fénelon l'exécution de sa promesse, et obtint de lui un écrit dans lequel il exposoit en effet toutes ses dispositions intérieures, et tout ce qui pouvoit être compris dans une confession générale. Non content de prendre connoissance de cet écrit, Bossuet témoigna le désir d'en faire part à M. de Noailles, alors évêque de Châlons, et à M. Tronson; ce que Fénelon lui permit volontiers, mais sans préjudice du secret inviolable pour tous les autres hommes, qu'il exigea très-expressément (6). Cependant l'évêque de Meaux, parlant de cet écrit, qu'il appeloit lui-même *une confession générale*, s'exprimoit ainsi, dans la *Relation sur le Quiétisme :* « Tout ce qui « pourroit regarder des secrets de cette na- « ture, sur ses dispositions intérieures, est ou- « blié, et il n'en sera jamais question (7). » Fénelon trouva de la malignité dans cette réflexion, par laquelle Bossuet sembloit « se « faire un mérite de ne pas parler de cette « confession par rapport au Quiétisme (8). » Il accusa donc l'évêque de Meaux d'avoir indiscrètement *parlé de sa confession générale*, en se faisant gloire d'un silence pire que la révélation même.

D'après ce court exposé, il semble que le sens du reproche dont il s'agit ne pouvoit être équivoque, même aux yeux du public. Il étoit évident que Fénelon, aussi bien que Bossuet, ne prétendoit parler de confession, que par rapport à la lettre citée dans la *Relation*. Or cette lettre excluoit manifestement toute idée de confession sacramentelle : elle parloit seulement *de dire* ou de confier à Bossuet, *comme à un confesseur*, tout ce qui peut être compris dans une confession générale. Assurément offrir à quelqu'un de s'ouvrir à lui *comme à un confesseur*, n'est pas la même chose que demander simplement à lui *faire une confession*. Ces dernières paroles indiquent naturellement le sacrement de pénitence; tandis

(1) *Lettre à N. S. P. le pape Innocent XII*, du 27 avril 1697.

(2) *Lettre à madame de Maintenon*, insérée dans la *Relation sur le Quiétisme. OEuv. de Bossuet*, t. XXIX, pages 568 et suiv.

(3) *Réponse à la Relation*, n. 30.

(4) *Remarques sur la Réponse à la Relation*, art. 1, § 3, n. 11, etc. *OEuvres de Bossuet*, tome XXX, pages 16 et suiv.

(5) Section 3, n. 4.— *OEuvres de Bossuet*, tome XXIX page 550.

(6) Fénelon, dans sa *Réponse aux Remarques* de l'évêque de Meaux *sur la Réponse à la Relation* (n. 7), raconte ainsi les faits, sans avoir jamais été contredit par ses adversaires.

(7) *Relation sur le Quiétisme*, sect. 3, n. 13; t. XXIX, page 560.

(8) *Réponse à la Relation*, n. 30 ; tome VI.

que les premières expriment uniquement une confidence qui a lieu hors du sacrement, et qui peut même se faire à une personne qui n'a pas les qualités requises pour entendre une confession sacramentelle. Il est vrai que Bossuet se plaignit hautement, comme si on l'eût accusé d'avoir *révélé une confession sacramentelle;* mais l'archevêque de Cambrai, à son tour, soutint que Bossuet, entraîné par sa vivacité, détournoit les paroles de son adversaire de leur véritable sens, et que, se voyant pressé par le reproche extrêmement grave d'avoir abusé d'un secret inviolable, il aimoit mieux nier un fait imaginaire, que de répondre au véritable reproche dont il s'agissoit. « Votre art, Monseigneur, disoit-il à « Bossuet, est de réfuter ce que je n'ai pas « dit, pour pouvoir nier un fait imaginaire, « et détourner ainsi l'attention du lecteur du « fait véritable que je vous reproche..... Je « n'ai jamais parlé d'une confession auricu- « laire et sacramentelle..... Il est évident que « je n'ai entendu parler de confession que par « rapport à ma lettre que vous citiez (1). »

Nous avons cru qu'il étoit important de remettre sous les yeux du lecteur cette suite de faits, dont l'oubli l'exposeroit peut-être à soupçonner Fénelon d'une affreuse calomnie, manifestement contraire à la modération naturelle de son caractère, et en particulier à cet esprit de douceur qui le fit balancer d'abord à entrer dans cette odieuse discussion de faits et de procédés, malgré la pleine conviction qu'il avoit de son innocence.

***XIX. Réponse de M. l'archevêque duc de Cambrai aux* Remarques *de M. l'évêque de Meaux sur la* Réponse à la Relation (2).**

La *Réponse à la Relation* avoit eu trop de succès pour que Bossuet ne s'efforçât pas d'en affoiblir l'impression. C'est le but qu'il se proposa en publiant, au mois d'octobre 1698 (3), ses *Remarques sur la Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à la Relation sur le Quiétisme :* ouvrage bien au-dessous de la *Relation*, pour le charme et l'intérêt, et dans lequel, après avoir examiné les principales réponses de Fénelon sur l'article des faits, il revenoit aux discussions dogmatiques, dont il regrettoit sans doute alors de s'être écarté. L'archevêque de Cambrai, pour dissiper jusqu'aux moindres nuages que ces *Remarques* pouvoient laisser sur sa conduite, se disposa aussitôt à y répondre, et le fit avec la même promptitude qu'il avoit fait à la *Relation.* Bossuet avoit employé au moins six semaines à composer ses *Remarques* (4) : à peine Fénelon employa-t-il dix jours (5) à rédiger la *Réponse*, qui acheva de fixer en sa faveur l'opinion publique, et ramena toute la controverse aux questions de doctrine. Il envoya cette *Réponse* imprimée (*in*-8°) à l'abbé de Chanterac, le 7 novembre 1698; mais, d'après les conseils de ses amis, il ne le publia en France qu'un mois après, soit par la crainte d'irriter la Cour, soit pour ôter à Bossuet la pensée de publier, à ce sujet, quelque nouvel écrit qui n'eût abouti qu'à retarder le jugement du saint siége (6). On trouve une seconde édition de cette *Réponse* de l'année 1699

XX. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai, pour servir de réponse à la Lettre pastorale de M. l'évêque de Chartres sur le livre intitulé :* EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS (7).

On a vu plus haut que l'évêque de Chartres, un des trois prélats auteurs de la *Déclaration*, s'étoit élevé contre le livre des *Maximes*, dans une *Lettre pastorale* du 10 juin 1698 (8). L'objet principal de cette lettre étoit de prouver que l'état de pur amour établi dans le livre des *Maximes* n'excluoit pas seulement l'amour naturel et mercenaire de nous-mêmes, mais les actes même de l'espérance chrétienne. A cette accusation,

(1) *Réponse aux Remarques* de l'évêque de Meaux *sur la Réponse à la Relation*, n. 7.

(2) *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 63 et 64.— *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, p. 472.

(3) *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 21 et 29 septembre, 5 et 12 octobre 1698; tome XLI, pages 482, 489, 506, 520.

(4) *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 10 août, 21 et 29 septembre 1698 ; tome XLI, pages 372, 482, 489.

(5) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 25 octobre et 7 novembre 1698.

(6) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 28 novembre et 26 décembre.

(7) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 63. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 368.

(8) Nous avons sous les yeux deux éditions de cette *Lettre pastorale*, la première in-4°, et la seconde petit in-12; toutes deux de l'année 1698. — Les mêmes raisons qui nous ont engagés à placer dans le tome V des *Œuvres de Fénelon* l'*Instruction pastorale* de l'archevêque de Paris, nous ont déterminés à placer dans le tome VII la *Lettre pastorale* de l'évêque de Chartres.

l'évêque de Chartres en ajoutoit deux autres d'une grande importance : il reprochoit à Fénelon, 1° de s'être éloigné de la doctrine de la tradition, dans son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, en faisant consister la perfection évangélique dans l'exclusion de l'amour naturel et mercenaire de nous-mêmes; 2° d'avoir varié dans ses explications sur le désintéressement des parfaits.

Les fâcheux démêlés de l'archevêque de Cambrai avec l'évêque de Meaux et l'archevêque de Paris sur l'article des procédés, ne lui permirent pas de répondre aussitôt à cette *Lettre pastorale*; mais, comme il s'étoit fait une loi de réfuter tout ce que ses adversaires écriroient contre lui avant la décision du saint siége, il publia, vers la fin du mois de septembre 1698 (1), deux lettres contre celle de l'évêque de Chartres (*in*-8°). La première est divisée en deux parties, dont l'une a pour but de montrer que le texte du livre des *Maximes* s'accorde très-bien avec l'explication de l'*intérêt propre* par l'amour naturel; et l'autre, qu'il n'y a pas de variation réelle entre les diverses explications données successivement par l'archevêque de Cambrai. Dans la seconde lettre, il soutient la doctrine de son *Instruction pastorale* sur le désintéressement des parfaits, et explique plusieurs passages du livre des *Maximes* que l'évêque de Chartres avoit relevés comme favorables aux erreurs du Quiétisme.

XXI. *Lettre de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Chartres, en réponse à la* Lettre d'un Théologien (2).

L'évêque de Chartres, bien loin de songer à attaquer la réponse de Fénelon à sa *Lettre pastorale*, témoigna, peu de temps après la publication de cette réponse, vouloir se rapprocher de lui (3). Bossuet, qui n'approuvoit pas ce silence, reprit alors la plume, et publia, vers la fin de janvier 1699, sous le nom d'un *Théologien* (4), une *Réponse* à la première des deux lettres dont nous avons parlé dans l'article précédent. Fénelon répliqua au mois de mars suivant (5) par deux nouvelles lettres (*in*-8°). La première traite principalement des altérations de textes qu'il avoit reprochées à M. de Chartres. La seconde a pour objet, 1° un passage du concile de Trente dont l'archevêque de Cambrai s'étoit servi pour autoriser sa doctrine sur le désintéressement des parfaits; 2° les variations qu'on lui avoit reprochées; 3° quelques extraits de ses manuscrits, dont l'évêque de Chartres avoit blâmé la doctrine.

XXII. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, pour répondre à son ouvrage intitulé :* DE NOVA QUÆSTIONE TRACTATUS TRES (6)

L'opposition qui existoit entre l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai sur la nature de la charité et de l'oraison passive, faisoit craindre à quelques théologiens, même à Rome, que la condamnation du livre des *Maximes* n'entraînât celle des mystiques et des scolastiques sur ces deux points. Pour faire tomber ce préjugé, Bossuet publia, au mois d'août 1698 (7), trois dissertations latines, sous ce titre : *De nova Quæstione Tractatus tres*. Dans la première, intitulée : *Mystici in tuto*, il tâchoit de montrer l'accord de sa doctrine avec celle des mystiques sur l'oraison passive. La seconde dissertation, intitulée : *Schola in tuto*, avoit pour but de concilier sa doctrine avec celle de l'École sur la nature de la charité. Dans le troisième traité, intitulé : *Quietismus redivivus*, et qui devoit, selon lui, *emporter la pièce*, il s'appliquoit à montrer les rapports du livre des *Maximes* avec les erreurs de Molinos, récemment proscrites par le saint siége.

Fénelon reçut, le 26 août 1698, ces trois dissertations, que des occupations plus pres-

(1) *Lettre à l'abbé de Chanterac*, du 20 septembre 1698.

(2) *Histoire de Fénelon*, tome II, livre, III, n. 65.

(3) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 7 novembre et 14 décembre 1698.

(4) *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 19 et 27 janvier 1699, tome XLII, pages 194 et 211.

(5) *Lettre à l'abbé de Chanterac*, du 15 mars 1699.

(6) *Histoire de Bossuet*, tome III, livre X, n. 15. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 393.

(7) Il est certain que ces trois Dissertations latines ne furent publiées à Paris qu'au mois d'août 1698. Mais la correspondance de Bossuet nous apprend que dès le mois de mars on travailloit à les imprimer, et qu'il les envoya successivement à son neveu, à mesure qu'elles s'imprimoient. *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 17 mars, 28 avril, 5 mai, 16 juin, 28 juillet et 10 août 1698; tome XLI, pages 120, 165, 204, 235, 331, 373.

santes ne lui permirent pas de réfuter aussitôt. Mais il y opposa, pendant les mois d'octobre et de novembre (1), trois nouvelles lettres (*in-8°*). Il combat, dans la première, l'opinion de Bossuet sur l'oraison passive; la seconde a pour objet la doctrine de l'évêque de Meaux sur les suppositions impossibles, et sur la nature de la charité. Il répond, dans la troisième, à quelques nouvelles objections contre l'état habituel de pur amour, sur lequel rouloit tout le livre des *Maximes*. Cette dernière lettre étoit principalement dirigée contre un nouvel écrit de Bossuet intitulé : *Quæstiuncula de actibus a charitate imperatis*, publié au mois de septembre 1698 (2), en forme d'*appendix* à la dissertation *Schola in tuto*

XXIII. *Les principales propositions du livre des* MAXIMES DES SAINTS, *justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs.*

Vers la fin de l'année 1698, l'abbé de Chanterac pria Fénelon de lui envoyer une note des principaux témoignages des Pères et des auteurs mystiques, propres à justifier les expressions exagérées qu'on reprochoit au livre des *Maximes*. Pour répondre à ses désirs, Fénelon lui envoya, le 15 décembre de la même année (3), *Les principales propositions*, etc., imprimées fort à la hâte, en un jour et une nuit, et dont la première édition fut presque aussitôt suivie d'une seconde, beaucoup plus ample et plus correcte (*in-8°*). On voit, par la *Préface* et par la *Conclusion* de cet ouvrage, que l'archevêque de Cambrai le regardoit comme décisif pour la justification de son livre. Il ne faisoit pas alors attention, comme il le reconnut depuis (4), que le langage exagéré des auteurs mystiques étoit tout à fait répréhensible dans un ouvrage où l'auteur promettoit d'observer la précision du langage théologique, et surtout à une époque où les faux mystiques venoient de faire un abus si étrange des expressions peu mesurées des anciens. Toutefois il est à remarquer que Fénelon, malgré la confiance qu'il avoit dans la solidité de cette nouvelle apologie, la terminoit en protestant que son opinion particulière ne diminueroit en rien son entière soumission au jugement que le saint siége étoit sur le point de prononcer.

XXIV. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, en réponse à l'écrit intitulé :* LES PASSAGES ÉCLAIRCIS.

Pour expliquer les passages allégués par Fénelon dans l'ouvrage précédent, en faveur des principales propositions du livre des *Maximes*, Bossuet publia, au commencement du mois de mars 1699, l'ouvrage intitulé : *Les Passages éclaircis* (5). Fénelon opposa, quelques jours après, à cet ouvrage, deux nouvelles lettres, dans lequelles il soutient l'explication qu'il a donnée aux passages des auteurs mystiques, pour la justification de son livre (6).

XXV. *Préjugés décisifs pour M. l'archevêque de Cambrai, contre M. l'évêque de Meaux* (7).

Cet écrit fut composé au mois de décembre 1698, et envoyé à l'abbé de Chanterac avec *les principales Propositions*, etc. (8). Fénelon y réduit tout son système à cinq propositions principales, qu'il tâche d'établir par les témoignages même de ses adversaires. Bossuet y opposa, vers la fin de janvier 1699 (9), une *Réponse* contre laquelle Fénelon publia peu de temps après la lettre suivante (10).

XXVI. *Lettre de M. l'archevêque de Cambrai, sur la* Réponse *de M. l'évêque de Meaux à l'ouvrage intitulé :* PRÉJUGÉS DÉCISIFS. Février 1699.

(1) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 18 et 23 octobre 1698. *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, des 13 et 20 décembre 1698.

(2) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 7 septembre 1698, tome XLI, page 440.

(3) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 14 et 19 décembre 1698.

(4) Voyez la seconde partie de cette *Histoire littéraire*, article 2. § 3, vers la fin.

(5) *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 2 et 9 mars 1699.

(6) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 21 mars 1699.

(7) *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 423.

(8) *Lettre de l'abbé Phelippeaux à Bossuet*, du 6 janvier 1699 : *OEuv. de Bossuet* ; tome XLII, pages 133 et suiv.

(9) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 27 janvier 1699 ibid. page 211.

(10) Fénelon envoya cette lettre imprimée à l'abbé de Chanterac avec celle du 20 février 1699

XXVII. ***Lettre de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, sur la charité.***

Cette lettre, envoyée à l'abbé de Chanterac dans le cours du mois de janvier 1699 (1), est une nouvelle réfutation de l'opinion de Bossuet sur la nature de la charité. Il n'est pas étonnant que Fénelon revînt si souvent sur cet article, que son adversaire même regardoit comme *le point decisif* (2). D'ailleurs il y fut ramené, à cette époque, par la publication de trois nouveaux écrits anonymes, publiés en faveur du sentiment de l'évêque de Meaux, et contre lesquels sa lettre est particulièrement dirigée (3).

XXVIII. ***Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, sur les douze propositions qu'il veut faire censurer par des docteurs de Paris*** (4).

La censure à laquelle Fénelon répond dans ces deux lettres, étoit l'ouvrage de M. Pirot, qui avoit d'abord approuvé, avec les plus grands éloges, le livre des *Maximes*. Elle avoit été provoquée par l'archevêque de Paris, vraisemblablement d'accord avec l'évêque de Meaux (5), d'après les instances de l'abbé Bossuet, qui croyoit cette démarche utile pour avancer le jugement du saint siége. Mais il faut avouer que la manière dont cette censure fut obtenue, et les circonstances de sa publication, n'étoient pas propres à lui concilier une grande autorité. On fut également surpris, en Italie et en France, que les docteurs de Paris prétendissent s'établir juges dans une cause déférée au saint siége, et qu'ils voulussent faire passer pour une délibération de la Faculté une simple consultation, pour laquelle on avoit été mendier précipitamment, de porte en porte, les signatures de quelques docteurs, en commençant par les plus jeunes, qui étoient naturellement exclus des assemblées de la Faculté. Il ne fut donc pas difficile à Fénelon de démontrer l'irrégularité de cet acte. C'est ce qu'il fit dans deux lettres imprimées, qu'il envoya à l'abbé de Chanterac vers la fin de janvier 1699 (6), et dans lesquelles il tâche en même temps de justifier les propositions censurées par les docteurs.

XXIX** ***Pièces relatives à la condamnation du livre des **MAXIMES.**

Nous avons réuni sous ce titre les pièces suivantes, qui portent avec elles la date de leur première publication.

1° *Condamnation et défense, faite par notre saint Père le Pape Innocent XII, du livre imprimé à Paris en 1697, sous ce titre :* EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS SUR LA VIE INTÉRIEURE (7)

Nous ne nous arrêterons pas à donner l'histoire de cette condamnation, que l'on trouve exposée, avec tous ses détails, dans l'*Histoire de Fénelon* (8). Nous observerons seulement que, pour la commodité du lecteur, il nous a paru utile d'indiquer brièvement, en note, les principaux motifs qui, au jugement de Bossuet, ont fait condamner les XXIII Propositions extraites du livre des *Maximes*. Cette indication peut être considérée comme le résumé des longues discussions qui produisirent un si grand nombre d'écrits, sur cette matière, avant le jugement du saint siége.

2° *Mandement de messire François de Salignac de la Mothe Fénelon, archevêque duc de Cambrai, etc. pour l'acceptation du Bref de notre saint Père le Pape Innocent XII, portant condamnation du livre intitulé :* EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS (9).

Autant l'archevêque de Cambrai avoit étonné la France, et, pour ainsi dire, l'Europe entière, par la fécondité de son génie, pendant cette longue et affligeante controverse, autant il édifia le monde chrétien, par la promptitude et la sincérité de son obéissance au jugement du saint siége. La seule crainte de déplaire à la Cour, en manifestant sur-le-champ son adhésion à un décret qui n'étoit pas encore accepté en France selon

(1) *Lettre de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, du 31 janvier 1699.

(2) *Réponse à quatre Lettres*, n. 19, tome XXIX, p. 62.

(3) Voyez à ce sujet la *Correspondance de Fénelon*, tome X, page 99.

(4) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 68. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 401.

(5) Outre les deux lettres que Fénelon opposa à la censure des docteurs, on peut consulter, à ce sujet, la lettre de M. de Noailles, du 27 octobre 1698; (*OEuvr. de Bossuet*, tome XLI, page 533;) la seconde *Lettre* de Fénelon contre les *Passages éclaircis*; obj. XI°; (*OEuvres de Fénelon*, tome VIII.) et sa *Lettre à l'abbé de Chanterac*, du 23 octobre 1698.

(6) *Lettre à l'abbé de Chanterac*, du 6 février 1699.

(7) *Histoire de Fénelon*, tome II, livre III, n. 71, etc.

(8) Voyez encore, à ce sujet, la seconde partie de cette *Histoire littéraire*, art. 2, § 3.

(9) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 77, etc

les formes établies par l'usage, l'empêcha de donner aussitôt un témoignage public de sa soumission. Mais le lendemain même du jour où il en reçut la permission du Roi, c'est-à-dire, le 9 avril 1699, il publia ce mandement à jamais célèbre, témoignage si authentique de son obéissance *entière, absolue et sans restriction* au jugement qui condamnoit le livre des *Maximes*. Il en fit passer aussitôt plusieurs exemplaires à l'abbé de Chanterac, pour les remettre au Pape et aux cardinaux, qui en éprouvèrent la plus sensible consolation, et furent unanimement d'avis que Sa Sainteté adressât à l'archevêque de Cambrai une réponse honorable. Fénelon reçut donc, vers la fin du mois de mai suivant, le bref de félicitation qui se trouve dans sa correspondance, sous la date du 12 mai 1699 (1).

3° *Procès-verbal de l'assemblée des évêques de la province de Cambrai, pour l'acceptation du Bref de notre saint Père le Pape Innocent XII, portant condamnation,* etc. (2).

En exécution des lettres du Roi, qui convoquoient les assemblées métropolitaines de toutes les provinces du royaume, pour l'acceptation du bref d'Innocent XII, les évêques de la province de Cambrai se réunirent les 24, 25 et 26 mai 1699, dans le palais archiépiscopal. Le caractère de président que Fénelon porta dans cette assemblée, en vertu de son titre d'archevêque, et la conduite pleine de noblesse qu'il sut tenir dans une position si délicate, font du *Procès-verbal de l'assemblée métropolitaine de Cambrai*, un des plus précieux monuments de la controverse du Quiétisme. Il fut d'abord imprimé à Cambrai, *in-8°*, l'année même de l'assemblée, et réimprimé dans le *Procès-verbal de l'assemblée générale du clergé de France*, tenue en 1700 à Saint-Germain-en-Laye. (*Paris*, 1703, *in-folio*.) On le trouve également en entier dans le tome Ier des *Mémoires du clergé*, édition *in-folio*. La *collection des procès-verbaux des assemblées du clergé* n'en donne qu'un abrégé, parmi les *pièces justificatives* du tome VI (n° 3).

4° *Mandement de messire..... réitérant l'acceptation du Bref de notre saint Père le Pape Innocent XII, portant condamnation*, etc. (3).

Immédiatement après les assemblées métropolitaines, tenues pendant les mois de mai et de juin 1699, tous les évêques de France publièrent un mandement pour l'acceptation du bref d'Innocent XII. L'archevêque de Cambrai, qui avoit donné le sien dès le mois d'avril précédent, avec la permission du Roi, n'eut même pas la pensée d'en publier un second. Cependant, sur les représentations du marquis de Barbezieux, ministre secrétaire d'État, qui étoit vraisemblablement en ceci l'organe du Roi lui-même, il ne balança pas à *payer une seconde fois la dette qu'il avoit déjà payée par avance de si bon cœur*. Telle fut l'occasion du *Mandement* qu'il donna le 30 septembre 1700, à Lessines, dans le cours d'une visite épiscopale, mais qui ne put rien ajouter à la persuasion où l'on étoit depuis longtemps de son entière et parfaite soumission au jugement du saint siége.

XXX. *Dissertatio de amore puro, seu analysis controversiæ archiepiscopum inter Cameracensem et Meldensem episcopum habitæ, de charitatis natura, necnon de habituali statu puri amoris.*

Fénelon nous apprend lui-même, au commencement de cette *Dissertation*, à quelle occasion il la composa. Bossuet, chargé par l'assemblée du clergé de France, en 1700, de composer la *Relation* de tout ce qui s'étoit passé dans l'affaire du livre des *Maximes*, y avoit de nouveau insinué son opinion sur la nature de la charité, en rapportant avec éloge quelques paroles de l'assemblée métropolitaine d'Aix, qui supposoient le *motif de la béatitude essentiel à tout acte humain*, et particulièrement à l'acte d'amour. « Les assemblées, disoit-il, n'ont rien oublié de ce qui « servoit à illustrer la matière ;... on a pénétré à fond la nature du faux amour pur, « qui effaçoit toutes les anciennes et les véritables idées de l'amour de Dieu que nous « trouvons répandues dans l'Écriture et dans « la tradition. Celui qu'on veut introduire et « établir à sa place est *contraire à l'essence de* « *l'amour, qui veut toujours posséder son objet,* « *et à la nature de l'homme, qui désire nécessairement d'être heureux* (4). » Ces dernières

(1) *Histoire de Fénelon*, tome II, livre III, n. 86 et 87.

(2) Ibid. n. 90 et 91.

(3) *Histoire de Fénelon*; livre III, n. 92. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 501.

(4) *Relation des actes, et délibération concernant la Constitution en forme de bref de N. S. P. le Pape Innocent XII*, etc. *OEuvres de Bossuet*, tome XXX, page 462.

paroles, extraites mot pour mot du procès-verbal de l'assemblée métropolitaine d'Aix, semblent difficiles à concilier avec l'enseignement commun des théologiens, qui regarde la charité comme un *amour de Dieu pour lui-même, sans aucun rapport à notre béatitude*, et avec le sentiment de Bossuet lui-même, qui reconnoît que dans l'acte d'amour on peut faire une *abstraction* au moins *passagère et momentanée* du motif de la béatitude (1).

L'archevêque de Cambrai, craignant donc que la *Relation* de l'évêque de Meaux, adoptée par l'assemblée de 1700, n'introduisît une espèce de tradition contraire à la véritable doctrine sur la charité, crut qu'il étoit important de mettre sous les yeux du souverain Pontife un résumé de toute la controverse, relativement à cette question. « Loin de « moi, dit-il au souverain Pontife, dans le « prélude de sa *Dissertation*, loin de moi « le dessein de renouveler une fâcheuse dis« cussion. Mais il m'a paru important de « montrer à Votre Sainteté le but vers le« quel ont été constamment dirigés les efforts « de mes adversaires. »

Pour atteindre son but, Fénelon divise sa *Dissertation* en quatre parties. Il examine, dans la première, l'opinion de l'évêque de Meaux, et dans la seconde, l'opinion de l'archevêque de Paris, sur la nature de la charité. Il justifie, dans la troisième, la doctrine de ses écrits apologétiques sur le désintéressement des parfaits, et sur l'état habituel de l'amour pur. Dans la quatrième partie, l'auteur devoit exposer les sentiments qu'il avoit toujours eus sur cette matière, soit avant, soit depuis la condamnation de son livre. Cette dernière partie n'existe pas, et il y a tout lieu de croire qu'elle n'a jamais existé ; car on lit, sur la dernière page du manuscrit original, ces paroles écrites de la main du marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai : *Quarta pars deest;* la quatrième partie manque.

La *Dissertation*, telle que nous l'avons, se réduit donc à établir ces deux points, que l'archevêque de Cambrai regardoit comme fondamentaux en matière de spiritualité (2). 1° que la charité, considérée dans son essence et dans l'acte qui lui est propre, est un amour de pur bienveillance, sans aucun mélange du motif de la béatitude; 2° que, dans l'état de la plus haute perfection, la charité prévient et anime toutes les vertus, non-seulement en ce sens que la plupart des actes humains sont élevés à l'ordre surnaturel, mais en ce sens qu'ils sont expressément commandés par la charité, et par ce moyen *en prennent l'espèce*, selon la doctrine de saint Thomas communément admise dans les écoles (3). Les lecteurs instruits comprendront sans peine que cette doctrine ne porte aucune atteinte à la condamnation du livre des *Maximes*, que Fénelon respecta sincèrement jusqu'à son dernier soupir.

On sera peut-être surpris de ne pas trouver cette analyse de la *Dissertation sur l'amour pur*, conforme à celle qu'en a donnée le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon* (4). La raison de cette différence est facile à expliquer. Il est vrai que l'archevêque de Cambrai rédigea d'abord son ouvrage sur le plan exposé dans l'*Histoire de Fénelon*. Nous avons sous les yeux le manuscrit original de cette première *Dissertation*, qui, toute incomplète qu'elle est, formeroit un volume de 5 à 600 pages *in-8°*, et dont la préface contient tous les fragments cités par le cardinal de Bausset. Mais Fénelon, effrayé sans doute de la longueur de son travail, entreprit ensuite de le réduire sur un nouveau plan; c'est ce qu'il exécuta, en composant la *Dissertation* que nous venons d'analyser, et qui a paru, pour la première fois en 1822, dans le tome IX des *OEuvres de Fénelon*. Cette *Dissertation* n'est visiblement qu'un abrégé de la première. Il paroît même que Fénelon trouva encore cet abrégé trop considérable pour être mis sous les yeux du souverain Pontife; car il le resserra de nouveau dans une lettre au Pape, du 8 mars 1701, rédigée sur le même plan, et dans laquelle est traité le quatrième point, omis dans la *Dissertation*.

Le cardinal de Bausset, fondé sur un passage de la *Dissertation* dont il donne l'ana-

(1) *Instruction sur les états d'oraison*. Addition, n. 7; tome XXVII, p. 488. — *Summa Doctrinæ*, n. 8 ; tome XXVIII, page 310. — *Schola in tuto*, quæst. I, artic. 1, prop. 26; tome XXIX, page 214.

(2) *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, préambule. — Préface de la *Dissertation sur l'amour pur*, selon la première rédaction.

(3) S. Thom. Part. 3, quæst. LXXXV, art. 2, ad 1. — 2. 2. quæst. CLIV, art. 10. *Conclusio*.

(4) *Histoire de Fénelon*, tome II, livre III, *Pièces justificatives*, n. 14.

lyse, pense que l'intention de l'archevêque de Cambrai étoit de la faire remettre au souverain Pontife après sa mort. Il paroit en effet que telle étoit d'abord l'intention de Fénelon. Mais la lettre du 8 mars 1701, que nous venons de citer, et dans laquelle il supplie le Pape de vouloir bien l'avertir des erreurs qu'il auroit pu enseigner dans ses écrits apologétiques (1), montre qu'il changea d'avis, et qu'il désira de soumettre, avant de mourir, ses observations au Pape. Nous ignorons cependant s'il exécuta ce projet en 1701 ; ce qui pourroit en faire douter, c'est qu'il existe une autre lettre écrite au même Pape, en 1712, et dans laquelle Fénelon ne fait guère que répéter ce qu'il avoit dit dans celle du 8 mars 1701. Il est difficile de croire qu'il ait adressé au Pape, sur le même sujet, deux lettres différentes, dont la seconde n'est au fond qu'une répétition de la première. Quoi qu'il en soit, nous avons cru devoir placer les deux lettres à la suite de la *Dissertation*, non-seulement parce qu'elles en sont comme l'analyse et le complément, mais parce qu'elles fournissent une nouvelle preuve de l'inviolable soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement qui avoit condamné son livre.

Le commencement de la seconde lettre nous apprend que Fénelon avoit, en 1712, des raisons plus pressantes que jamais de s'expliquer sur cette matière. Le cardinal de Noailles, dans un *Mémoire* présenté au Roi, et publié sans l'agrément de Sa Majesté, avoit accusé l'archevêque de Cambrai et quelques autres évêques de France, *de favoriser ouvertement les erreurs du Quiétisme* (2). Il étoit sans doute bien convenable que Fénelon renouvelât, à cette occasion, les témoignages qu'il avoit autrefois donnés de son entière soumission au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes*. Telle fut l'occasion de la lettre qu'il écrivit, en 1712, au Pape Clément XI. Le même motif l'engagea, cette même année, à faire présent à son église métropolitaine d'un très-bel ostensoir, destiné à manifester de plus en plus son humble soumission. Nous parlerons ailleurs, plus au long, de ce fait important, qui a donné lieu, dans ces derniers temps, à quelques discussions intéressantes relativement à l'histoire de Fénelon (3).

§ II.

Ouvrages imprimés sur le Quiétisme et qui ne se trouvent point dans l'*édition de Versailles*.

La crainte de grossir inutilement la collection, déjà si volumineuse, des écrits de Fénelon sur le Quiétisme, et d'y faire entrer des ouvrages condamnés par le saint siége, nous a fait supprimer, dans cette collection, plusieurs ouvrages publiés par Fénelon lui-même dans le cours de cette controverse. En voici la liste exacte :

I *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Paris. 1697 ; 272 pages in-12.

Quelque important que soit cet ouvrage, dans l'histoire de la controverse du Quiétisme, nous n'avons pas balancé à l'exclure de la collection des *Œuvres de Fénelon*. Personne n'ignore l'édifiante soumission avec laquelle il accepta le bref d'Innocent XII contre le livre des *Maximes*, et son inviolable fidélité à conserver, jusqu'à la fin de sa vie, les sentiments de cette humble résignation que la piété lui inspira, dès la première nouvelle d'une décision si contraire à son attente. Que pouvions-nous faire de mieux, que d'imiter son obéissance parfaite au jugement qui l'avoit condamné ? N'eussions-nous pas ouvertement blessé le profond respect que tous les enfants de l'Église doivent à ses décisions, en reproduisant un livre dont elle leur interdit absolument la lecture ? Il est vrai que la suppression de cet ouvrage forme une lacune dans la collection des *Œuvres de Fénelon*. Mais outre que la soumission aux lois de l'Église devoit l'emporter, dans notre esprit, sur toute autre considération, il est certain que les écrits apologétiques de Fénelon suffisent pour apprendre à un lecteur attentif tout le sujet de la contestation.

(1) *Lettre au Pape*, du 8 mars 1701 ; fin du second et du quatrième paragraphe.

(2) Il s'agit ici de la *Réponse du cardinal de Noailles* à un Mémoire de Louis XIV, relatif aux affaires du Jansénisme. On peut voir, dans la *Correspondance de Fénelon* (tome IV, page 21, etc.) l'*Examen* qu'il fit, dans le temps, de cette *Réponse*, et qu'il communiqua, dans le plus grand secret, au P. Le Tellier. Voyez aussi la *Lettre de Fénelon au P. Le Tellier*, du 27 juin 1712, et quelques autres, de la même année, parmi les *Lettres diverses*. *Histoire de Fénelon*, livre VI, n. 18 et 21.

(3) Voyez le *premier Appendice* de la seconde partie de cette *Histoire littéraire*.

D'ailleurs, pour suppléer, en quelque manière, au livre des *Maximes*, nous avons donné, dans le tome IV des *OEuvres de Fénelon*, *l'analyse raisonnée* de cet ouvrage et de toute la controverse du Quiétisme. Cette *analyse*, qu'on retrouvera dans la seconde partie de notre *Histoire littéraire*, peut être considérée comme le résumé des nombreux écrits de Bossuet et de Fénelon sur cette matière. Elle peut également suppléer à la brièveté des analyses que nous avons faites de plusieurs écrits de Fénelon, sur les points les plus importants de cette controverse.

Pour compléter les détails que nous donnerons, en cet endroit, sur le livre des *Maximes*, il suffira d'en indiquer ici les principales éditions qui sont venues à notre connoissance.

Une lettre de l'abbé de Chanterac à l'abbé de Langeron, du 12 novembre 1697, nous apprend que l'édition de Paris fut contrefaite à Lyon, dans le cours de la même année. Nous croyons que l'abbé de Chanterac désigne ici une édition que nous avons sous les yeux, et dans laquelle on a suivi, page pour page, celle de Paris, à l'exception du frontispice, au bas duquel on lit l'indication de *Bruxelles*, 1697. Les *Mémoires* du P. Nicéron (tome XXXVIII, page 351) parlent aussi d'une nouvelle édition *in*-12 (*Amsterdam* 1698), et d'une traduction allemande (*Wesel*, 1699; *in*-8.) Enfin le *Magasin encyclopédique* (*V^e^ année*, tome II, p. 513) parle d'une autre édition françoise, donnée à *Bruxelles* en 1698 (164 pages *in*-12.)

II. *Placita Sanctorum explicita*. Décembre 1697, *in*-12.

Cet ouvrage est la traduction latine du précédent. Le Mémoire que Fénelon remit à l'abbé de Chanterac dans les premiers jours d'août 1697 (1), nous apprend qu'à cette époque il avoit déjà composé cette traduction latine, dont l'élégance et la pureté furent généralement admirées (2). Il l'envoya d'abord manuscrite à Rome, dans le cours du mois de septembre (3), et la fit imprimer au mois de décembre suivant (4). Les libraires de Hollande s'empressèrent aussitôt de la réimprimer à son insu (5), pour répondre aux demandes multipliées qu'on leur faisoit de toutes parts.

III. *Extrait du livre des Maximes des Saints, qui prouve sa conformité avec les XXXIV Articles arrêtés à Issy Cambrai*, 1698.

Les mêmes raisons qui nous ont obligés de supprimer le livre des *Maximes*, nous ont déterminés à supprimer cet *Extrait*, imprimé à Cambrai, avec beaucoup de précipitation, au mois de février 1698 (6). Ce n'est qu'un recueil de citations, parmi lesquelles on trouve quelques-unes des propositions condamnées par le bref d'Innocent XII. Fénelon y prouve bien que les Articles d'Issy étoient énoncés dans plusieurs endroits de son livre; mais il eût fallu montrer de plus, que ces Articles ne sont pas combattus dans d'autres passages du même livre.

IV. *Traductions latines de plusieurs Écrits publiés à l'occasion du livre des* Maximes.

La plupart des écrits apologétiques de Fénelon sur le Quiétisme, furent traduits et imprimés en latin, pour la commodité des théologiens de la Cour Romaine. Quelques-unes de ces traductions ne sont pas l'ouvrage de Fénelon, mais de quelque ami zélé pour sa défense. Nous nous bornerons à indiquer celles qui sont venues à notre connoissance :

1° *Pastoralis Instructio illustriss. ac reverendiss. archiepiscopi Cameracensis.* (*Voyez* le n. X du paragraphe précédent.)

La lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac, du 29 octobre 1697, suppose que cette traduction n'est pas de Fénelon, du moins dans toutes ses parties. Il l'envoya manuscrite à Rome, au mois de décembre 1697 (7), et la fit imprimer peu de temps après.

2° *Responsio D. archiepiscopi Cameracensis Declarationi D. archiepiscopi Parisiensis, D episcopi Meldensis, et D. episcopi Carnotensis, in librum cui titulus :* Explication des

(1) On trouve ce *Mémoire* dans la *Correspondance de Fénelon sur le Quiétisme*.

(2) *Lettre de l'abbé Phelippeaux à Bossuet*, du 18 novembre 1697. *OEuvres de Bossuet*, tome XL, page 455.

(3) *Lettre à l'abbé de Chanterac*, du 18 septembre 1697.

(4) *Lettres au même*, des 11, 24 et 31 décembre 1697.

(5) *Lettre au même*, du 7 janvier 1698.

(6) *Lettres au même*, du 6 novembre 1697, et du 20 février 1698.

(7) *Lettre au même*, du 5 décembre 1697.

MAXIMES DES SAINTS. (*Voyez* plus haut, n. XI.)

Il est certain que cette traduction n'est pas de Fénelon. Elle fut composée à Lyon par un de ses amis (1), et imprimée au mois de décembre 1697 (2).

3° *Responsio ad libellum cui titulus :* SUMMA DOCTRINÆ, etc. (*Voyez* plus haut, n. XII.)

Cette traduction, composée par Fénelon lui-même (3), fut imprimée avec les deux ouvrages précédents, pendant le mois de décembre 1697 (4).

4° *Veræ Oppositiones inter doctrinam Meldensis episcopi, et doctrinam, archiepiscopi Cameracensis.* (*Voyez* plus haut, n. XIII.)

Cette traduction fut imprimée à peu près en même temps que les précédentes. L'abbé de Chanterac la reçut dans le cours du mois de février 1698 (5).

5° *Lettres à M. l'archevêque de Paris, sur son Instruction pastorale du 27 octobre 1697.* (*Voyez* plus haut, n. XIV.)

La traduction latine des trois premières fut envoyée à l'abbé de Chanterac, dans le cours du mois de mars 1698 (6). La quatrième ne fut envoyée qu'à la fin du mois de mai suivant (7).

6° *Lettres à M. l'évêque de Meaux* en réponse aux *divers Écrits* ou *Mémoires.* (*Voyez* plus haut, n. XVI.)

Fénelon envoya successivement à l'abbé de Chanterac ces lettres en latin, dans le cours des mois de mai, juin et juillet 1698 (8).

7° *Responsum illustris. D. archiepiscopi et ducis Cameracensis ad librum illustriss. D. episcopi Meldensis, cui titulus :* RELATION SUR LE QUIÉTISME. (*Voyez* plus haut, n. XVIII.)

Cette traduction fut imprimée au mois d'octobre 1698; il paroît qu'elle n'est pas de Fénelon (9).

8° Fénelon, dans sa lettre à l'abbé de Chanterac du 18 octobre 1698, lui promet la traduction latine des trois *lettres à M. l'évêque de Meaux, pour répondre à son ouvrage intitulé :* DE NOVA QUÆSTIONE TRACTATUS TRES : (*Voyez* plus haut, n, XXII) mais nous ne savons si ces trois lettres furent effectivement traduites, parce que Fénelon perdit, à cette époque, une personne qui lui étoit d'un grand secours pour ses traductions (10).

9° *Propositiones libelli ab adversariis impugnatæ, sanctorum et ascetarum vehementioribus sententiis confirmantur.* (*Voyez* plus haut, n. XXIII.)

Cet ouvrage eut, en latin comme en françois, deux éditions, l'une du mois de décembre 1698, et l'autre du mois de février 1699 (11).

10° *D. archiepiscopi Cameracensis causa adversus D. episcopum Meldensem jam manifeste præjudicata.* (*Voyez* plus baut, n. XXV.)

Nous avons sous les yeux un exemplaire de cet ouvrage latin, qui parut sans doute dans le cours du mois de janvier 1699.

11° *Lettres à M. l'évêque de Meaux, sur les douze propositions qu'il veut faire censurer par des docteurs de Paris.* (*Voyez* plus haut, n. XXVIII.)

Fénelon, dans sa lettre à l'abbé de Chanterac, du 6 février 1699, annonce la traduction latine de ces lettres, comme devant paroître incessamment.

§ III.

Ouvrages inédits.

I. *Projet de rédaction des Articles d'Issy.*

Il est fait mention de ce *Projet* dans le *Mémoire* adressé à M. de Châlons pendant les conférences d'Issy, et dans la VIIe des *vingt Questions* proposées à M. de Paris, devant madame de Maintenon. (*Voyez* les n. I et IV du § Ier.)

II. *Explication de quelques expressions tirées des lettres de M. de Cambrai à madame de Maintenon.*

Une lettre de Fénelon à M. Tronson, du 6 novembre 1694, nous apprend à quelle occasion il donna cette *Explication :* « Je vous « envoie, dit-il. un écrit où j'ai ramassé tous « les endroits de mes lettres à madame de

(1) *Lettre à l'abbé de Chanterac* du 27 novembre 1697.

(2) *Lettres au même,* des 3 et 31 décembre 1697, et du 7 janvier 1698.

(3) *Lettre au même,* du 3 décembre 1697.

(4) *Lettres* des 11 et 24 décembre 1697.

(5) *Lettre de l'abbé de Chanterac à Fénelon,* du 22 février 1698.

(6) *Lettres à l'abbé de Chanterac,* des 25 février, 12 et 18 mars 1698.

(7) *Lettre au même,* du 25 mai 1698.

(8) *Lettres au même,* des 2 mai, 28 juin et 12 juillet 1698.

(9) *Lettre au même,* du 27 septembre 1698.

(10) *Lettre au même,* du 28 novembre 1698.

(11) *Lettres au même,* des 19 et 26 décembre 1698; des 6 et 13 février 1699.

« Maintenon, que M. l'évêque de Chartres lui « a marqués comme suspects. Ayez la bonté « de les examiner, et de voir les explications « que je donne... Mes extraits sont fidèles, et « vous verrez si je mérite correction. Il n'y « en a aucune à laquelle je ne me soumette « de tout mon cœur. »

III. *Explication des XXXIV Articles arrêtés à Issy, suivie de l'Examen du Projet d'addition, remis aux commissaires par M. l'évêque de Meaux.*

Cet ouvrage, que Fénelon refondit ensuite dans le livre des *Maximes*, obtint l'approbation de l'archevêque de Paris et de M. Tronson (1).

IV. *Examen des principales questions agitées dans les conférences d'Issy.*

Cet ouvrage, composé de huit chapitres, fut rédigé par Fénelon pendant les conférences d'Issy, et adressé vraisemblablement à quelqu'un des membres de ces conférences, pour exposer ses véritables sentiments sur les matières qui en étoient l'objet.

V. *Examen du sens et des conséquences des XXXIV Articles arrêtés à Issy.*

C'est une courte dissertation composée peu après la publication du livre des *Maximes*, pour en justifier la doctrine sur l'article du pur amour.

VI. Divers *Éclaircissements sur le livre des Maximes des Saints*, adressés aux trois prélats, auteurs de la *Déclaration*, et particulièrement à Bossuet.

1° Le plus important de ces écrits est celui qui a pour titre : *Éclaircissement qui servira de première partie au livre des Maximes*, et que Fénelon, avant les éclats publics occasionnés par ce livre, offrit de mettre à la tête d'une nouvelle édition, pour en expliquer les propositions obscures ou équivoques. Il se propose, dans cet *Éclaircissement*, de montrer, « 1° l'étendue précise de son système sur « l'état habituel du pur amour; 2° la conformité de son livre avec ce système; 3° les « autorités sur lesquelles il s'est servi de « certains termes pour expliquer ce sys- « tème. »

On peut consulter, au sujet de cet *Éclaircissement*, la Lettre de Fénelon à M. de Noailles, du 8 juin 1697, et la Correspondance de Fénelon avec l'abbé de Chanterac, pendant le cours du même mois.

2° *Dissertation sur la conformité du livre des Maximes avec les Articles d'Issy.* Nous avons sous les yeux plusieurs copies de cette dissertation, qui n'a pas de titre, et qui commence par ces mots : *On ne doit jamais écrire que pour être entendu.*

Bossuet fait sans doute allusion à quelques-uns de ces *Éclaircissements*, dans le n. IV de son *premier Écrit ou Mémoire* sur le livre des *Maximes*.

VII. *Dissertation sur l'état passif.*

Fénelon expose, dans cette dissertation, les preuves de l'état passif, tirées de l'Écriture, des Pères, et des auteurs mystiques des derniers siècles, pour répondre aux objections de Bossuet sur cette matière.

VIII. *Dissertation sur l'Amour naturel, libre et non vicieux*, dans l'exclusion duquel consiste, selon l'archevêque de Cambrai, le désintéressement des parfaits.

Nous passons sous silence une multitude d'ouvrages imparfaits, de dissertations incomplètes, et surtout d'extraits des auteurs mystiques anciens et modernes, sur les diverses questions agitées entre Bossuet et Fénelon, à l'occasion du livre des *Maximes*.

SECTION IV

Ouvrages sur le Jansénisme.

A peine deux années s'étoient écoulées depuis l'édifiante soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement qui avoit condamné le livre des *Maximes*, lorsqu'il se vit engagé, par le devoir de son ministère, dans une controverse beaucoup plus longue et plus im-

(1) Voyez la IXe des vingt *Questions proposées à M. de Paris devant madame de Maintenon*; *Œuvres de Fénelon*, tome IV, page [illegible]. — *Lettre de Fénelon à M. Tronson*, du [illegible] février [illegible]. — *Lettre de M. Tronson au duc de Beauvilliers et à Fénelon*, du [illegible] mars [illegible]. *Lettre à madame de Maintenon*, du mois de septembre [illegible]. — *Réponse à la Relation sur le Quiétisme*, n. [illegible], tome VI des *Œuvres de Fénelon*. — *Histoire de Fénelon*, livre II, n. [illegible]; Pièces [illegible], pages 6 et 7.

portante que celle du Quiétisme, et dont les résultats ne furent pas, à beaucoup près, aussi consolants pour les amis de la religion. Les disputes du Jansénisme, suspendues pendant trente-quatre ans, par la paix de Clément IX, se ranimèrent avec plus d'ardeur que jamais, à l'occasion du fameux *Cas de conscience* imprimé à Paris en 1702, et qui ne tendoit à rien moins qu'à renouveler toutes les questions décidées depuis longtemps par l'autorité du saint siége et de l'Église universelle.

S'il est toujours du devoir d'un pasteur d'élever la voix pour prémunir son troupeau contre les innovations en matière de doctrine, on peut dire qu'à l'époque dont nous parlons, ce devoir étoit encore plus sacré pour l'archevêque de Cambrai, appelé par la Providence à gouverner un diocèse très-voisin des lieux d'où étoient sorties les nouvelles erreurs. Vivement pénétré de cette obligation, Fénelon mit tout en œuvre pour préserver ses diocésains de la séduction. Les dernières années de sa vie furent presque entièrement consacrées à défendre la doctrine de l'Église contre les nouveautés dangereuses qui se propageoient alors avec une si effrayante rapidité, et qu'il regardoit comme une source féconde de divisions également funestes au bien de la religion et à la tranquillité des États. C'est avec l'accent de la plus vive douleur qu'il s'explique, à ce sujet, dans un grand nombre de lettres, dont quelques-unes devoient être mises sous les yeux de Louis XIV, par le père Le Tellier à qui elles étoient adressées : « Il « est vrai, écrivoit-il en 1712, que la grande « autorité du Roi est comme une digue qui « arrête ce torrent au dehors; mais il ne « l'arrête pas au dedans des cœurs : au con- « traire elle irrite les esprits prévenus. Plus « ils sont contraints, plus ils se croient op- « primés. Que n'auroit-on pas à craindre de « ce torrent, si, par un excès de malheur, la « digue qui est notre unique ressource ve- « noit à se rompre?..... Que deviendroit l'É- « glise de France, si une vie si précieuse nous « étoit enlevée par un secret jugement de « Dieu?..... J'avoue qu'il est bien douloureux « au Roi d'avoir ces disputes de religion à « finir au dedans, pendant qu'il a une si forte « guerre au dehors. Mais j'ose dire que rien « ne doit plus alarmer qu'une séduction pres- « que universelle, qui semble préparer une « guerre civile de religion, semblable à celle « des Huguenots du temps de nos pères. Qu'y « a-t-il de plus dangereux que de laisser pré- « valoir, dans toute la nation, une secte ar- « tificieuse et turbulente, que les serments « mêmes ne peuvent arrêter? Le parti ne « propose une fausse paix, que pour achever « de prévaloir, et que pour attendre des temps « de trouble (1). »

Il faut avouer que les circonstances sont aujourd'hui bien différentes de ce qu'elles étoient au moment où l'ame de Fénelon étoit accablée par la perspective d'un si triste avenir. Bien loin d'avoir aujourd'hui à redouter la propagation des erreurs du Jansénisme, tout porte à croire que le temps de cette hérésie est passé, ou du moins que ses derniers rejetons ne tarderont pas à être extirpés. Ce seroit pourtant une erreur de croire que tout l'intérêt des écrits de Fénelon sur cette matière s'est évanoui avec les circonstances particulières qui les ont fait naître. Il est vrai que, dans un siècle aussi indifférent que le nôtre pour les controverses théologiques, peu de lecteurs ont le goût d'approfondir les questions épineuses qui furent agitées avec tant de chaleur entre les plus grands hommes du siècle de Louis XIV; mais les théologiens qui voudront s'instruire à fond du dogme catholique sur les matières de la grâce, les pasteurs qui auroient besoin de prémunir leur troupeau contre des erreurs tant de fois proscrites, aimeront sans doute à prendre pour guide un auteur dont les ouvrages excitèrent, à une époque si justement célèbre, l'admiration universelle, soit par la force et la solidité des raisonnements, soit par le caractère de douceur et de modération dont ils offrent un parfait modèle, et que l'on aime toujours à trouver dans les défenseurs de la vérité. Il est d'ailleurs certain, que les principaux points de doctrine établis dans les écrits de Fénelon contre les nouvelles erreurs, sont la base et le rempart de toutes les décisions de l'Église; car, ainsi que l'a judicieusement observé le cardinal de Bausset dans l'*Histoire de Fénelon*, il n'est aucune définition dogmatique à l'abri des chicanes imaginées par les disciples de Jansénius, pour éluder les définitions de l'Église sur les matières de la grâce. « Il n'est point de question ni de controverse « théologique à laquelle on ne puisse rame- « ner l'examen et la discussion de la nature,

(1) *Lettre de Fénelon au P. Letellier*, du 22 juillet 1712, n. 8 et 17; parmi les *Lettres diverses* de Fénelon.

« de l'étendue et des bornes de l'infaillibilité « de l'Église (1). » Et pour emprunter ici le langage de Fénelon lui-même : « Il ne s'agit « pas seulement, dans cette contestation, de « la doctrine condamnée dans le livre de Jan- « sénius;.... il s'agit encore d'un dogme qui « sape les fondements de toute l'autorité de « l'Église dans la pratique, et qui ne laisse « nulle ressource réelle contre aucune des « hérésies qui pourroient s'élever jusqu'à la « fin des siècles. On soutient, par des écrits « innombrables, que l'Église, malgré les pro- « messes, peut être abandonnée du Saint-Es- « prit jusqu'au point de se tromper, et de « tromper tous ses enfants, quand elle leur « déclare, en lisant un texte, qu'il exprime « naturellement un sens hérétique, c'est-à- « dire contradictoire à la révélation. Loin d'ê- « tre alarmé de cette doctrine, chacun s'ac- « coutume à supposer que la distinction du « *fait* et du *droit* la rend incontestable. Beau- « coup de personnes d'esprit et de piété se « laissent éblouir par cette distinction, qu'el- « les n'approfondissent jamais; et elles con- « cluent qu'on fait, mal à propos, beaucoup « de bruit pour une pure *question de fait*, ab- « solument indifférente à la foi catholique..... « Vous verrez, mes très-chers frères, par « les réflexions suivantes, combien cette dis- « tinction captieuse énerve toute autorité(2). »

Tel fut le principal objet des nombreux écrits de Fénelon sur la controverse du Jansénisme. Nous diviserons en trois paragraphes la liste complète de ces écrits. Nous parlerons 1° des écrits imprimés et contenus dans l'*édition de Versailles* ; 2° de quelques écrits imprimés qui ne se trouvent point dans cette édition; 3° enfin de quelques ouvrages inédits.

§ 1er.

Ouvrages sur le Jansénisme, contenus dans l'*édition de Versailles* (3).

* I. *Instructions pastorales de monseigneur l'archevêque de Cambrai, prince du Saint-Empire, etc. au clergé et au peuple de son diocèse, à l'occasion de l'écrit intitulé :* Cas de conscience (4).

On voit, par le seul titre de ces *Instructions*, qu'elles furent composées à l'occasion du fameux *Cas de conscience*, qui renouvela en 1702 toutes les disputes du Jansénisme, assoupies depuis quelques années par la paix de Clément IX. Dans cet écrit, qui paroît avoir eu pour auteur le docteur *Petitpied*, « on sup- « posoit, dit le chancelier d'Aguesseau, un « confesseur embarrassé de répondre aux « questions qu'un ecclésiastique de pro- « vince lui avoit proposées, et obligé de s'a- « dresser à des docteurs de Sorbonne pour se « guérir de scrupules vrais ou imaginaires. « Un de ces scrupules rouloit sur la nature « de la soumission qu'on doit avoir pour les « constitutions des Papes contre le Jansé- « nisme (5). » L'ecclésiastique de province *condamnoit les cinq propositions dans tous les sens condamnés par l'Église, et même dans le sens de Jansénius, comme Innocent XII l'a expliqué dans ses brefs aux évêques des Pays-Bas*, c'est-à-dire, comme l'entendoit cet ecclésiastique, dans le sens que présentent les cinq propositions considérées en elles-mêmes, et indépendamment du livre de Jansénius. Mais sur la *question du fait*, c'est-à-dire sur l'attribution des cinq propositions au livre de l'évêque d'Ypres, il pensoit que *le silence respectueux* étoit suffisant pour rendre aux constitutions des Papes toute l'obéissance qui leur est due. Après cet exposé, le confesseur demandoit s'il étoit permis d'absoudre l'ecclésiastique? La décision portoit que les sentiments de l'ecclésiastique de province *n'étoient ni nouveaux, ni singuliers, ni condamnés par l'Église, ni tels enfin que le pénitent fût obligé d'y renoncer, pour obtenir l'absolution*. « Un très-grand nombre de docteurs. « à qui la consultation fut présentée, ne sen- « tirent ni les piéges qu'on leur tendoit, ni « les conséquences de leur décision; il y en « eut environ quarante qui souscrivirent, sans « beaucoup de réflexion, à la décision qui

(1) *Hist. de Fénelon*, livre V, n. 4.

(2) Préambule de la première *Instruction pastorale* contre le *Cas de conscience*. — *Hist. de Fénelon*, liv. V, n. 1 et suiv. *Pièces justificatives* du même livre, n. 1.

(3) Ces ouvrages remplissent les tomes X-XVI de l'*Édition de Versailles*. Celle de 1842 renferme seulement les ouvrages désignés ci-après, § 1er, n. I, XV et XVII.

(4) *Hist. de Fénelon*, livre V, n. 1, 2 et 4. — *Lettres de Fénelon à l'abbé de Langeron*, des 24 mai et 4 juin 1705. — *Lettres au P. Lami*, du 22 mai 1704 et du 25 mai 1705. — *Lettres du P. Lami à Fénelon*, des 2 mai et 16 août 1704.

(5) *Mémoires du chancelier d'Aguesseau* ; tome XIII, page 200.

« leur fut présentée, et qui devint bientôt « publique (1). »

A peine cette décision fut-elle connue, qu'elle excita de tous côtés les plus vives réclamations. Le pape Clément XI la condamna, avec les plus sévères qualifications, par un bref du 12 février 1703, auquel la plupart des évêques de France adhérèrent sans balancer. Les docteurs qui avoient signé *le Cas de conscience* se rétractèrent presque aussitôt, à l'exception d'un seul, et à l'instigation même du cardinal de Noailles, dont l'autorité, à ce qu'il paroît, n'avoit pas peu contribué à leur première démarche (2).

Au milieu de cet empressement universel des évêques et du clergé de France, pour souscrire à la décision du saint siége, Fénelon ne pouvoit sans doute garder le silence; et le rare exemple de soumission qu'il avoit donné au monde chrétien, quelques années auparavant, devoit ajouter un nouveau poids à ses instructions contre l'erreur. Il publia donc, le 10 février 1704, son *Ordonnance et Instruction pastorale contre le Cas de conscience*. (*Valenciennes, in*-12) Il la commence par fixer le véritable état de la question élevée dans ces derniers temps, savoir : si l'Église est infaillible en prononçant sur l'orthodoxie ou l'hétérodoxie, la catholicité ou l'héréticité d'un livre. (§ 1, 2, 3.) Il établit ensuite cette infaillibilité, 1° par les paroles mêmes de l'Écriture, c'est-à-dire par les promesses d'infaillibilité faites à l'Église; promesses évidemment illusoires, si l'Église n'est pas infaillible dans l'approbation et la condamnation des textes; (§ 4.) 2° par la pratique constante de l'Eglise, qui, dans tous les siècles, a réglé la foi des fidèles en approuvant certains textes pour en faire des symboles, et en rejetant d'autres comme infectés de l'erreur; (§ 5, etc.) 3° par l'autorité du clergé de France, qui a formellement reconnu, dès le commencement de cette controverse, l'infaillibilité dont il s'agit; (§ 11.) 4° par les propres aveux des disciples de l'évêque d'Ypres. Ici Fénelon montre ses adversaires en contradiction manifeste avec eux-mêmes, en leur demandant comment il se fait qu'ils aient une si grande déférence pour l'autorité de l'Église lorsqu'elle approuve le texte de saint Augustin, tandis qu'ils la rejettent lorsqu'elle condamne le texte de Jansénius? (§ 12.) 5° enfin par l'histoire des plus anciens conciles généraux, qui n'ont pas fait difficulté de prononcer *précisément et directement* sur l'héréticité ou la catholicité des livres soumis à leur examen, et d'exiger des fidèles une adhésion intérieure à ce jugement. (§ 15, etc.) L'archevêque de Cambrai examine ensuite et résout les principales difficultés par lesquelles on tâche d'éluder ces preuves, et d'anéantir l'autorité des bulles du saint siége contre le livre de Jansénius. Il conclut son *Ordonnance* en condamnant l'écrit intitulé *Cas de conscience, etc.* comme « renouvelant le scandale des ancien« nes contestations,.... comme soutenant in« directement les erreurs du livre de Jansé« nius,.... comme favorisant le parjure jus« que dans les professions de foi,.... enfin « comme injurieux au saint siége, et sapant « le fondement nécessaire de l'autorité de « l'Église. »

Tel est le fond de cette *Instruction pastorale*, qui, par la célébrité de son auteur, par la clarté qu'il répandoit sur des matières abstraites et épineuses, l'indulgence et la modération qu'il témoignoit constamment aux novateurs, en combattant leurs opinions les plus téméraires, fixa en un moment l'attention universelle. Ce fut vraisemblablement pour répondre à cet empressement général, que Fénelon fit réimprimer cette première *Instruction*, dans le cours de la même année 1704, avec quelques additions et corrections peu importantes, dont il parle lui-même dans ses lettres au père Lami et au cardinal Gabrielli, des 23 août et 2 septembre 1704. Sa lettre au père Lami, du 22 mai précédent, nous apprend aussi que l'édition de *Valenciennes* fut contrefaite la même année, à son insu, par un libraire de Paris.

Mais cette première attaque livrée aux nouvelles erreurs, l'engagea bientôt dans une longue suite d'écrits, qui lui donnèrent lieu d'approfondir et presque d'épuiser toutes les questions agitées à cette époque. Les principaux écrivains du parti qu'il combattoit ne purent voir sans inquiétude s'élever contre eux un si terrible adversaire; et ils ne tardèrent pas à publier une foule d'écrits, « dont

(1) *Mémoires du chancelier d'Aguesseau*. tome XIII, page 200.

(2) On peut voir, dans la *Correspondance de Fénelon*. (*Lettres diverses*, année 1713) les pièces manuscrites que le cardinal de Bausset a citées, dans l'*Histoire de Fénelon*, à l'appui de ce fait important.

« les uns combattoient nommément son *Or-« donnance*, et les autres, sans la nommer, « en attaquoient tous les principes (1). » Non contents de combattre sa doctrine, ils mêlèrent à leurs écrits les traits les plus amers, et les reproches les plus offensants pour le prélat qui se déclaroit si ouvertement contre eux. Un de ces écrivains (2) s'oublia au point de répandre des nuages sur la sincérité de la soumission avec laquelle Fénelon avoit adhéré au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes*. L'archevêque de Cambrai, sans oublier un seul instant la douceur et la modération de son caractère, se contenta d'en appeler aux témoignages publics et authentiques de sa soumission. « Il nous suffit, « dit-il, de renvoyer (l'auteur des *Réflexions*) « au procès-verbal de notre assemblée pro-« vinciale de l'an 1699, pour y voir notre sou-« mission absolue Il ne nous reste qu'à lui « dire ces paroles de saint Paul à Agrippa : *Je « souhaite devant Dieu... que, non-seulement « vous, mais encore tous ceux qui m'écoutent, « deviennent aujourd'hui tels que je suis* (Act. « chap. XXVI, v. 29.) (3). »

Après avoir touché légèrement et en passant cette discussion personnelle, le prélat revient à la question principale; et, pour résoudre avec ordre les difficultés qu'on a faites contre son *Ordonnance*, il divise sa réponse en trois parties, c'est-à-dire en trois nouvelles *Instructions*, sous les titres suivants.

Seconde Instruction pastorale de M. l'archevêque de Cambrai,... pour éclaircir les difficultés proposées par divers écrits contre sa première Instruction pastorale, du 1er février 1704. (*Valenciennes*, 1705, *in*-12.)

Troisième Instruction pastorale,... contenant les preuves de la tradition sur l'infaillibilité de l'Église touchant les textes dogmatiques. (*Valenciennes*, 1705, *in*-12.)

Quatrième Instruction pastorale,... où l'on prouve que c'est l'Église qui exige la signature du Formulaire, et qu'en exigeant cette signature, elle se fonde sur l'infaillibilité qui lui est promise pour juger des textes dogmatiques. (*Valenciennes*, 1705, *in*-12.)

La *seconde Instruction*, du 2 mars 1705, a pour objet l'examen des objections par lesquelles on tâche d'obscurcir le véritable état de la question. Fénelon y établit que l'infaillibilité de l'Église sur le sens des textes dogmatiques n'est pas seulement une *infaillibilité naturelle*, fondée sur l'évidence des textes, ni une *infaillibilité morale*, absolument sujette à l'erreur, mais une *infaillibilité surnaturelle et absolue*, fondée sur la promesse de Jésus-Christ. Il répond en particulier, de la manière la plus nette et la plus décisive, au reproche que lui faisoient ses adversaires, « de vouloir faire, de « chaque texte nouvellement condamné, un « nouvel *article de foi*,... et d'attribuer à l'É-« glise une connoissance *surnaturelle, inspi-« rée et infuse* de tous les textes (4). » Il observe que l'infaillibilité de l'Eglise, lorsqu'elle prononce sur le sens d'un livre, n'exige ni une *inspiration* proprement dite, ni une *connoissance infuse*, semblable à celle dont les apôtres et les prophètes ont été favorisés pour écrire les livres saints, mais seulement une *assistance spéciale* de l'Esprit saint, qui préserve l'Église de toute erreur. « Il n'est pas « nécessaire, dit-il, d'attribuer à l'Église cette « *connoissance inspirée et infuse*, lors même « qu'elle décide sur les dogmes les plus fon-« damentaux. Il suffit qu'elle ait seulement « une assistance spéciale de grâce qui la pré-« serve de l'erreur... D'un côté, Dieu promet « que l'Église ne se trompera point sur les « textes; d'un autre côté, il la préserve, par « sa grâce, de toute erreur à cet égard (5). » Quant à la question spéculative, de savoir si le jugement de l'Église qui condamne ou approuve un texte particulier, est ou n'est pas un *article de foi divine*, dans le sens rigoureux que les théologiens attachent à ce mot, Fénelon évite d'entrer dans cette discussion, qu'il regarde comme absolument étrangère à la question principale. Il se borne à exposer là-dessus les divers sentiments des théologiens, sans blâmer en aucune manière l'opinion de ceux qui ne regardent point le jugement en question comme un *article de foi divine*, parce qu'il n'a pas pour objet une vérité *immédiatement révélée*, et qu'il ne tient à la

(1) Préambule de la *seconde Instruction pastorale*.

(2) L'auteur du libelle intitulé : *Réflexions d'un Docteur en théologie sur l'Ordonnance et Instruction pastorale de M. l'archevêque duc de Cambrai, touchant le Cas de conscience*, etc. 1705, in-12.

(3) Préambule de la *seconde Instruction pastorale*.

(4) *Seconde Instruct. past.* chap. I.

(5) Ibid. chap. II. n. 4.

révélation que par l'infaillibilité promise à l'Église. « Nous avons pris soin, dit-il, d'éviter « ces questions purement spéculatives, qui « sont libres dans les écoles ; et nous nous « sommes bornés à proposer comme révélée, « l'infaillibilité de l'Église sur les textes, parce « qu'en effet elle se trouve dans la promesse, « dans les anciens conciles, dans le serment « du Formulaire dont le saint siége exige la « signature, et dans les paroles expresses du « clergé de France ; et que d'ailleurs ce seul « point nous suffit pour trancher toutes nos « controverses présentes sur le livre de Jansénius (1). »

La *troisième Instruction*, du 21 mars 1705, expose en détail les témoignages de la tradition en faveur de l'infaillibilité de l'Église touchant les textes dogmatiques. Tout ce qu'il y a de plus remarquable, sur ce point, dans les Pères de l'Église, les conciles et les théologiens, depuis les temps apostoliques jusqu'à l'époque où Fénelon écrivoit, se trouve rassemblé dans ce tableau historique, le plus complet peut-être qu'on puisse désirer en ce genre.

La *quatrième* enfin, du 20 avril 1705, est employée à établir ce fait important, que c'est l'Église elle-même qui exige la signature du Formulaire, et qu'en exigeant cette signature, elle se fonde sur l'infaillibilité qui lui est promise pour juger des textes dogmatiques ; d'où il suit évidemment qu'on ne peut refuser cette signature, sans se rendre coupable de désobéissance à l'Église, et que signer le Formulaire sans admettre intérieurement l'infaillibilité dont il s'agit, c'est outrager la vérité par un parjure, et *par des raffinements indignes de la sincérité chrétienne*.

Quelques lecteurs seront peut-être étonnés de la longueur de ces *Instructions*, qui sont au fond de véritables traités et des dissertations complètes. Mais l'étonnement cessera, si l'on se rappelle combien les sectaires des derniers temps, aussi bien que ceux de tous les siècles, ont été féconds en subtilités pour éluder les arguments les plus clairs et les plus décisifs ; combien il importe par conséquent de les poursuivre jusque dans leurs derniers retranchements, pour les empêcher d'obscurcir la vérité, et de faire illusion aux simples. Fénelon croyoit d'ailleurs ces discussions nécessaires pour ramener, par voie de persuasion, des esprits que les actes d'autorité ne faisoient qu'aigrir de plus en plus. « L'autorité des brefs, disoit« il, des arrêts, des lettres de cachet, ne sup« pléeront jamais (une bonne démonstra« tion)... Cinq cents mandements qui deman« deront la croyance intérieure, sans rien « développer, sans rien prouver, sans rien ré« futer, ne feront que montrer un torrent d'é« vêques courtisans. On n'a déjà que trop vu « de ces sortes de placards. Ce n'est pas éta« blir l'autorité, c'est l'avilir et la rendre « odieuse, c'est donner du lustre au parti « persécuté (2). »

II. ***Réponses de M. l'archevêque duc de Cambrai, à un évêque, sur plusieurs difficultés qu'il lui a proposées au sujet de ses Instructions pastorales.***

Ce ne fut pas seulement avec les novateurs que Fénelon fut obligé d'entrer en discussion sur la nature et l'étendue de la soumission due aux constitutions du saint siége contre le livre de Jansénius. Le ton ferme et décidé avec lequel il avoit soutenu l'infaillibilité de l'Église sur le sens des textes dogmatiques, fut désapprouvé de quelques théologiens, qui ne regardoient pas cette infaillibilité comme un point à l'abri de toute contestation, mais comme une simple opinion théologique, abandonnée à la liberté des écoles. De ce nombre fut M. de Bissy, évêque de Meaux et depuis cardinal, à qui Fénelon adressa dans le cours de l'année 1706, deux lettres en *Réponses aux difficultés qu'il lui avoit proposées contre ses Instructions pastorales*.

Ce prélat ne croyoit pas, en son particulier, pouvoir révoquer en doute l'infaillibilité en question ; mais il lui sembloit qu'on ne pouvoit la donner *comme la doctrine de toute l'Église* : il pensoit que l'Église elle-même tolère l'opinion de ceux qui n'admettent pas en ce genre une *infaillibilité surnaturelle et absolue*, fondée sur la promesse de Jésus-Christ, mais seulement une *infaillibilité morale*, absolument sujette à l'erreur. Les deux lettres de Fénelon à M. de Bissy sont principalement em-

(1) *Seconde Instruct. past.* chap. XI, n. 4. On trouvera de plus amples développements, sur ce point, dans la troisième partie de cette *Histoire littéraire*, art. II, § 2.

(2) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Langeron*, du 4 juin 1705. *Corresp. de Fén.* tome II, page 515.

ployées à établir l'infaillibilité *surnaturelle et absolue* de l'Église sur les textes dogmatiques, et à montrer que cette infaillibilité est le sentiment de toute l'Église catholique. Les preuves auxquelles il a recours ne sont, pour le fond, qu'un résumé de celles qu'il avoit exposées plus au long dans ses *Instructions pastorales*, et en particulier dans la seconde, du 2 mars 1705, Mais les difficultés auxquelles il est obligé de répondre, lui donnent lieu de répandre un nouveau jour sur la matière, et de confondre les subtilités que le parti ne cessoit d'inventer pour se mettre à l'abri des foudres de l'Église. Ces deux lettres parurent en 1706 et 1707, (*in*-8°, sans nom de ville) avec l'agrément de M. de Bissy lui-même, qui avoit consenti à cette publication, en priant seulement l'archevêque de Cambrai de taire le nom de la personne à qui elles étoient adressées. Nous avons, parmi nos manuscrits, la *réponse* que M. de Bissy fit à la première, et dans laquelle il propose les difficultés que Fénelon résout dans la seconde : on peut voir cette *réponse* à la suite de la première lettre, dans le tome XII des *OEuvres de Fénelon*.

III. *Lettre de M. l'archevêque duc de Cambrai à un théologien, au sujet de ses Instructions pastorales.*

Nous ignorons le nom du théologien à qui cette lettre fut adressée : elle parut en 1706, *in*-12, sans nom de ville. Fénelon y résume, d'une manière nette et précise, la doctrine exposée plus au long dans sa quatrième *Instruction pastorale contre le Cas de conscience*, et examine en peu de mots quelques nouvelles difficultés sur le même sujet

IV. *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à deux lettres de M. l'évêque de Saint-Pons* (1).

L'évêque de Saint-Pons (2) étoit, comme on sait, un des dix-neuf prélats qui, en 1667, avoient écrit au pape Clément IX en faveur des quatre évêques qu'il étoit alors question de déposer, à cause de leur conduite relativement au Formulaire d'Alexandre VII. L'archevêque de Cambrai, dans son *Instruction pastorale* du 21 mars 1705, (*chap.* 51) fut amené, par son sujet, à parler de cette lettre, dont les disciples de Jansénius se prévaloient beaucoup en faveur du *silence respectueux*. Mais la manière dont il s'expliqua sur ce point, l'engagea, contre son attente, dans une fâcheuse discussion avec un prélat dont il avoit toujours honoré les vertus épiscopales, et que des liaisons de famille le portoient naturellement à ménager. L'évêque de Saint-Pons crut la réputation des dix-neuf évêques blessée par l'*Instruction pastorale* dont nous venons de parler ; et, comme il étoit le seul de ces prélats qui vécût encore, il se persuada qu'il étoit de son honneur de prendre leur défense. Il adressa donc à Fénelon une lettre, dans laquelle il s'efforçoit de les justifier, et de renverser la doctrine de l'*Instruction pastorale* sur l'infaillibilité de l'Église touchant les textes dogmatiques. Ce qu'il y eut de plus singulier, c'est que l'original de cette lettre, datée du 9 juin 1705, parvint à Fénelon beaucoup plus tard, et seulement après qu'on en eut fait et répandu avec profusion deux éditions successives. Fénelon ne pouvoit se dispenser de répondre à une attaque si peu mesurée. Il le fit par une lettre à l'évêque de Saint-Pons, datée du 10 décembre, et qui fut presque aussitôt publiée par le père Lallemant, Jésuite, qui en avoit eu communication (3). Il y confirme les principaux arguments qu'il avoit déjà employés dans son *Instruction pastorale*, pour empêcher les fausses conséquences que les défenseurs du *silence respectueux* prétendoient tirer de la lettre des dix-neuf évêques. Il montre en même temps que, loin de vouloir flétrir la mémoire de ces prélats, il n'a fait que répondre aux difficultés qu'on tiroit de leurs lettres contre la cause de l'Église.

Malheureusement cette réponse n'eut pas l'effet que Fénelon s'étoit proposé. L'évêque de Saint-Pons, bien loin d'en être satisfait, lui adressa une seconde lettre, datée du 22 mai 1706, dans laquelle il soutenoit avec une nouvelle vivacité la conduite des dix-neuf évêques, et la doctrine du *silence respectueux*. Cette lettre fut même publiée, vraisemblablement sans son aveu, sous ce titre frauduleux : *Nouvelle lettre de M. l'évêque de Saint-*

(1) *Hist. de Fén.* livre V, n. 3.

(2) Pierre-Jean-François de Percin de Montgaillard, né en 1633, mort en 1713, âgé de 80 ans.

(3) Fénelon lui-même nous apprend ce fait, dans sa *Lettre au duc de Chevreuse*, du 19 décembre 1708.

Pons, qui réfute celle de M. l'archevêque de Cambrai touchant l'infaillibilité du Pape.

Fénelon répondit à cette nouvelle attaque par une seconde lettre, dans laquelle il résout les nouvelles difficultés de l'évêque de Saint-Pons, et lui oppose surtout la doctrine constante du clergé de France, depuis l'origine de cette controverse. Il se plaint, en finissant, du titre mensonger qu'on a donné à la seconde lettre de l'évêque de Saint-Pons. Il remarque, à cette occasion, que, dans ses *Instructions pastorales*, aussi bien que dans ses lettres particulières, il n'a songé, en aucune manière, à établir l'infaillibilité du Pape, mais seulement l'infaillibilité de l'Église universelle sur les textes dogmatiques; « qu'il n'a jamais parlé « du chef, que comme joint avec les mem- « bres, ni des cinq constitutions du saint « siége, que comme reçues de toutes les Égli- « ses de sa communion. » Cette seconde lettre fut imprimée, dans le temps, comme la première, sans nom de ville. Une lettre du père Daubenton, Jésuite, du 24 mars 1709, au père de Vitry, son confrère (1), nous apprend aussi que la seconde lettre de Fénelon à l'évêque de Saint-Pons fut imprimée en latin, et envoyée à Rome, où elle ne fut pas goûtée des théologiens ultramontains, à cause de la manière dont Fénelon s'y expliquoit sur l'infaillibilité du Pape.

V. *Divers Mémoires sur les progrès du Jansénisme, et sur les moyens d'y remédier.*

1° *Mémoire sur l'état du diocèse de Cambrai par rapport au Jansénisme, et sur les moyens d'y arrêter les progrès de l'erreur;*

2° *Memoriale Sanctissimo D. N. clam legendum.*

Les relations habituelles que Fénelon entretenoit avec les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et avec le pape Clément XI lui-même, par le moyen du cardinal Gabrielli, donnèrent lieu aux deux *Mémoires* dont nous avons ici à parler, et que nous réunissons sous un même titre, à cause de la conformité qu'ils ont entre eux. Ils ont paru, pour la première fois, en 1822, dans le tome XII des *Œuvres de Fénelon.*

Le rapport qui se trouve entre le premier de ces *Mémoires*, et la lettre de Fénelon au duc de Chevreuse du 7 septembre 1702, ne permet pas de douter qu'il ne soit de la même époque. On y trouve des détails intéressants sur l'état du Jansénisme dans les Pays-Bas, et particulièrement dans les Universités de Douai et de Louvain, pendant les premières années de l'épiscopat de Fénelon ; sur les obstacles qu'il avoit à surmonter pour remettre en honneur la saine doctrine dans son diocèse ; sur l'embarras qu'il éprouvoit pour la nomination aux bénéfices vacants; enfin sur la noble confiance avec laquelle, au plus fort de sa disgrâce, il réclamoit la protection du Roi, dans toutes les affaires qui concernoient le bien de la religion.

La date du second *Mémoire* n'est pas marquée sur le manuscrit; mais on voit clairement, par le n. 11, qu'il fut rédigé vers la fin de 1705. Fénelon le fit vraisemblablement présenter au pape Clément XI par le cardinal Gabrielli, son intermédiaire accoutumé. Il y représente avec force les progrès effrayants du Jansénisme, non-seulement en Hollande et en France, mais dans plusieurs autres royaumes de l'Europe, et à Rome même, afin d'engager le souverain Pontife à employer au plus tôt, de concert avec le roi de France, les mesures les plus efficaces pour empêcher la contagion de s'étendre. Les principaux moyens qu'il propose, sont : 1° d'obliger partout à la signature du Formulaire d'Alexandre VII, tous les ecclésiastiques revêtus des ordres sacrés, sous peine de privation d'offices et de bénéfices, et même sous peine d'excommunication, après trois monitions canoniques; 2° d'expliquer et de définir nettement, dans une bulle solennelle, tous les mauvais sens que peuvent recevoir les cinq propositions extraites du livre de Jansénius, et les sens chimériques que leur donne le parti, pour éluder les décisions de l'Église.

Le souverain Pontife ne jugea pas convenable de prendre ces mesures, qui offroient tout ensemble des avantages et des inconvénients, comme il arrive toujours en de pareilles conjonctures. Mais s'il étoit permis de juger d'après l'événement, peut-être y auroit-il lieu de regretter qu'on n'ait pas opposé, dès le principe, ces nouvelles digues à un parti, qui, par son obstination et ses subtilités, a depuis occasionné tant de troubles et d'agitations dans l'Église et dans l'État.

VI. *Lettres de M l'archevêque de Cambrai sur*

(1) On peut voir cette lettre du P. Daubenton parmi les *Lettres diverses* de Fénelon.

l'Ordonnance de Son Éminence M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, du 22 février 1703, *contre le* Cas de conscience.

Le cardinal de Noailles, qui avoit d'abord, à ce qu'il paroît, approuvé, ou du moins toléré la décision des quarante docteurs, ne tarda pas à se trouver extrêmement embarrassé par la publication du bref de Clément XI, du 12 février 1703, qui condamnoit cette décision; « et prévoyant, dit le chancelier d'A- « guesseau, qu'il ne pourroit se dispenser de « suivre l'exemple du Pape, il crut apparem- « ment qu'il lui seroit plus bonorable de le « prévenir... On vit donc paroître presque en « même temps et le bref du Pape, et le man- « dement du cardinal de Noailles, qui... eut « le sort de presque tous ses autres ouvrages, « c'est-à-dire, d'aliéner les Jansénistes, sans « lui gagner leurs adversaires (1), » Il étoit en effet très-singulier de voir condamner, dans une même *Ordonnance*, et le *Cas de conscience*, et les écrits publiés contre les quarante docteurs. Mais il étoit encore plus étonnant de voir le cardinal de Noailles, d'un côté, condamner le *silence respectueux*, en exigeant une *obéissance parfaite* à l'Église sur le fait de Jansénius, parce que, disoit-il, *on ne peut s'égarer en suivant un tel guide;* et d'un autre côté, autoriser le *silence respectueux*, en permettant de croire que l'Église n'a, sur ce fait, *ni révélation*, ni même *une évidence certaine*.

Fénelon relève ces contradictions singulières, dans les deux lettres dont nous parlons ici, et qui ont paru, pour la première fois, en 1822, dans le tome XIII des *OEuvres de Fénelon*. La première de ces lettres est écrite en françois, et adressée à un évêque dont nous ignorons le nom : il y a tout lieu de croire que Fénelon songea d'abord à la publier, pour éclairer les personnes de bonne foi, et qu'il se détermina ensuite à la supprimer, par ménagement pour le cardinal de Noailles. Mais la forme piquante de cet écrit ne nous permet pas de douter qu'il ne soit accueilli avec empressement par tous les lecteurs qui ne sont pas étrangers aux matières théologiques : ils y trouveront une nouvelle preuve du rare talent de Fénelon pour instruire son lecteur en l'amusant, et pour répandre de l'intérêt sur les discussions qui en paroissent le moins susceptibles.

La seconde lettre, écrite en latin, et adressée le 2 avril 1703 au cardinal Gabrielli, renferme un examen plus approfondi de l'*Ordonnance* du cardinal de Noailles, et des avantages évidents qu'elle donne au parti de Jansénius. Le cardinal Gabrielli, comme on le voit par sa réponse du 9 juillet suivant (2), fut si satisfait de cette dissertation, qu'il s'empressa de la communiquer au pape Clément XI, qui recevoit toujours avec un singulier plaisir les observations de l'archevêque de Cambrai sur les affaires de l'Église. Le souverain Pontife, après avoir lu plusieurs fois cette lettre avec la plus grande attention, la rendit au cardinal Gabrielli, en lui disant qu'il eût bien désiré que ses occupations lui permissent d'en tirer une copie, mais qu'il le prioit de la garder soigneusement, pour être en état de la reproduire au besoin. Le saint Père voulut même que le cardinal se chargeât de faire connoître à l'archevêque de Cambrai toutes ces circonstances, si propres à soutenir et à exciter de plus en plus son zèle pour la défense de la saine doctrine

VII. *Examen et réfutation des raisons alléguées contre la réception du Bref de Clément XI, du* 12 *février* 1703, *contre le* Cas de conscience.

Les évêques de France, ayant reçu, de la main de Louis XIV lui-même, le bref du 12 février 1703, contre le *Cas de conscience*, se crurent par là suffisamment autorisés à donner à cette décision la plus grande publicité Du moins est-il certain que plusieurs interprétèrent ainsi les intentions du Roi, et publièrent aussitôt leurs *Mandements* pour l'acceptation du bref. Cette démarche déplut à quelques magistrats, qui crurent y voir une contravention manifeste aux maximes reçues en France, et d'après lesquelles aucun rescrit de Rome ne peut être publié dans ce royaume, sans avoir été autorisé par lettres patentes du Roi enregistrées au Parlement. Tel fut le motif des arrêts qui supprimèrent les mandements publiés, pour l'acceptation du bref, par les évêques de Clermont, de Poitiers, d'Apt

(1) *OEuvres du chanc. d'Aguesseau*; tome XIII, pag 203.

(2) On peut voir cette Réponse parmi les *Lettres diverses* de Fénelon.

et de Sarlat (1). Non contents de représenter à Louis XIV l'irrégularité de la conduite des évêques qui avoient publié le bref, plusieurs magistrats allèrent jusqu'à soutenir que la forme de ce rescrit, et plusieurs des clauses qu'il renfermoit, ne permettoient pas d'y apposer le sceau de l'autorité royale. L'examen et la réfutation de ces difficultés, sont l'objet du Mémoire dont nous parlons ici, et qui a paru, pour la première fois, en 1822, dans le tome XIII des *Œuvres de Fénelon*. Nous l'avons publié d'après deux copies très-anciennes, dont l'une est écrite en entier par l'abbé de Langeron, et l'autre corrigée, en plusieurs endroits, par Fénelon lui-même. Il y a tout lieu de croire qu'il fut adressé aux ducs de Beauvilliers ou de Chevreuse, pour les diriger, soit dans le conseil d'État, soit dans les conversations qu'ils pourroient avoir, sur cette matière, avec les magistrats de la capitale. Fénelon, dans cet écrit, insiste principalement sur la comparaison entre le bref dont il s'agit, et celui d'Innocent XII contre le livre des *Maximes;* il trouve fort étonnant qu'on fasse tant valoir, contre le bref de Clément XI, des raisons qui n'ont pas arrêté un seul instant la réception du bref de son prédécesseur, quoiqu'elles ne se présentassent pas alors avec moins de force.

VIII. *Memoriale de apostolico decreto contra* Casum conscientiæ *mox edendo.*

Les représentations des magistrats ayant persuadé à Louis XIV que le bref du 12 février 1703 ne pouvoit être revêtu du sceau de l'autorité royale, les disciples de Jansénius profitoient de cette circonstance pour se retrancher, avec une nouvelle confiance, dans le système du *silence respectueux*. Pour leur ôter ce subterfuge, le Roi demanda au Pape une bulle solennelle, qui s'expliquât nettement contre les subtilités du parti, sans offrir aucune des difficultés de forme, occasionnées par le style ordinaire de la chancellerie Romaine. Clément XI entra volontiers dans les vues du Roi, et se disposa aussitôt à donner une décision solennelle contre le *silence respectueux*. Cependant Fénelon, qui savoit combien l'esprit d'innovation est fertile en ressources pour éluder les condamnations les plus formelles, craignit que Clément XI, soit pour ménager l'excessive délicatesse des novateurs, soit par égard pour certaines opinions scolastiques, ne s'expliquât pas aussi nettement que les conjonctures l'exigeoient, sur l'infaillibilité de l'Église touchant les textes dogmatiques. Il adressa donc, à ce sujet, au cardinal Gabrielli, dans le cours du mois de juillet 1704 (2), le *mémoire* latin dont nous parlons ici, et qui a paru, pour la première fois, en 1822, dans le tome XIII des *Œuvres de Fénelon*. Il établit, dans ce mémoire, que pour couper jusqu'à la racine du mal, il ne suffit pas de condamner en général le *Cas de conscience*, mais qu'il faut définir expressément l'infaillibilité de l'Église dans le jugement qu'elle porte sur les textes dogmatiques, et exiger de tous les fidèles une adhésion intérieure et absolue à cette définition. Pour donner plus de poids à ses représentations, il montre que Bossuet, dans ses controverses avec les Protestants, et, en particulier, dans sa *Conférence avec le ministre Claude*, a clairement supposé l'infaillibilité dont il s'agit, et que, sans la croyance de cette infaillibilité, la signature et le serment du Formulaire sont des actes également impies et illusoires.

D'après les observations de Fénelon dans ce *Mémoire*, on voit qu'il eut tout lieu d'être satisfait de la bulle *Vineam Domini*, qui fut donnée, quelque temps après, par le pape Clément XI, et qui s'expliquoit avec autant de précision que de clarté, sur la soumission intérieure et absolue que tous les fidèles doivent à la décision de l'Église, sur le *fait* de Jansénius.

IX. *Ordonnance et instruction pastorale de M. l'archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, au clergé et au peuple de son diocèse, pour la publication de la constitution de N. S. P. le Pape Clément XI, du 15 juillet 1705, contre le Jansénisme* (3).

Pour répondre au désir de Louis XIV, le pape Clément XI donna, le 15 juillet 1705, la

(1) Ces divers arrêts sont rapportés en entier dans l'*Histoire ecclésiastique du dix-septième siècle*, par Dupin, quatrième partie. Voyez encore, à ce sujet, les *Mémoires chronol.* du P. d'Avrigny, 20 juillet 1701.

(2) *Lettre de Fénelon au cardinal Gabrielli*, du 12 juillet 1704.

(3) *Hist. de Fénelon*, livre V, n. 2 et 3. *Lettre du cardinal Gabrielli*, du 31 octobre 1705. *Lettre du P. Malatra*, du 6 novembre 1705.

bulle *Vineam Domini*, qui confirmoit tous les décrets précédents du saint siége, contre le livre de Jansénius, et s'exprimoit de la manière la plus précise contre tous les subterfuges employés jusqu'alors pour éluder ces divers jugements. Le Pape y déclare formellement : « qu'on ne satisfait point, par le « *silence respectueux*, à l'obéissance due aux « constitutions du saint siége contre le livre « de Jansénius ; mais que tous les fidèles doi- « vent condamner comme hérétiques, et re- « jeter, non-seulement *de bouche*, mais aussi « *de cœur*, le sens du livre de Jansénius, con- « damné dans les cinq propositions ; et qu'on « ne peut licitement souscrire au Formulaire « d'Alexandre VII, dans un autre esprit ou « dans un autre sentiment. »

Cette nouvelle constitution fut aussitôt acceptée avec respect par l'assemblée du clergé, confirmée par des lettres patentes du Roi, enregistrée au Parlement sans aucune difficulté, et publiée successivement par tous les évêques de France. L'archevêque de Cambrai, à l'exemple de ses collègues, donna, à cette occasion, l'*Ordonnance et instruction pastorale*, datée du 1er mars 1706, (*Valenciennes*, 1706, *in*-12.) dans laquelle il s'attache principalement à développer le sens de la nouvelle constitution, et les conséquences évidentes qui en découlent, contre toutes les erreurs et les subtilités du parti. Il est vrai qu'une décision aussi claire et aussi précise que celle de Clément XI, n'avoit, par elle-même, aucun besoin de commentaire ; mais, comme l'observe très-bien Fénelon, dans le préambule de son *Ordonnance*, « les petits « ont besoin qu'on leur rompe le pain, et les « grands se font souvent petits par l'excès de « leur prévention, pendant que les petits de- « viennent grands par leur docilité.... Nous « croyons donc, ajoute-t-il, qu'il est à pro- « pos de joindre au texte de la constitution « quelques remarques, qui en fassent sim- « plement sentir toute la force et toute l'é- « tendue à certains lecteurs, auxquels leurs « préjugés obscurcissent les décisions les plus « évidentes (1). »

Deux lettres, écrites de Rome à Fénelon, dans les derniers mois de 1705 (2), nous apprennent qu'avant de publier cette *Ordonnance*, il en adressa le projet au cardinal Gabrielli, en le priant de lui en dire franchement son avis. Nous avons sous les yeux les observations manuscrites du cardinal, que nous n'avons pas cru devoir publier, soit parce qu'elles sont peu importantes en elles-mêmes, soit parce qu'elles seroient aujourd'hui surtout d'un très-foible intérêt, ne pouvant être comparées avec le projet que Fénelon avoit envoyé au cardinal.

X. *Lettre à un évêque, sur le Mandement de M. l'évêque de Saint-Pons, du* 31 *octobre* 1706 (3).

Tandis que tous les évêques de France témoignoient à l'envi le plus profond respect pour la décision de Clément XI, en acceptant purement et simplement sa nouvelle constitution, l'évêque de Saint-Pons ne craignit pas de se distinguer de ses collègues, en publiant un *Mandement* pour la justification du *silence respectueux*. Le prélat terminoit, il est vrai, ce *Mandement*, par l'acceptation de la bulle ; mais cet acte de soumission apparente étoit précédé d'une longue discussion, qui avoit pour but de répandre des nuages sur l'infaillibilité de l'Église touchant les textes dogmatiques, et de justifier les vingt-trois évêques, qui, en 1667, s'étoient déclarés pour le *silence respectueux*. L'évêque de Saint-Pons croyoit éviter le reproche de contradiction, en soutenant qu'on pouvoit adhérer intérieurement au jugement de l'Église sur le livre de Jansénius, par une *foi humaine*, et absolument sujette à l'erreur, sans y adhérer par cette croyance *infaillible et absolue*, qui n'est due qu'aux vérités révélées (4). Mais ce singulier système, imaginé pour contenter les deux partis, leur déplut également, selon la remarque du chancelier d'Aguesseau (5), et fut généralement regardé comme un tissu d'opinions contradictoires.

Telle fut l'occasion de la lettre que Fénelon écrivit à un évêque dont nous ignorons le nom, et qui l'avoit prié de lui communi-

(1) Préambule de l'*Ordonnance*.

(2) *Lettre du cardinal Gabrielli à Fénelon*, du 31 octobre 1705 ; et celle *du P. Malatra, Jésuite, à Fénelon*, du 6 novembre suivant, parmi les *Lettres diverses* de Fénelon.

(3) *Hist. de Fénelon*, liv. V, n. 5. — *Lettr. de Fénelon au duc de Chevreuse*, du 24 nov. 1709, et du 16 janvier 1710. — *Préface des nouveaux Opuscules de Fleury*.

(4) *Mandement de l'évêque de Saint-Pons*, § II, page 89 et suiv.

(5) *OEuvres du chancelier d'Aguesseau*, tome XIII, page 292.

quer ses remarques à ce sujet. Fénelon y relève avec la plus grande force, mais en même temps avec toute la modération possible, les contradictions et les inexactitudes renfermées dans le *Mandement* de l'évêque de Saint-Pons. Les égards et les ménagements qu'il observe dans cet écrit, envers le prélat dont il combat les erreurs, sont d'autant plus admirables, que l'évêque de Saint-Pons l'avoit, en quelque sorte, provoqué de nouveau dans son *Mandement*, en y rappelant plusieurs fois, avec affectation et avec une sorte de triomphe, la discussion dont nous avons parlé plus haut (n. IV.) La *Lettre* de Fénelon, dont nous avons l'original sous les yeux, a paru, pour la première fois, en 1822, dans le tome XIII des *Œuvres de Fénelon;* elle tient de trop près aux événements les plus importants de cette époque, pour que nous ayons pu nous dispenser de la publier.

On sait au reste que le jugement de Fénelon sur le *Mandement* de l'évêque de Saint-Pons ne tarda pas à être confirmé par un décret de Clément XI, du 18 janvier 1710 (1), qui condamnoit tout à la fois le *Mandement* en question, et les deux *lettres* du même prélat à l'archevêque de Cambrai. Le *Mandement* en particulier étoit flétri comme renfermant « une « doctrine et des propositions fausses, scan- « daleuses, séditieuses, téméraires, schisma- « tiques, erronées, sentant respectivement « l'hérésie, et tendant manifestement à élu- « der la dernière constitution du saint siége « sur l'hérésie de Jansénius. »

L'évêque de Saint-Pons, loin de se soumettre, adressa au Pape, le 2 mars 1711, une lettre de réclamations, qu'il fit signer, en plein synode, par plus de soixante ecclésiastiques de son diocèse. Il se plaignoit hautement, dans cette lettre, de la flétrissure imprimée à son *Mandement*, et alloit jusqu'à demander au souverain Pontife la révocation de son décret. Il fit plus encore : il adressa à tous les ministres du Roi une requête, datée du 1er juin de la même année, dans laquelle il supplioit Sa Majesté de vouloir bien lui donner des juges contre ceux qui l'avoient traité de chef des Jansénistes, et lui accorder sa protection auprès de Sa Sainteté, pour obtenir la réparation du tort qu'elle lui avoit fait, par le bref du 18 janvier 1710.

Clément XI, justement choqué d'une résistance si ouverte, se disposoit à exiger de l'évêque de Saint-Pons une réparation authentique; et Louis XIV, non moins irrité, sollicita contre ce prélat une bulle solennelle (2). Mais l'exécution de ce projet, d'abord suspendue par les discussions qui existoient alors entre le Pape et la cour de France, à l'occasion de l'assemblée de 1705 (3), ensuite par les travaux relatifs à la bulle *Unigenitus*, fut arrêtée par la mort de l'évêque de Saint-Pons, qui arriva le 13 mars 1713.

Le cardinal de Bausset, dans la troisième édition de l'*Histoire de Fénelon* (4), rapporte que ce prélat, étant au lit de la mort, écrivit au Pape une lettre de satisfaction, dans laquelle il *condamnoit expressément le silence sur le fait et sur le droit, et tout ce qui avoit pu être condamné par le Pape, dans la constitution* Vineam Domini, *qu'il avoit déjà reçue autrefois, et qu'il recevoit encore de bon cœur.* Telles sont les propres expressions de l'évêque de Saint-Pons, dans sa lettre au pape Clément XI, du 28 février 1713, citée par le cardinal de Bausset, qui l'avoit trouvée aux *Archives du Vatican*, transportées à Paris dans les dernières années du gouvernement de Napoléon (5).

Quelque satisfaisantes que ces expressions puissent paroître au premier abord, nous regrettions depuis longtemps que le cardinal de Bausset n'eût pas rapporté un peu plus au long le texte de la lettre dont il s'agit. D'après les paroles que nous venons de citer, l'évêque de Saint-Pons semble n'accepter la constitution *Vineam Domini*, que dans le sens où *il l'avoit autrefois acceptée*, par son *Mandement* du

(1) *L'Histoire de Fénelon* (livre V, n. 5), et les *Mémoires chronologiques* du P. d'Avrigny (16 juillet 1705), donnent à ce décret la date du 17 juillet 1709. Le *Dictionnaire des livres jansénistes* (tome III, page 21), le *Dictionnaire historique* de Feller (art. *Montgaillard*), et les *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique du dix-huitième siècle* (tome IV, page 53), rapportent le même décret au 18 janvier 1710. Cette contradiction apparente est levée par l'*Index* imprimé à Rome, sous les yeux et avec l'approbation du souverain Pontife. On y voit que les ouvrages de l'évêque de Saint-Pons furent d'abord condamnés par un décret de l'Inquisition du 17 juillet 1709; puis par un bref de Clément XI, du 18 janvier 1710.

(2) Voyez les *Lettres du P. Daubenton à Fénelon*, du 1er novembre 1710 et du 23 mai 1711.

(3) Nous avons parlé plus haut de ces discussions, dans la *Section seconde* de cet article, n. 4. On trouve de plus amples détails sur ce sujet, dans les *Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés. du dix huitième siècle*, tome I, page 36.

(4) *Hist. de Fénelon*, tome III, livre V, n. 5, page 335.

(5) *Archives du Vatican*, au titre de Clément XI, *Francia*, V, n. 2057.

mois d'octobre 1706, condamné depuis par le saint siége. Une pareille acceptation est évidemment insuffisante et illusoire.

Pour éclaircir cette difficulté, nous avons prié un ecclésiastique, aujourd'hui résidant à Rome, de vouloir bien examiner avec soin la lettre de l'évêque de Saint-Pons, dans les *Archives du Vatican*, et de nous envoyer au moins une copie de quelques fragments propres à mettre dans tout leur jour les véritables sentiments de l'évêque de Saint-Pons. On a trouvé en effet, dans les *Archives du Vatican*, l'original de la lettre, avec une copie imprimée en latin et en françois; et on a bien voulu nous envoyer les fragments que nous désirions. Nous y avons retrouvé les expressions citées par le cardinal de Bausset; mais nous n'y avons rien vu qui pût dissiper les inquiétudes que ces expressions nous avoient fait concevoir sur la soumission de l'évêque de Saint-Pons. Sa lettre contient, il est vrai, de grandes protestations de respect et d'obéissance envers le saint siége, *dans la communion duquel*, dit-il, *je veux mourir, comme j'y ai toujours vécu*. Mais toutes ses protestations n'aboutissent qu'à recevoir la constitution *Vineam Domini*, avec des restrictions qui rendent cette acceptation manifestement illusoire, c'est-à-dire, dans le sens où *il l'a autrefois acceptée*, et que le saint siége avoit jugé tout à fait insuffisant. L'évêque de Saint-Pons va même jusqu'à représenter comme de *pures calomnies* tout ce qu'on a pu dire autrefois contre sa conduite et celle de son clergé, relativement à la même constitution. « Nous avons souffert, dit-il, toutes sortes « d'injustices de la part de nos ennemis; mais « je leur pardonne volontiers les calomnies « et les injures qu'ils ont répandues contre « moi et mon clergé. » En un mot, l'évêque de Saint-Pons, loin de rétracter son *Mandement*, et de condamner sa conduite passée, soutient encore, au moins indirectement, son *Mandement* et sa conduite, qu'il savoit très-bien avoir été hautement condamnés par le saint siége.

XI. *Lettres de M. l'archevêque de Cambrai au père Quesnel* (1).

Depuis la mort d'Arnauld, arrivée en 1694, le père Quesnel étoit devenu le chef du parti janséniste, et, en cette qualité, il étoit naturellement responsable des excès auxquels se portoient les principaux écrivains de la secte. Fénelon lui adressa donc, en 1710, deux lettres (*in*-12), à l'occasion de deux libelles, dont la témérité révoltoit tous les esprits pacifiques et modérés. « C'est à vous seul que « je m'adresse, lui dit-il au commencement « de la deuxième lettre, pour répondre aux « écrivains sans nom de votre école. Comme « ils sont tous soumis à leur chef, c'est lui « qui doit répondre de leurs écrits, et les redresser quand ils en ont besoin. »

Le premier libelle, auquel Fénelon se propose de répondre, est celui qui a pour titre: *Denuntiatio solemnis bullæ Clementinæ quæ incipit :* Vineam Domini Sabaoth, *etc. facta universæ Ecclesiæ catholicæ*, etc. Cet ouvrage, dont le seul titre est un blasphème contre l'autorité de l'Église et du saint siége, avoit pour auteur un ancien doyen de l'église collégiale de Malines, nommé *de Witte*, qui trouvant, disoit-il, l'enseignement de son pays infecté de Pélagianisme, avoit été chercher en Hollande l'asile de la foi catholique. Le fond de l'ouvrage répond parfaitement au titre. L'auteur y dénonce à toute l'Église le pape Clément XI, comme coupable d'avoir ressuscité l'hérésie Pélagienne, et renversé la grâce de Jésus-Christ, par sa constitution du 15 juillet 1705. Cette bulle est ouvertement qualifiée, par le dénonciateur, d'*horrible*, d'*ennemie de la grâce de Dieu*, d'*ouvrage de ténèbres*, etc. tandis que le livre de Jansénius est exalté à chaque page de la *Dénonciation*, comme *un livre divin* et *tout d'or*, manifestement conforme à la doctrine de saint Augustin.

Fénelon, dans sa première lettre, ne se borne pas à relever l'indécence et le scandale de la *Dénonciation;* mais il montre au

(1) Le *Dictionnaire de Moreri*, (article *Fénelon*), et après lui le Rédacteur des *Mélanges de Philos. de morale et de littérature*, (année 1808, tome IV, page 339, *note*) suppose que Fénelon a publié *trois volumes en faveur de la constitution* Unigenitus, *contre le P. Quesnel*. Cette supposition renferme plusieurs inexactitudes; car Fénelon n'a publié contre le P. Quesnel que les deux lettres dont nous parlons ici, et dans lesquelles il n'est aucunement question de la bulle *Unigenitus*, publiée trois ans plus tard (en 1713); 2° le seul ouvrage de Fénelon en faveur de cette constitution, est le *Mandement* qu'il donna en 1714 pour la publier dans son diocèse, et qui n'est pas proprement dirigé contre le P. Quesnel. (Voyez plus bas, n. 15.) Tout ceci est clairement établi par le *Catalogue* des ouvrages imprimés de l'archevêque de Cambrai, publié en 1715 par l'abbé Stievenard, son secrétaire, à la tête de l'*Instruction pastorale en forme de dialogues*, dont nous parlerons plus bas (n. 17).

père Quesnel que cet excès révoltant est la conséquence naturelle de ses principes; que ses partisans, pour peu qu'ils aient de sincérité, ne peuvent s'empêcher d'admettre la conséquence; enfin, qu'il n'y a plus de milieu pour lui entre abjurer ses erreurs, ou souscrire aux scandaleuses déclamations du *dénonciateur*.

Le second ouvrage que Fénelon avoit à combattre, étoit une *Lettre à M. l'archevêque de Cambrai, au sujet de la Réponse à la seconde Lettre de M. l'évêque de Saint-Pons.* (1709, *in*-12.) L'auteur de cette *Lettre*, selon la coutume du parti, invoquoit principalement, en faveur du *silence respectueux*, la *Relation du cardinal Rospigliosi* sur la paix de Clément IX. Fénelon, dans sa seconde *Lettre* au père Quesnel, montre que cette *Relation*, loin de favoriser le système du *silence respectueux*, le condamne ouvertement, et que le nouvel écrivain n'est parvenu à tirer de cet ouvrage une objection éblouissante, qu'en tronquant le texte du cardinal (1).

Le père Quesnel, interpellé comme chef de son parti, ne pouvoit garder le silence; et il publia effectivement, en 1711, sa *Réponse aux deux Lettres de M. l'archevêque de Cambrai.* (1 vol. *in*-12.) Cet écrit, comme la plupart des ouvrages polémiques du même auteur, porte un caractère d'aigreur et d'amertume, qui contraste de la manière la plus frappante avec le calme et la modération de son illustre adversaire (2). Une partie considérable de cette réponse est employée à noircir la conduite de l'archevêque de Cambrai dans l'affaire du livre des *Maximes*, (pag. 32, 35, etc.) à invectiver contre les Jésuites, (pag. 23, etc.) comme fauteurs de l'idolâtrie, corrupteurs de la morale, et ennemis déclarés de la grâce de Jésus-Christ. Après ces odieuses digressions, le père Quesnel se défend en soutenant que le système des deux délectations, si fortement reproché à Jansénius, n'est au fond que le système des Thomistes, tel qu'ils l'ont expliqué dans les *Congrégations de auxiliis*. Quant à la *Relation du cardinal Rospigliosi*, le père Quesnel, convaincu sans doute que les défenseurs du *silence respectueux* n'en peuvent réellement tirer aucun avantage, soutient, avec un autre écrivain du parti (3), que c'est une pièce supposée, « une « rapsodie mal cousue, un discours en l'air, « dont la source est inconnue, et rempli de « raisonnements pitoyables, de conséquences « arbitraires, de distinctions forcées, d'expli- « cations incompréhensibles, de longues et « ennuyeuses digressions, et de tout ce qui « peut rendre méprisable un écrit de ce « genre » (pag. 91.) Le père Quesnel, en s'exprimant ainsi, ne fait que répéter ce qu'il avoit avancé quelques années auparavant, dans sa réponse à l'*Histoire des cinq propositions* par l'abbé Dumas (4). Mais il oublie sans doute les observations que lui avoit faites, à ce sujet, l'abbé Dumas, dans sa *Défense de l'Histoire des cinq propositions*, où il montre: 1° que les principaux faits exposés dans cette *Relation*, et dont l'authenticité n'est pas contestée, renversent évidemment le système du *silence respectueux*; 2° que « les Jansénistes ayant les « premiers cité cette *Relation* comme authen- « tique, ils ne peuvent se dispenser de rece- « voir les faits qui y sont rapportés, et qui « étoient de la connoissance du cardinal Ros- « pigliosi (5). »

Plusieurs lettres écrites par Fénelon, pendant les années 1711 et 1712 (6), nous apprennent qu'il se proposoit de réfuter la *Réponse* du père Quesnel, mais que de puissantes considérations l'empêchèrent d'exécuter ce projet. D'un côté, il craignoit de piquer le cardinal de Noailles, avec qui le père Quesnel le mettoit malignement aux prises, en se défendant par l'*Ordonnance* de ce cardinal du 20 août 1696. D'un autre côté, il ne croyoit pas possible de réfuter complétement les évasions du père Quesnel, sans attaquer ouvertement la *Théolo-*

(1) Voyez quelques détails intéressants, relativement à cette deuxième lettre, dans celles de M. de Bissy à Fénelon, des 15 février et 2 juin 1711.

(2) Il est important de remarquer que la lettre du P. Quesnel à Fénelon, dont nous parlons ici, n'est pas la même dont il est question dans l'*Histoire de Fénelon*, livre V, n. 5 et 6. Nous n'avons pu retrouver cette dernière, non plus que la réponse de Fénelon, dont le cardinal de Bausset, après le P. Querbeuf, cite un fragment si intéressant.

(3) L'auteur de la *Préface apologétique*, à la tête de la *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la paix de l'Église*, 1705, 2 vol. *in*-12.

(4) Cette Réponse parut en 1701, sous ce titre: *La paix de Clément IX*, etc. 2 vol. *in*-12. Voyez 2e part. § 3, page 135, etc.

(5) *Défense de l'Histoire des cinq propos.* 1701, 1 vol. *in*-12. Voyez 3e part. n. 15, etc. page 267, etc.

(6) Voyez en particulier les *Lettres de Fénelon au P. Le Tellier*, des 22 juillet et 9 octobre 1712. *Lettres au duc de Chevreuse*, des 17 novembre et 3 décembre 1711, et du 2 janvier 1712. *Lettre à la maréchale de Noailles*, du 7 juin 1712.

gie de Habert ; et les intentions bien connues de Louis XIV ne lui permettoient pas alors d'entrer dans cette discussion, comme on le verra bientôt. (N° XVIII.) Il y a tout lieu de croire que ces motifs empêchèrent constamment Fénelon de publier sa réponse au dernier ouvrage du père Quesnel : du moins nous n'avons pu découvrir cette réponse, ni imprimée ni manuscrite. Elle n'est pas même citée dans les divers catalogues des ouvrages de Fénelon, publiés après sa mort par l'abbé Stievenard, son secrétaire, et par d'autres écrivains qui ne pouvoient guère ignorer l'existence de cet écrit, s'il eût été imprimé (1).

Pour la satisfaction des lecteurs qui voudroient approfondir les controverses théologiques sur les matières de la grâce, nous observerons en passant que la première lettre de Fénelon au P. Quesnel donna lieu, quelques années après, à une discussion assez vive entre l'abbé Stievenard, secrétaire de l'archevêque de Cambrai, et le père Billuart, provincial de l'ordre de saint Dominique, en Flandre. Celui-ci, dans son ouvrage intitulé : *Le Thomisme triomphant*, publié en 1725, avoit reproché à l'archevêque de Cambrai de confondre le système des Thomistes avec celui de Jansénius, et d'envelopper l'un et l'autre dans la même condamnation. A l'appui de ce reproche, il avoit cité le n° 9 de la première lettre de Fénelon au père Quesnel ; mais cette citation infidèle attribuoit à l'archevêque de Cambrai une opinion que son texte véritable n'énonçoit en aucune manière. L'abbé Stievenard, plein de zèle pour la réputation de l'illustre prélat, accusa le père Billuart d'une calomnie manifeste, et le dénonça au supérieur de son ordre, dans une dissertation intitulée : *Apologie pour feu M. François de Salignac Lamothe Fénelon, archevêque duc de Cambrai, contre le théologien de l'ordre de saint Dominique, auteur d'un libelle intitulé : Le Thomisme triomphant.* (1726, *in-4°*.) Le père Billuart reconnut sa méprise, et s'en excusa de son mieux, en la rejetant sur un de ses amis qui lui avoit fourni la citation dont il s'agissoit ; mais il n'en persista pas moins à soutenir que l'archevêque de Cambrai méritoit, pour d'autres écrits, le reproche qu'on lui avoit fait à l'occasion de sa lettre au père Quesnel. Nous ne suivrons pas les détails de cette controverse, que nous avons voulu seulement indiquer en peu de mots, et qui donna lieu à l'abbé Stievenard de publier, la même année, 1726, deux nouvelles *Apologies* (*in-4°*) pour l'archevêque de Cambrai (2). Nous remarquerons seulement, en passant, que Fénelon, dans plusieurs de ses ouvrages, a répondu d'avance au reproche que lui fait le P. Billuart. On peut consulter en particulier, sa *Dissertation* latine sur ce sujet, dont nous parlerons plus bas (n° XVI) ; son *Instruction pastorale en forme de dialogues*; (2e partie ; 14e et 15e lettres.) sa *lettre au P. Daubenton* du 4 août 1713 ; et le *Mémoire* placé à la suite de cette lettre, dans la 3e section de la *Correspondance de Fénelon*.

XII. *Lettres de M. l'archevêque de Cambrai à l'occasion d'un nouveau système sur le silence respectueux* (3).

Une lettre latine et anonyme, publiée en 1705, par l'abbé Denys, théologal de Liége, en faveur du silence respectueux, donna lieu aux quatre lettres suivantes, que nous réunissons sous un même titre :

1° *Première lettre de M. l'archevêque duc de Cambrai, à un théologien, sur une lettre anonyme de Liége qui commence par ces mots :* Reverende admodum domine, de formula subscribenda, etc. (1707, *in-8°*.)

2° *Seconde lettre de M. l'archevêque de Cambrai, sur une lettre de Liége, et sur un ouvrage intitulé :* Defensio auctoritatis Ecclesiæ, etc. (1707, *in-8°*.)

3° *Lettre de M. l'archevêque de Cambrai, à S. A. S. E. M. l'Électeur de Cologne, évêque*

(1) Le catalogue de l'abbé Stievenard se trouve dans la préface de l'*Instruction pastorale en forme de dialogues*, édition de 1715. Il en existe un plus complet, à la fin du *Recueil d'Opuscules* de l'archevêque de Cambrai, publiés en 1722, sans nom de ville. 1 vol. in-12. Ce dernier catalogue a été reproduit, avec quelques additions, dans les premières éditions des *Directions pour la conscience d'un Roi*.

(2) Voyez la *Préface* mise à la tête de la *Théologie de Billuart*

(3) Les détails que nous donnons sur cet article, sont tirés, en partie, de la *Préface* que l'abbé Stievenard mit, en 1715, à la tête de l'*Instruction pastorale en forme de dialogues*, et en partie de l'*Avertissement* qui se trouve à la tête de la *Lettre* de Fénelon *à l'Électeur de Cologne sur la protestation du théologal de Liége*. Plusieurs de ces détails sont confirmés par la correspondance de Fénelon. Voyez en particulier sa *Lettre à l'Électeur*, du 7 février 1708.

et prince de Liége, etc. *au sujet de la protestation de l'auteur anonyme d'une lettre latine, et du livre intitulé :* Defensio auctoritatis Ecclesiæ, *imprimé à Liége* (1708, *in-8°*.)

4° *Lettre de M. l'archevêque duc de Cambrai, à M**** (*le baron Karck*), *chancelier de l'électeur de Cologne, sur un écrit intitulé : Lettre à S. A. S. E. M. l'Électeur de Cologne*, etc. (1709, *in-8°*.)

Le théologal de Liége soutenoit qu'en signant le Formulaire, on ne prétend pas prononcer sur l'héréticité du livre de Jansénius, mais seulement rejeter et détester les cinq propositions, dans le mauvais sens que le saint siége attribue au livre de cet auteur. Fénelon, consulté par un théologien sur ce nouveau système, lui répondit par la première lettre que nous venons d'indiquer, et qui fut imprimée pour la première fois en 1706. Il prouve, dans cette lettre, que la signature du Formulaire, dans le système de l'abbé Denys, renferme la plus odieuse dissimulation, et un parjure contraire aux principes de morale les plus évidents et les plus incontestables, même parmi les écrivains du parti. A cette réfutation, le théologal opposa, vers la fin de l'année 1706, l'ouvrage intitulé : *Defensio auctoritatis Ecclesiæ*, dans lequel il tâchoit de répondre aux principaux arguments de l'archevêque de Cambrai. Celui-ci répliqua par une seconde lettre, dans laquelle il combat les nouvelles subtilités de son adversaire, et montre sa doctrine en opposition avec la pratique et les définitions de l'Église. Cette seconde lettre fut imprimée d'abord en 1707, et réimprimée avec la première en 1708.

Le théologal se disposoit à écrire de nouveau contre l'archevêque de Cambrai, lorsque M. de Hinnisdael, vicaire général de Liége, défendit, le 10 du mois de mai 1708, de la part de l'Électeur de Cologne, évêque et prince de Liége, à tous les libraires et imprimeurs de cette ville, de rien imprimer ou vendre qui parût favoriser la doctrine contenue dans les écrits de l'abbé Denys. Le grand vicaire ajoutoit que l'intention de l'Électeur, en faisant cette défense, étoit d'empêcher, dans son diocèse, la propagation d'une doctrine contraire à l'autorité du saint siége, et en particulier à la constitution de Clément XI *Vineam Domini*. Le théologal, ayant appris cette défense, en appela aussitôt au saint siége par une protestation qu'il fit afficher à Liége. Il se plaint, dans cet acte, qu'on lui impute faussement de ne pas demander un acquiescement absolu aux décisions de l'Église sur les faits doctrinaux. Il nomme en particulier l'archevêque de Cambrai, dont il prétend que le sentiment sur l'infaillibilité de l'Église est contraire à celui de tous les autres évêques. L'Électeur de Cologne envoya cette protestation à Fénelon, en le priant de lui en dire son sentiment. Telle fut l'occasion de la troisième lettre que nous avons indiquée plus haut. Fénelon y relève les erreurs contenues dans la protestation, et montre que la conduite du vicaire général de Liége, dans cette affaire, est à l'abri de tout reproche. Cette lettre fut imprimée, la même année 1708, en françois et en latin, d'après le vœu de l'Électeur lui-même.

Enfin un écrivain du parti, déjà connu par d'autres ouvrages en faveur du *silence respectueux* (1), ayant publié, peu de temps après, une *Lettre à l'Électeur de Cologne*, en réponse à celle de l'archevêque de Cambrai, celui-ci répliqua par une dernière lettre, dans laquelle il relève les principales erreurs de son adversaire, et lui montre en particulier, combien il est peu fondé à invoquer en sa faveur l'autorité des évêques de France. Cette quatrième lettre, qui fut imprimée en 1709, étoit adressée au baron Karck, chancelier de l'Électeur de Cologne, qui avoit envoyé à Fénelon un exemplaire de la lettre publiée contre lui. L'archevêque de Cambrai trace un portrait fort peu avantageux de ce baron, dans le n. IV de son *Mémoire* latin, adressé en 1705 au pape Clément XI, et dont nous avons parlé plus haut (n. V).

XIII. *Instruction pastorale de M. l'archevêque de Cambrai, prince du Saint-Empire*, etc. *au clergé et au peuple de son diocèse, sur le livre intitulé :* Justification du silence respectueux, etc. (2).

Les partisans du *silence respectueux*, déconcertés par le nombre et le succès des écrits de l'archevêque de Cambrai, mettoient chaque

(1) Jacques Fouilloux, qui avoit déjà publié en 1705 l'*Histoire du Cas de conscience*, et en 1707 la *Justification du silence respectueux*, ou *Réponse aux Instructions pastorales et autres écrits de Monseigneur l'archevêque de Cambrai*. Nous parlerons de cet ouvrage plus en détail dans l'article suivant.

(2) Voyez les *Lettres de Fénelon au P. Lami*, des 13 décembre 1708 et 18 janvier 1709.

jour en avant quelque nouvel écrivain pour le combattre. Parmi cette foule d'adversaires, un des plus ardents étoit un diacre de La Rochelle, nommé Jacques Fouilloux, qui, en 1705, s'étoit retiré en Hollande, pour travailler, de concert avec le père Quesnel et le docteur Petitpied, au soutien de leur cause commune. Fouilloux étoit déjà connu par un grand nombre d'écrits en faveur du parti, lorsqu'il publia, en 1707, trois gros volumes *in*-12, sous ce titre : *Justification du silence respectueux, ou réponse aux Instructions pastorales et autres écrits de M. l'archevêque de Cambrai*; ouvrage, qui, pour nous servir des expressions de Fénelon, « portoit, pour ainsi « dire, la révolte écrite sur son front, en pré- « tendant justifier le silence respectueux, « que l'Église venoit de condamner avec tant « d'éclat. » L'auteur se vante d'avoir *suivi pas à pas M. de Cambrai*, et d'avoir *répondu à tous ses arguments:* mais au fond toute sa défense consiste à revenir sans cesse à la distinction favorite du parti, entre les textes clairs et les textes obscurs. Il n'y a, selon lui, aucune comparaison à faire entre les textes des symboles et des canons, les livres de Pélage, de Nestorius, ou d'autres hérétiques, et le livre de Jansénius : celui-ci est un texte obscur, dont le sens est contesté, au lieu que ceux-là sont clairs et évidents. L'apologiste du *silence respectueux* pousse la hardiesse jusqu'à soutenir que « la suffisance de ce silence « (sur le fait de Jansénius) demeurera dé- « montrée, quelque bulle et quelques mande- « ments qu'on publie. »

Non content de combattre les raisons de son adversaire, Fouilloux se permet contre lui les expressions les plus injurieuses, et les satires les plus amères. Déjà quelques écrivains du même parti, pour affoiblir ou éluder les raisonnements de l'archevêque de Cambrai, avoient osé dire, dans des écrits publics, qu'il n'étoit pas *théologien*; que c'étoit un *auteur sans conséquence, à qui il étoit permis de tout écrire, sans que personne se mît en devoir de lui répondre*. Le nouvel écrivain crut devoir enchérir sur ces ridicules accusations : à l'entendre, l'archevêque de Cambrai est un *esprit faux*, dont *l'aveuglement est inconcevable*, et dont *la disposition du cœur fait frémir.... Il n'entend pas même de quoi il s'agit.....* C'est un *nouvel Apollinaire*, et un *nouveau Julien..... Tout ce qu'il a écrit sur la question* (du silence respectueux) *est un galimatias*, etc.

Un pareil langage décrioit assez la nouvelle apologie pour dispenser Fénelon d'y répondre; cependant il ne crut pas inutile de le faire. La foiblesse des raisons employées dans cet ouvrage, l'avantage qu'on pouvoit tirer de plusieurs aveux de l'auteur, la manière indigne dont il traite les évêques, les papes, et les conciles, même généraux, firent penser à l'archevêque de Cambrai qu'une *Instruction pastorale* sur cette matière, seroit propre à établir de plus en plus la bonne cause, et à détromper quelques esprits de bonne foi. Il publia donc, le 1er juillet 1708, son *Instruction pastorale sur le livre intitulé:* Justification du silence respectueux, *etc.* (*Valenciennes*, 1708, *in*-12.)

Après une courte peinture du système de dissimulation employé, depuis plusieurs années, par les disciples de Jansénius, pour éluder les définitions de l'Église, Fénelon reproche au nouvel apologiste ses déclamations âcres et hautaines, contre toutes les puissances ecclésiastiques, et même contre les conciles généraux. Il divise ensuite son *Instruction* en quatre parties : « Dans la première, « dit-il, nous montrerons que, de l'aveu de cet « écrivain, qui a parlé selon les principes des « chefs de son parti, l'Église a une infailli- « bilité promise, pour juger des textes de « ses symboles, de ses canons, et de ses au- « tres décrets équivalents. Dans la seconde « partie, nous prouverons que la condamna- « tion du texte de Jansénius, unanimement « reçue de toutes les Églises, a toute l'auto- « rité suprême d'un canon, pour régler notre « foi, en sorte qu'on peut dire que c'est une « espèce de canon qui condamne un texte « long, comme un canon du concile de Trente « est la condamnation d'un texte court.... « Ces deux parties de notre ouvrage, continue « le prélat, achèveroient elles seules la dé- « monstration de notre doctrine. Mais l'au- « teur de la *Justification* nous donne de quoi « aller encore plus loin. Dans la troisième « partie, nous montrerons que cet auteur, « marchant sur les traces des autres chefs du « parti, a étendu cette infaillibilité même « jusqu'aux règlements de discipline, au rang « desquels il met la condamnation des textes « d'auteurs particuliers. Enfin dans la qua- « trième partie, nous rassemblerons un petit « nombre d'endroits principaux de la tradi- « tion, où le lecteur verra, sans une longue « discussion, combien l'antiquité et les der-

« niers temps sont d'accord en notre faveur. »

L'*Instruction* est terminée par une courte analyse, dans laquelle Fénelon expose l'état présent de la controverse, et les principes incontestables d'après lesquels tout homme de bonne foi, et tout véritable enfant de l'Église, doit se déterminer en cette matière.

XIV *Lettre de M. l'archevêque de Cambrai, sur l'infaillibilité de l'Église touchant les textes dogmatiques, où il répond aux principales objections.*

Le titre seul de cette lettre en indique assez l'objet. L'abbé Stievenard, secrétaire de Fénelon, la regardoit comme la plus importante de ses lettres sur cette matière; et Fénelon lui-même (1) en parle comme d'un résumé net et précis de toute la controverse sur le *silence respectueux*. Elle parut pour la première fois en 1709 (*in*-8), et elle a été plusieurs fois réimprimée depuis.

XV. *Mandement et Instruction pastorale de M. l'archevêque duc de Cambrai, pour la réception de la constitution* Unigenitus, etc. (2).

Personne n'ignore les troubles occasionnés, au commencement du dix-huitième siècle, par l'ouvrage du père Quesnel, intitulé : *Réflexions morales sur le nouveau Testament.* Le désir de mettre fin à ces troubles, engagea Louis XIV à demander au pape Clément XI, une décision solennelle sur ce livre. Tel fut l'objet de la bulle *Unigenitus*, etc. donnée le 8 septembre 1713, et qui condamne le livre des *Réflexions morales*, avec cent une propositions extraites du même livre.

Louis XIV, avant d'imprimer à ce décret du saint siége la sanction de son autorité, voulut avoir l'avis des évêques de son royaume Tous ceux qui se trouvoient alors à Paris, au nombre de quarante-neuf, se réunirent, le 16 octobre 1713, à l'archevêché de Paris, et nommèrent une commission pour examiner les moyens les plus convenables d'accepter la bulle. Après un examen de trois mois, l'avis unanime des commissaires fut que l'assemblée devoit accepter la bulle avec soumission et respect. Ils proposèrent en même temps de publier au nom du clergé une *Instruction pastorale* pour l'acceptation de ce jugement, afin d'en faciliter l'intelligence aux fidèles, de fixer avec précision le sens de quelques propositions, que leur forme séduisante sembloit mettre à l'abri de toute censure. La majorité de l'assemblée, c'est-à-dire, quarante évêques, sur quarante-neuf dont elle étoit composée, adopta avec empressement l'*Instruction* rédigée par les commissaires, et qui fut adressée à tous les prélats du royaume, avec les autres actes de l'assemblée. Dans cette *Instruction*, les prélats acceptoient la constitution *Unigenitus*, purement et simplement, avec respect et soumission, et enjoignoient à tous les fidèles de l'accepter de même.

La plupart des évêques de France qui n'avoient pas assisté à l'assemblée du clergé, en adoptèrent les actes sans balancer, et publièrent aussitôt la bulle, avec l'*Instruction pastorale* qui leur avoit été adressée. Rien n'étoit plus propre que cette conduite à manifester l'accord parfait des évêques, sur la question qui occasionnoit, depuis plusieurs années, tant de troubles et d'agitations. Aussi Fénelon ne crut pas devoir donner d'autre *Instruction* que celle de l'assemblée, à la partie de son diocèse qui étoit soumise à la domination du Roi. (*Cambrai*, 1714, *in*-12.) Mais cette manière d'accepter la bulle, si convenable pour la partie du diocèse de Cambrai qui appartenoit à la France, parut sujette à difficulté pour la partie du diocèse que le traité d'Utrecht avoit soumise, en 1713, à la domination de l'Empereur. L'internonce de Bruxelles fit savoir à Fénelon que les tribunaux de cette domination, déjà mal disposés à l'égard de la nouvelle constitution, pourroient trouver mauvais qu'il fît publier, en leur pays, un mandement émané de l'assemblée du clergé de France (3). Pour prévenir cette difficulté, l'archevêque de Cambrai adressa à cette partie de son troupeau, avec l'agrément de Louis XIV, un second mandement, daté comme le premier du 29 juin 1714, (*Cambrai*, *in*-12.) et dans lequel il s'applique principalement à établir l'autorité de la bulle

(1) Voyez sa lettre au R. P.***, du 13 janvier 1709.

(2) *Hist. de Fénelon*, livre VI, n. 6, et livre VIII, n. 10. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, p. 610.

(3) Voyez à ce sujet les *Lettres de Fénelon au marquis son petit-neveu*, des 29 avril et 10 mai 1714. *Lettres au P. Le Tellier*, du 17 mai 1714. *Lettre du P. Le Tellier à Fénelon*, du 4 mai 1714. *Lettre de Fénelon à un évêque*, du 22 juillet 1714.

Unigenitus, que les partisans du père Quesnel s'efforçoient d'avilir et de décrier. Fénelon leur démontre que cette bulle est un jugement dogmatique du saint siége, formellement accepté par les évêques des lieux où l'erreur a pris naissance, et tacitement approuvé par les autres évêques du monde catholique ; d'où il suit que ce jugement équivaut à la décision d'un concile œcuménique. Il établit cette conséquence, non-seulement par les témoignages les plus respectables de la tradition, mais par l'autorité de Bossuet, que le parti sembloit respecter, par les aveux les plus décisifs du père Quesnel et de ses principaux partisans.

Ce *Mandement* fut généralement admiré à Rome comme en France (1), non-seulement pour le fond et la solidité des raisonnements, mais pour l'adresse infinie avec laquelle Fénelon avoit su envelopper et confondre ses adversaires, par leurs propres principes. On admira surtout l'effusion touchante avec laquelle il exprimoit, à la fin de cette *Instruction*, ses sentiments de vénération, d'amour et d'obéissance filiale pour l'*Église mère et maîtresse de toutes les autres*. Le souverain Pontife lui-même en parla avec l'expression de l'admiration la plus sincère, et chargea le père Daubenton de témoigner à l'archevêque de Cambrai, combien Sa Sainteté étoit édifiée du zèle avec lequel il continuoit à soutenir la saine doctrine et les intérêts du saint siége.

XVI. *Dissertationes nonnullæ ad Jansenismi controversiam spectantes.*

Nous réunissons sous ce titre les quatre dissertations suivantes, qui ont paru, pour la première fois, en 1823, dans le tome XV des *OEuvres de Fénelon*.

1° *Epistola ad eminentissimum cardinalem Gabrielli, de Ecclesiæ infaillibilitate circa textus dogmaticos, occasione libelli cui titulus*: Via Pacis, *seu* status controversiæ inter theologos Lovanienses.

L'ouvrage que Fénelon examine dans cette lettre, fut publié, en 1702, par le même Fouilloux, diacre de la Rochelle, dont nous avons déjà parlé plus haut (2). Il avoit manifestement pour but de justifier le *Cas de conscience*, publié quelques mois auparavant, et qui produisoit déjà les plus fâcheux éclats. Dans ces tristes conjonctures, Fénelon crut qu'il étoit de son devoir de montrer au cardinal Gabrielli, et, par son entremise, au Pape lui-même, tout ce que la religion avoit à craindre de la publication d'un libelle téméraire, qui, en prétendant concilier les esprits, et terminer toutes les disputes, ruinoit de fond en comble l'autorité de l'Église.

La *voie pacifique*, ou le moyen de conciliation proposé par Fouilloux, consiste à dire que l'Église est, à la vérité, infaillible, en qualifiant le sens qu'elle approuve ou qu'elle condamne dans une proposition dogmatique, mais non en décidant quel est le *sens propre et naturel* de cette proposition ; qu'une proposition peut être tout à la fois catholique dans le sens propre et naturel qu'elle a *selon les règles de la grammaire*, et hérétique dans le sens propre et naturel qu'elle a *selon les règles que l'Église établit* et qu'elle a droit d'établir. Fénelon, dans sa lettre au cardinal Gabrielli, montre que ce prétendu moyen de conciliation est un véritable renversement de la religion ; qu'il réduit à rien, dans la pratique, l'infaillibilité de l'Église ; et qu'il ouvre à tous les hérétiques un asile assuré contre les décisions les plus formelles.

La date de cette lettre n'est pas marquée sur le manuscrit : mais on ne peut douter qu'elle ait été écrite vers le milieu de l'année 1702. Car 1° Fénelon y parle du *Via pacis* comme d'un ouvrage très-récent, et l'on sait que cet ouvrage parut en 1702 ; 2° on voit clairement, par le commencement de cette lettre, qu'elle répond à celle du cardinal Gabrielli à Fénelon, du 30 avril 1702 (3).

2° *De nova quadam fidei professione, circa Jansenii condemnationem.*

Fénelon dans ce mémoire combat une profession de foi qui éludoit, par des explications artificieuses, les décisions les plus précises et les plus solennelles contre les erreurs de Jansénius. Cette profession de foi avoit été dressée, ou du moins approuvée, en 1713, par l'abbé Hennebel, docteur de Louvain, et Janséniste zélé (4). Elle se réduisoit à dire que tout fidèle

(1) *Lettre du P. Le Tellier à Fénelon*, du 20 juillet 1714. *Lettre du cardinal de Rohan*, du 21 juillet. *Lettres du P. Daubenton*, des 16 août et 8 septembre 1714.

(2) N° XIII de ce paragraphe.

(3) Parmi les *Lettres diverses* de Fénelon ; *Correspond.* tome II.

(4) On trouve quelques détails intéressants au sujet de ce docteur, dans les *Mémoires chronologiques* du P. d'Avrigny, 28 janvier 1694. Voyez aussi l'article *Hennebel*,

doit condamner les cinq propositions tirées du livre de Jansénius, dans le sens où l'Église a prétendu les condamner : mais que l'Église n'ayant pas encore déclaré ce sens, il n'est pas permis de condamner comme hérétique le sens propre et naturel de ces propositions, dans le livre de Jansénius ; en sorte que condamner ce dernier sens, ce seroit prévenir témérairement le jugement de l'Église et du saint siége.

On voit par plusieurs lettres du père Daubenton, que l'archevêque de Cambrai fit présenter son mémoire au pape Clément XI, vers la fin de l'année 1713, et qu'il désiroit obtenir à ce sujet une décision du saint siége, qui pût lui servir de règle sur la conduite à garder envers les étudiants de Louvain qui se présenteroient à Cambrai pour l'ordination. Le souverain Pontife se disposa en effet à répondre par un bref; mais l'altération de sa santé et les nombreuses affaires qui l'occupoient alors, l'empêchèrent d'exécuter son dessein (1).

3° *In quo precise Thomismus a Jansenismo differat.*

Fénelon adressa ce mémoire au père Daubenton avec sa lettre du 4 août 1713, pour détromper quelques prélats Romains qui l'accusoient d'aller trop loin en attaquant le Jansénisme, et d'envelopper dans la même condamnation le système des Thomistes, abandonné de tous temps à la liberté des écoles. « Je sais, dit-il, que quelques personnes estimables ont cru que j'allois trop loin contre « le Jansénisme ; je sais aussi que des per« sonnes sages craignent qu'on ne renverse « l'opinion des Thomistes, en voulant trop « attaquer le Jansénisme. C'est pour tâcher « de détromper des personnes si bien inten« tionnées, que je vous envoie le mémoire « ci-joint. Je l'ai fait en latin d'école, pour « mettre la question dans tout son jour, par « le langage scolastique. Il n'est pas bien « long : il contient, si je ne me trompe, tout « l'essentiel. J'espère qu'on y verra des diffé« rences capitales, tant pour le dogme, que « pour les mœurs, entre la prémotion des « Thomistes, fixée dans les bornes précises « qu'Alvarez et Lémos lui ont données dans « les congrégations *de Auxiliis*, et la délecta« tion invincible des Jansénistes les plus mi« tigés en apparence (2). »

La réponse du père Daubenton, du 16 septembre suivant, montre qu'il fut on ne peut plus satisfait de cette dissertation, quoiqu'il n'eût pas encore jugé convenable de la communiquer aux cardinaux, alors absorbés par l'examen du livre des *Réflexions morales*. La question que Fénelon examine dans cette dissertation, est traitée d'une manière plus piquante, mais non moins solide, dans la seconde partie de son *Instruction pastorale en forme de dialogues*, dont nous parlerons bientôt (n. XVII) (3).

4° *Epistola ad *** de generali Præfatione patrum Benedictinorum in novissimam sancti Augustini Operum editionem.*

La nouvelle édition des *OEuvres de saint Augustin*, que Fénelon examine dans cette dissertation, avoit déjà occasionné, à la fin du dix-septième siècle, de vives réclamations, et une discussion très-animée, que Louis XIV avoit cru devoir terminer, en imposant silence aux deux partis (4). On accusoit principalement les savants éditeurs, d'avoir fait valoir avec affectation, dans leurs notes, leurs tables, et leurs sommaires marginaux, les endroits du saint docteur dont les disciples de Jansénius abusoient pour la défense de la doctrine condamnée; tandis qu'ils n'avoient mis aucune note sur les endroits où saint Augustin établit clairement la doctrine catholique, et n'avoient pas même fait mention de ces endroits dans les tables

dans la *Notice des principaux personnages contemporains de Fénelon*, jointe au dernier tome de la *Correspondance*.

(1) *Lettres du P. Daubenton à Fénelon* des 4 novembre et 9 décembre 1713, et du 24 février 1714. Voyez aussi la *Lettre de l'abbé Santini à Fénelon*, du 15 janvier 1714.

(2) *Lettre de Fénelon au P. Daubenton*, du 4 août 1713, n. 1.

(3) Voyez, à ce sujet, les ouvrages de Fénelon indiqués plus haut, n. 11, page 72.

(4) Voyez à ce sujet les *Mém. chronol.* du P. d'Avrigny, fin de 1699 — *Hist. gén. des auteurs sacrés et eccl.* par D. Ceillier, tome XII, p. 680, etc. — *Hist. eccl. du dix-septième siècle*, par Dupin. — *Hist. litt. de la Congrégation de Saint-Maur* (par D. Tassin), pages 301 et 528, etc. On trouve, dans ces deux derniers ouvrages, une liste assez longue des écrits publiés par les deux partis dans cette controverse. Un des plus remarquables est l'ouvrage latin du P. Montfaucon, intitulé : *Vindiciæ editionis S. Augustini à Benedictinis adornatæ. Romæ*, 1699, in-12. Il faut ajouter à la liste de Dupin et à celle de D. Tassin, l'ouvrage françois qui a pour titre : *La conduite qu'ont tenue les pères Bénédictins depuis qu'on a attaqué leur édition de saint Augustin*. 1699. in-12.

Les Bénédictins se défendirent dans une *Préface générale*, dressée par le père Mabillon, et qui parut en 1700 à la tête du dernier tome des *OEuvres de saint Augustin*. Mais cette apologie ne satisfit pas à beaucoup près tout le monde. Fénelon, en particulier, la regarda comme très-insuffisante. Plusieurs pièces de sa *Correspondance* (1) montrent qu'il désiroit ardemment une nouvelle édition de saint Augustin, dont les notes et les préfaces fussent rédigées dans un meilleur esprit, et particulièrement dirigées contre les erreurs du temps. Il offroit même de concourir de toutes ses forces à ce travail, pour lequel il demandoit seulement deux ou trois bons théologiens qui pussent l'aider, et se concerter avec lui. « Il faut, écrivoit-il au père Le Tellier en « 1710, ôter au parti le grand nom de saint « Augustin, et le masque du Thomisme ; jus« que là on ne fera rien de décisif. » Ce fut vraisemblablement vers le même temps que Fénelon rédigea la lettre latine dont nous venons de parler, et dans laquelle il s'applique à montrer l'insuffisance de l'apologie publiée par les Bénédictins. Il pense que cette apologie est vaine, illusoire, infectée elle-même des erreurs du parti ; en un mot, que les savants éditeurs, sans se déclarer ouvertement disciples de l'évêque d'Ypres, déclinent ou atténuent adroitement le dogme catholique, et soutiennent indirectement les erreurs qu'ils ont l'air de combattre.

* XVII. *Instruction pastorale de M. l'archevêque duc de Cambrai, au clergé et au peuple de son diocèse, en forme de dialogues, sur le système de Jansénius* (2).

Cet ouvrage, un des derniers que Fénelon ait publiés sur la controverse du Jansénisme, peut être considéré comme l'abrégé de tous les autres, et comme renfermant un corps de doctrine complet sur les matières de la grâce. L'auteur se propose de résumer, dans quelques dialogues familiers, *tout ce que le parti de Jansénius a répandu de plus éblouissant dans une infinité de libelles* (3), et de confondre toutes les subtilités qu'on a inventées, depuis son origine, pour éluder les définitions de l'Église. Il faut l'entendre lui-même exposer le plan de son ouvrage, et les raisons qui lui ont fait adopter la forme du dialogue, qui paroît au premier abord peu assortie à la gravité d'une *Instruction pastorale*. « Je pré« pare, écrivoit-il en 1712 au duc de Che« vreuse (4), je prépare sept ou huit lettres « courtes, en la même forme que les pre« mières de M. Pascal. Ce sont des dialogues « rapportés par l'auteur des lettres. Je ra« conte les disputes que j'ai eues avec un « Janséniste. J'avoue que j'aurois pu donner « une forme plus grave et de plus grande au« torité à cet ouvrage, par la forme d'une « *Instruction pastorale* : mais je crois devoir « aller au plus pressant de tous les besoins, « qui est celui d'être lu et entendu par le gros « du monde : jusqu'ici rien ne l'a été. Quel« que solide ouvrage qu'on fasse, il ne sert « de rien qu'à discréditer la bonne cause, s'il « ne parvient pas à se faire lire, comprendre « et goûter. Ces sortes de dialogues familiers, « soulagent le lecteur, varient le discours, « réveillent la curiosité, animent une dispute, « et développent une question par des tours « sensibles : voilà le point essentiel. »

Après une introduction, dans laquelle il justifie la forme piquante de son livre, par l'exemple des principaux Pères de l'Église d'Orient et d'Occident, Fénelon divise cette *Instruction* en trois parties. Dans la première, il développe le système de Jansénius, sa conformité avec celui de Calvin sur la délectation, et son opposition à la doctrine de saint Augustin. Dans la seconde, il explique les principaux ouvrages de saint Augustin sur la grâce, l'abus qu'en font les Jansénistes, et l'opposition de leur doctrine à celle des Thomistes. Dans la troisième, il montre la nouveauté du système de Jansénius, et les conséquences pernicieuses de cette doctrine contre les bonnes mœurs.

Le succès de ces dialogues, dont la première édition parut vers le milieu de l'année 1714, (*Cambrai* 3 v. *in*-12.) répondit parfaitement aux espérances de l'auteur, et le détermina même à les étendre davantage dans

(1) *Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse*, du 8 juillet 1710, et le n. 2 du *Mémoire* adressé au P. Le Tellier, au commencement de la même année.

(2) *Hist. de Fénelon*, livre VI, n. 1 et 2. *Lettre de M. de Bissy à Fénelon*, du 7 juin 1714. *Lettre* sans date *au duc de Chevreuse*, vers le milieu de 1712. *Lettre du P. Daubenton à Fénelon*, du 18 août 1714.

(3) Introduction de cette *Instruction pastorale*.

(4) *Lettre au duc de Chevreuse*, vers le milieu de 1712, n. 1.

une seconde édition, dont il surveilloit lui-même l'impression, pendant les derniers jours de sa vie. Elle fut continuée, aussitôt après sa mort, par l'abbé Stievenard, son secrétaire, qu'il avoit chargé de ce travail, et qui la publia la même année 1715. (1 v. *in*-12.) A la tête de cette nouvelle édition, l'abbé Stievenard mit une préface, dans laquelle on trouve une liste exacte de tous les écrits imprimés de l'archevêque de Cambrai sur la controverse du Jansénisme. On aime à entendre, de la bouche même du secrétaire de Fénelon, les détails relatifs à la seconde édition de l'*Instruction pastorale en forme de dialogues*. « A « mesure qu'on imprimoit cette seconde édi« tion, dit l'abbé Stievenard, M. de Cambrai « en revoyoit les épreuves, et en les retou« chant il y faisoit de temps en temps des ad« ditions considérables, comme on pourra le « remarquer dans les dix premiers dialogues. « On n'en trouvera plus dans les suivants, « parce que Dieu nous l'enleva lorsqu'on im« primoit le onzième. Ce grand prélat avoit « été de plus sollicité d'ajouter un dialogue « sur la volonté de Dieu de sauver tous les « hommes par une grâce générale et suffi« sante donnée en conséquence, ou du moins « offerte, à tous les adultes, à qui Dieu com« mande la fuite du mal et la pratique du « bien : et ayant reconnu qu'en effet un traité « exprès sur cette matière manquoit à son « ouvrage pour le rendre complet, au lieu « d'un dialogue qu'on lui avoit demandé sur « ce sujet, il en composa deux. Se voyant à « l'extrémité, il les confia, deux jours avant sa « mort, à son secrétaire, chargé sous lui du « soin de l'édition, lui ordonnant de les insé« rer parmi les autres, et lui marquant le « lieu où ils devoient être placés. On trou« vera ici ces deux nouveaux dialogues, qui « sont le douzième et le treizième de cette « édition. »

XVIII. *Ordonnance et Instruction pastorale de M. l'archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, etc. au clergé et au peuple de son diocèse, portant condamnation d'un livre intitulé* : Theologia dogmatica et moralis, ad usum seminarii Catalaunensis.

Le cours de *Théologie dogmatique et morale* que Fénelon examine et condamne dans cette *Ordonnance*, a pour auteur Louis Habert, docteur de Sorbonne, né à Blois en 1635, et mort à Paris en 1718. Après avoir été successivement grand vicaire de Luçon, d'Auxerre et de Verdun, il en exerça aussi les fonctions à Châlons-sur-Marne, sous M. de Noailles, depuis archevêque de Paris, qui l'honora toujours d'une confiance particulière. Il y avoit déjà trente ans qu'il enseignoit la théologie, lorsqu'il publia, pour la première fois, en 1707, son *Cours de Théologie* (1), annoncé depuis longtemps, et prôné par ses amis, comme le plus propre à l'instruction des séminaires, et comme « établissant tous les « grands principes de saint Augustin sur « l'efficacité de la grâce, avec des tempéra« ments qui ne laisseroient aucun prétexte de « critique aux esprits les plus ombrageux sur « le Jansénisme (2). » Ce jugement ne fut pas, à beaucoup près, celui de tous les théologiens. Quelques-uns « des plus savants et des « plus modérés jugèrent au contraire que le « sieur Habert n'avoit fait qu'insinuer le sys« tème de Jansénius sous des termes radoucis, « dont plusieurs écrivains du parti avoient « fait, avant lui, un usage très-dangereux (3). » Ce fut dans cette persuasion que l'évêque de Gap (4) crut devoir censurer la nouvelle *Théologie*, par un Mandement du 4 mars 1711, et que plusieurs autres évêques en interdirent la lecture aux ordinands de leurs diocèses. L'archevêque de Cambrai en particulier, après l'avoir examinée avec soin, demeura convaincu « qu'on ne peut avec justice, « ni tolérer le texte du sieur Habert sans « tolérer aussi celui de Jansénius, ni con« damner celui de Jansénius, sans con-

(1) Ce Cours de théologie, composé de 7 vol. *in*-12, est intitulé : *Theologia dogmatica et moralis, ad usum seminarii Catalaunensis*. La première édition, donnée en 1707, a été suivie de plusieurs autres. Les éditions données par l'auteur lui-même en 1715 et 1718, renferment des additions considérables, en réponse aux difficultés qu'on avoit faites contre sa doctrine, principalement sur les matières de la grâce. L'abbé Goujet, dans le tome III de sa *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du dix-huitième siècle*, (page 105, etc.) donne l'analyse de cette Théologie, et des principales discussions qu'elle occasionna dans le temps. Cette analyse, comme bien d'autres ouvrages de l'abbé Goujet, porte l'empreinte de son estime et de son admiration pour les disciples de Jansénius.

(2) Préambule de l'*Ordonnance*, page 1.

(3) Ibid.

(4) M. de Malissoles.

« damner aussi celui du sieur Habert (1). »

Ce n'est pas que ce docteur adoptât ouvertement les principes de l'évêque d'Ypres : il les rejetoit au contraire formellement, et condamnoit, avec tous les théologiens catholiques, les cinq propositions dans le sens propre et naturel du livre de Jansénius (2). « Mais cet anti-jansénisme tant vanté, dit Fé« nelon, disparoît dès qu'on l'approfondit, et « retombe dans le Jansénisme par une équi« voque. C'est une mode introduite avec beau« coup d'art, par les politiques du parti, que « celle d'abandonner enfin, à toute extrémité, « Jansénius, pour sauver sans bruit et com« modément tout le Jansénisme. Ils sacrifient « le nom d'un livre, afin de mettre mieux à « couvert la doctrine pour laquelle seule ce « livre a été condamné (3). »

L'archevêque de Cambrai croyoit ces reproches fondés sur les principes suivants de la *Théologie* de Habert : « que depuis le péché « d'Adam, l'homme se trouve toujours entre « deux délectations indélibérées, l'une céleste, « qui le porte au bien, l'autre terrestre, qui « le sollicite au mal ; que la volonté est tou« jours *nécessitée*, non absolument et physi« quement, mais *moralement*, à suivre celle « des deux délectations qui est actuellement « la plus forte, parce que l'attrait de cette « délectation supérieure est *invincible et in« surmontable* ; que la grâce efficace applique, « par sa nature, la volonté à l'acte, d'une ma« nière infaillible et insurmontable ; enfin « que la *nécessité morale* imprimée à la vo« lonté par la délectation supérieure, est tel« lement *invincible et insurmontable, par sa « nature, que l'homme ne la surmonte ja« mais* (4) ; en sorte, dit Fénelon, que la ré« sistance à cette *nécessité invincible* est au « nombre des choses chimériques, qui n'exis« tent et qui n'existeront en aucun siècle « parmi les hommes (5). » Cette notion de la *nécessité morale*, ajoute l'archevêque de Cambrai, est bien différente de celle qu'en donnent les écoles, qui, sous le nom de *nécessité morale*, entendent seulement « une grande « difficulté, qu'on surmonte rarement, quoi« qu'on ait coutume d'en suivre les mouve« ments (6). »

Fénelon croyoit retrouver, dans ces principes de Habert, tout le système de Jansénius. « Le vrai Jansénisme, dit-il, consiste à dire « que, depuis la chute d'Adam, l'homme se « trouve entre deux délectations opposées, « l'une du ciel pour la vertu, et l'autre de la « terre pour le vice, en sorte qu'il est *néces« saire* que la volonté suive en chaque mo« ment celle des deux délectations qui se « trouve actuellement la plus forte, parce que « l'attrait en est inévitable et invincible... Le « sieur Habert embrasse précisément, comme « Jansénius, ce système des deux délectations « indélibérées, dont celle qui se trouve la « plus forte, prévient *inévitablement* et dé« termine *invinciblement* nos volontés. L'u« nique différence qui paroît entre eux, con« siste en ce que Jansénius donne d'ordinaire « à cette nécessité inévitable et invincible le « nom de *simple*, et que le sieur Habert lui « donne le nom de *morale*... Or il est facile de « démontrer que la *nécessité morale* du sieur « Habert est précisément la *nécessité simple* « de Jansénius, qu'on insinue sous un nou« veau nom, pour nous donner le change (7). »

On se tromperoit donc si l'on regardoit les difficultés de Fénelon contre la *Théologie* de Habert comme uniquement fondées sur l'opposition qu'il paroît avoir eue pour le *système des deux délectations*, soutenu par l'école des Augustiniens (8). Il est vrai que l'archevêque de Cambrai se montre en général très-opposé au système des deux délectations ; mais il est également certain qu'en l'attaquant si ouvertement, il ne le considère jamais avec les modifications que lui donnent ses plus illustres défenseurs, mais seulement d'après les développements que lui donnoient Habert et ses partisans, et qui sembloient reproduire,

(1) Préambule de l'*Ordonnance*.

(2) *Théologie de Habert*, tome II, *Traité de la Grâce*, chap. III, § 7.

(3) Préambule de l'*Ordonnance*.

(4) » Consistit efficacia gratiæ, juxta S. Augustini men« tem, *in delectatione victrice* (tome II, p. 313 et 534.)... « *Quod amplius nos delectat*, inquit, *operari necesse « est*, non quidem absolutè et physicè, sed *moraliter*. (533 « et 547.).... Gratia efficax *infallibiliter et insuperabili« ter* ponit voluntatem in actu ; habet effectum *ex se*, non « verò ex consensu voluntatis. (502 et 503.)... Porrò quæ « moraliter impossibilia sunt, *nunquam existunt*. (307)... « Necessitas moralis ea est quam etsi valeamus superare, « *nunquam tamen superabimus*, quia totas vires non « sumus adhibituri. (tome III, page 21.) »

(5) *Ordonnance*, première partie, § 3.

(6) Ibid.

(7) Préambule de l'*Ordonnance*.

(8) Voyez l'exposition de ce système dans la *troisième partie* de cette *Histoire litt*. article 2, § 4.

sous des adoucissements apparents, la *délectation relativement nécessitante* de Jansénius. Tous les arguments que Fénelon emploie, soit dans son *Ordonnance*, soit dans ses autres écrits (1), n'attaquent le système des deux délectations que sous ce point de vue. Partout il se montre absolument indifférent entre tous les systèmes de l'Ecole, pourvu que leurs défenseurs condamnent sincèrement avec toute l'Église, non-seulement la *nécessité physique, absolue et immuable* de Calvin, mais la nécessité *simple, relative et passagère* de Jansénius.

Au reste, nous ne prétendons point ici prononcer sur la justice des reproches faits à la *Théologie* de Habert. Nous avouerons même, sans difficulté, que, malgré toutes les réclamations, cet ouvrage n'a été flétri jusqu'à présent par aucune décision du saint siége ni du clergé de France. Mais il est important de remarquer : 1° qu'à l'époque où Fénelon composa son *Ordonnance*, la sévérité avec laquelle il examinoit la nouvelle *Théologie* pouvoit être justifiée, soit par l'ancienne et étroite liaison de l'auteur avec le cardinal de Noailles, soit par les nouvelles subtilités que le parti ne cessoit d'inventer pour sauver la doctrine de Jansénius; 2° que Fénelon, dans cette *Ordonnance*, comme dans ses autres ouvrages, n'examine la doctrine de Habert que d'après la première édition de sa *Théologie*, publiée en 1707, et non d'après les éditions de 1713 et de 1718, dans lesquelles l'auteur se crut obligé de modifier ou d'expliquer fort longuement plusieurs propositions dures ou équivoques de la première édition. Le savant théologien qui examine le système de Habert, dans le *Traité de Dieu*, publié sous le nom de Tournely (2), paroît aussi avoir mis une grande différence entre ces diverses éditions. Il croit, à la vérité, que la doctrine de Habert peut absolument être expliquée dans le système des *Augustiniens rigides*, abandonné, comme nous le verrons ailleurs (3), à la liberté des écoles; mais il se fonde uniquement sur les additions faites à la *Théologie* de Habert dans la seconde édition, la seule qu'il paroît vouloir excuser.

L'archevêque de Cambrai, convaincu, comme il l'étoit, que les principes fondamentaux de la doctrine catholique, sur les matières de la grâce, étoient renversés par la *Théologie* de Habert, regardoit comme très-important de décréditer au plus tôt cet ouvrage, qui commençoit à se répandre dans les séminaires et dans les autres écoles publiques. Il rédigea donc, dès l'année 1709, sous la forme d'une *Lettre à un évêque*, quelques observations courtes et précises, qui avoient pour but d'exciter au moins, sur cette matière, l'attention des personnes bien intentionnées, et trop peu en garde contre la nouveauté. Mais de puissantes considérations lui firent craindre alors de publier son travail. « Je « vous envoie, écrivoit-il au duc de Che« vreuse le 24 novembre 1709, ma lettre « contre la *Théologie* de M. Habert, et je vous « supplie de délibérer avec le père Le Tel« lier, sur l'usage qu'il convient d'en faire. Il « faut faire attention à deux choses. L'une « est que M. Habert a été attaché à M. le car« dinal (de Noailles) à Châlons, et a encore « aujourd'hui à Paris sa confiance. Cette « *Théologie* même a été faite pour les ordi« nands du séminaire de Châlons. On ne « manquera pas de croire que je cherche à « me venger de ce cardinal, et il pourra le « croire lui-même. Cela peut faire une es« pèce de scandale dans le public, et aug« menter, à mon égard, les peines de M. le « cardinal de Noailles. De plus, j'attaque le « système des deux délectations, qu'un grand « nombre de gens, superficiellement instruits « de la théologie, et prévenus par les Jansé« nistes déguisés, regardent comme la plus « saine doctrine, qui n'est point, selon eux, « le Jansénisme, et sans laquelle le Moli« nisme triompheroit. Ma lettre irritera tous « ces gens-là, et ils se récrieront que je ne « veux plus reconnoître pour Catholiques « que les seuls Molinistes. »

Le père Le Tellier et le duc de Chevreuse,

(1) Voyez l'*Instruction pastorale en forme de dialogues*; 3e partie. XXIIe lettre. Voyez aussi les *Lettres de Fénelon au duc de Chevreuse*, des 16 mars, 20 avril et 3 décembre 1711. *Lettre à M.* ***, du 12 février 1711. *Lettres au P. Le Tellier et au P. Daubenton*, des 19 mai 1711 et 4 août 1713.

(2) *Prælectiones theologicæ de Deo*, etc. quæst. V, art. 3, § 3 et 4, pages 130 et 268. On sait que cette partie du traité a été rédigée par M. Legrand, docteur de Sorbonne, prêtre de Saint-Sulpice. Voyez quelques renseignements sur cet ouvrage dans la troisième partie de cette *Histoire littéraire*, art. II, § 4, note sur le n. 27.

(3) Voyez la troisième partie de cet ouvrage, article II § 4.

après avoir lu attentivement la *Lettre à un évêque*, crurent « qu'elle ne pouvoit être trop « tôt publiée. La considération de la con- « fiance de M. le cardinal de Noailles en l'au- « teur (de la nouvelle *Théologie*) ne les ar- « rêta pas un moment, et ils jugèrent que « cette considération devoit céder au besoin « qu'avoit l'Église d'une réfutation décisive « de cet ouvrage (1). » La seule difficulté qui les arrêta regardoit la manière d'imprimer la *Lettre à un évêque*, le privilége de l'archevêque de Cambrai ne s'étendant qu'aux ouvrages faits pour l'instruction de son diocèse. Pour lever cette difficulté (2), Fénelon songea d'abord à faire imprimer sa lettre sans privilége, et sans nom de ville et de libraire, comme on avoit autrefois imprimé quelques-uns de ses ouvrages sur le Jansénisme, et en particulier ses lettres à l'évêque de Saint-Pons. Mais toujours arrêté par la crainte du scandale, il désira qu'un autre théologien se chargeât de dénoncer la nouvelle *Théologie*. « Je pencherois, écrivoit-il « au duc de Chevreuse, le 3 juillet 1710, à « faire faire une simple dénonciation par un « homme qui l'exécuteroit bien, sur mon pro- « jet de lettre que vous avez lu. Je ferai « néanmoins tout ce qu'on voudra. »

On vit en effet paroître, au commencement de l'année 1711, la *Dénonciation de la Théologie de M. Habert, adressée à Son Éminence monseigneur le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et à monseigneur l'évêque de Châlons-sur-Marne*. (60 pages *in*-12, sans nom de ville.) (3) Nous ignorons par qui fut composé cet ouvrage, dont l'archevêque de Cambrai fut soupçonné d'être l'auteur. Bien des personnes l'attribuèrent, dans le temps, à un prêtre Flamand dont nous ignorons le nom (4). Habert soupçonnoit l'abbé Dumas d'en être l'auteur (5). Le rapprochement de plusieurs lettres de Fénelon, sur cette matière, nous feroit plutôt conjecturer que la *Dénonciation* fut composée par le père Germon ou le père Lallemant, Jésuites, alors très-étroitement liés avec l'archevêque de Cambrai, qui avoit une grande confiance dans leurs lumières, et dans leur zèle contre les nouvelles doctrines, et qui désiroit, à cette même époque, les avoir pour collaborateurs dans la nouvelle édition qu'il projetoit des *OEuvres de saint Augustin* (6).

(1) *Lettre du duc de Chevreuse à Fénelon*, du 1er décembre 1709.

(2) *Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse*, du 19 décembre 1709.

(3) Nous avons cru que le lecteur verroit ici avec plaisir la liste des principaux écrits occasionnés par cette *Dénonciation de la Théologie de M. Habert.*

1° *Réponse de M. Pastel, docteur en théologie de la maison et société de Sorbonne, et approbateur de la Théologie de M. Habert, à la Dénonciation de cet ouvrage*, etc. Paris, 1711. (168 pages in-12.)

2° *Suite de la Dénonciation de la Théologie de M. Habert;..... Réplique à la Réponse de M. Pastel, approbateur et défenseur de cette Théologie*; 1711. (*in*-12.)

3° *Réponse de M. Pastel..... à un libelle intitulé : Suite de la Dénonciation de la Théologie de M. Habert*, etc. Paris, 1712. (550 pages in-12.)

4° *Défenses de l'auteur de la Théologie du séminaire de Châlons, contre un libelle intitulé : Dénonciation de la Théologie de M. Habert*, etc. Paris, 1711. (190 pages in-12.)

5° *De l'injuste accusation de Jansénisme, plainte à M. Habert, à l'occasion des Défenses de l'auteur de la Théologie du séminaire de Châlons*; 1712. (196 pages *in*-12.) Cet ouvrage est du docteur Petit-pied, qui reproche à M. Habert d'avoir attaqué, dans ses défenses, des théologiens irréprochables (les Jansénistes.)

6° *Nouvelle dénonciation de la Théologie dogmatique et morale de M. Habert, où l'on trouve l'idée précise du Jansénisme, et la réfutation des principales objections des Jansénistes*; 1713. (219 pages in-12.) Cette *Nouvelle dénonciation* est adressée *à Nosseigneurs les évêques*. On voit, par le préambule, qu'elle est du même auteur que les deux premières *Dénonciations*.

7° *Mandement de M. l'évêque de Gap* (de Malissoles) *contre la Théologie de M. Habert*. Ce Mandement est du 4 mars 1711.

8° *Lettres d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité, touchant les hérésies du dix-septième siècle.* Ces lettres, au nombre de six, sont de l'abbé Dumas, auteur de l'*Histoire des cinq Propositions*. Les trois premières sont étrangères à la *Théologie* de Habert, et traitent diverses questions relatives à la controverse du Jansénisme. Elles parurent d'abord séparément, puis en un seul volume, Paris 1711. (471 pages in-12.) La quatrième, qui a pour objet le système de Nicole et de Habert sur l'efficacité de la grâce, parut en 1712. (135 pages in-12.) La sixième, publiée en 1715, est étrangère à la *Théologie* de Habert. Nous ignorons le sujet de la cinquième, que nous n'avons pu nous procurer.

9° *Réponse à la quatrième lettre d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité*, etc. *par l'auteur de la Théologie de Châlons*; 1714. (611 pages in-12.)

10° *Dissertations théologiques sur la nécessité morale, et sur l'impuissance morale par rapport aux bonnes œuvres*, par le P. Daniel, *in*-12, 1714. Ces Dissertations se trouvent dans le troisième tome du *Recueil des divers ouvrages* du P. Daniel, 1724. On trouve une bonne analyse de ces Dissertations dans les *Mémoires de Trévoux*, 1714, pages 469 et 988.

(4) Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du dix-huitième siècle*, tome III, page 113.

(5) Goujet, *ibid.* page 140.

(6) Voyez, à l'appui de cette conjecture, les *Lettres de Fénelon au duc de Chevreuse*, des 24 novembre et 19 décembre 1709, et du 8 juillet 1710, n. 9. Voyez aussi le n. 2 du *Mémoire au P. Le Tellier*, du commencement de l'année 1710.

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, Fénelon déclare expressément, dans plusieurs de ses lettres (1), que la *Dénonciation* n'est pas de lui, quoiqu'elle ne soit guère *qu'un tissu de morceaux pris* de ses ouvrages; qu'on la lui a seulement communiquée avant de la publier; que le fond lui en a paru solide et convenable; mais qu'il n'en approuve pas la forme, parce que l'auteur n'y a pas toujours observé assez de mesure à l'égard de son adversaire.

Malgré les défauts de cette *Dénonciation*, Fénelon, la croyant suffisante pour éclairer les personnes bien intentionnées, étoit disposé à garder le silence sur cette matière; mais de nouveaux incidents le firent bientôt changer d'avis. Le cardinal de Noailles, sensiblement blessé de la *Dénonciation*, publia, dans les premiers jours de mars 1711, un monitoire pour en découvrir l'auteur. Déjà même le bruit se répandoit qu'il préparoit un mandement contre la *Dénonciation*, et en faveur du livre dénoncé. Pour prévenir cet éclat, Fénelon adressa au père Le Tellier un mémoire, en forme de lettre, pour être mis sous les yeux du Roi (2). Il y prévient Sa Majesté que si le cardinal de Noailles prend la défense de M. Habert, il se croira obligé, pour l'intérêt de la religion et de la saine doctrine, de censurer l'ouvrage de ce docteur. On voit, par la réponse du père Le Tellier (3), que la lettre de Fénelon fut lue tout entière à Sa Majesté; que le monarque ne crut pas devoir prendre sur lui de défendre au cardinal de publier son mandement; qu'il promit seulement d'employer, pour cet effet, la voie d'exhortation; mais qu'il laissa en même temps à l'archevêque de Cambrai toute liberté de faire ce que la conscience lui inspireroit pour le plus grand bien de la religion. Le père Le Tellier, en manifestant à Fénelon les intentions du Roi, l'exhorte, avec les plus vives instances, à publier au plus tôt un mandement contre la *Théologie* de Habert : il pense que c'est le seul moyen d'empêcher l'approbation que le cardinal devoit incessamment donner à cette même *Théologie*.

Quelque répugnance qu'eût l'archevêque de Cambrai à se déclarer ouvertement contre un ouvrage dont le cardinal de Noailles sembloit disposé à prendre la défense, il crut que les intérêts de la religion l'obligeoient, dans ces conjonctures, à élever la voix, et il composa aussitôt le *Mandement* qu'on lui demandoit avec tant d'instances. Déjà même ce *Mandement*, daté du 1er mai 1711, étoit imprimé, et sur le point d'être publié, lorsque le Roi fit inviter Fénelon à en suspendre la publication. Le Duc de Bourgogne travailloit alors à terminer la contestation du cardinal de Noailles avec les évêques de Luçon et de La Rochelle; et il y avoit lieu de craindre que cette négociation ne fût traversée par le *Mandement* de l'archevêque de Cambrai. D'ailleurs Louis XIV, fatigué de la multiplication toujours croissante des écrits relatifs à la controverse du Jansénisme, croyoit travailler au bien de la religion, en réprimant de tout son pouvoir ce déluge d'écrits dont le public étoit chaque jour inondé. On voit, par la correspondance de Fénelon, que ce dernier motif l'empêcha constamment de publier son *Mandement*, même après qu'on eut perdu toute espérance de réconcilier le cardinal de Noailles avec les évêques de Luçon et de La Rochelle. Cependant il est hors de doute qu'il s'en répandit quelques exemplaires; car on le trouve indiqué dans le *Catalogue* des ouvrages imprimés de Fénelon, à la suite du *Recueil* de ses *Opuscules* publié en 1722. D'ailleurs plusieurs lettres de Fénelon (4) nous apprennent qu'il en adressa au père Le Tellier deux exemplaires imprimés; et le *Dictionnaire des livres Jansénistes* (5) en cite des fragments assez longs.

Tous nos efforts pour nous procurer, soit à Paris, soit à Cambrai, ce *Mandement* imprimé, ont été inutiles. Mais l'examen de nos manuscrits nous a bien dédommagé de cette privation. La correspondance de Fénelon (6) nous apprend que, depuis ce premier *Mandement*, qui étoit assez court, il en composa, sur le même sujet, un second beaucoup plus long et plus développé, qu'il se proposoit de publier à la place du premier, et qu'il envoya, vers la fin de 1711, au père Le Tellier, en le

(1) *Lettre de Fénelon à M ****, du 12 février 1711. *Lettres au duc de Chevreuse*, des 15 février et 16 mars 1711.

(2) Voyez les *Lettres de Fénelon au P. Le Tellier*, des 12 mars, 8 mai et 27 septembre 1711.

(3) Fin de mars 1711.

(4) *Lettre de Fénelon au P. Le Tellier*, du 8 mai 1711, et *au duc de Chevreuse*, du 12 mai suivant.

(5) Article *Théolog. dogm. et mor. de M. Habert.*

(6) *Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse*, du 6 juillet 1711, et du *duc de Chevreuse à Fénelon*, du 27 novembre suivant.

priant de l'examiner à loisir, pour lui en dire son opinion. Nous avons en effet retrouvé, parmi nos manuscrits, une copie de ce second *Mandement*, avec des notes marginales écrites au crayon par le père Le Tellier; et nous l'avons publié, en 1825, dans le tome XVI des *Œuvres de Fénelon*, où nous avons eu soin de conserver, au bas des pages, les notes marginales du P. Le Tellier. Ce second *Mandement* est divisé en trois parties. « Dans la « première, dit Fénelon, nous prouverons « que la *nécessité morale* du sieur Habert re- « tombe dans la nécessité de Jansénius, et « même de Calvin. Dans la seconde, il pa- « roîtra que la prémotion des vrais Thomistes « ne peut autoriser la délectation de Jansé- « nius et du sieur Habert. Dans la troisième, « nous ferons voir que le système des deux « délectations du sieur Habert, seroit encore « pernicieux contre les bonnes mœurs, quand « même on y mettroit le correctif qu'il veut « paroître y avoir mis (1). »

La conclusion de cette *Instruction pastorale* ne se trouve qu'en partie dans la copie manuscrite que nous avons entre les mains. On peut y suppléer par les fragments du premier Mandement, cités dans le *Dictionnaire des livres Jansénistes*. On y voit que Fénelon condamne la *Théologie* de Habert « comme re- « nouvelant le système de Jansénius, sous un « langage d'autant plus contagieux qu'il est « plus flatteur, et comme fournissant au « parti des facilités pour paroître anti-jansé- « nistes, en soutenant tout le Jansénisme. »

Observons, en finissant, que la doctrine de Habert, déjà suspecte à raison de la censure qui en a été faite par plusieurs évêques, et en particulier par un prélat aussi éclairé que l'archevêque de Cambrai, le devient encore davantage, s'il est vrai, comme le dit l'auteur du *Dictionnaire* déjà cité, que Habert soit *mort appelant* de la constitution *Unigenitus* (2). Nous n'osons garantir ce fait, dont nous ne connoissons aucun autre témoignage, mais qui est malheureusement trop vraisemblable, eu égard aux liaisons étroites que Habert avoit toujours eues avec le parti des *appelants*, et à l'exaltation prodigieuse qui existoit, à ce sujet, dans la faculté de Théologie de Paris, à l'époque où mourut ce docteur (3).

(1) Préambule de l'*Ordonnance*.

(2) *Dictionnaire des livres Jansénistes*, tome III, page 278.

(3) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du dix-huitième siècle*, tome Iᵉʳ, années 1717, 1718, etc.

§ II.

Ouvrages imprimés sur le Jansénisme, qui ne se trouvent pas dans l'édition de Versailles.

Pour combattre plus efficacement les nouvelles erreurs, Fénelon crut devoir traduire et publier en latin plusieurs de ses écrits sur cette matière, qui ne pouvoient guère être lus en françois dans les pays étrangers, et en particulier dans ceux où l'erreur avoit pris naissance. Nous n'avons trouvé nulle part une liste exacte de ces ouvrages latins. Nous nous bornerons à indiquer ceux qui sont venus à notre connoissance.

1° *Decretum et documentum pastorale... adversùs libellum typis editum cui titulus*, Casus conscientiæ, etc. 1704, *in*-12.

C'est la traduction de la première *Instruction pastorale* dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent (n. I). Une lettre du cardinal Gabrielli à Fénelon, du 31 octobre 1705, nous apprend que le pape Clément XI fit témoigner à l'archevêque de Cambrai le désir de voir paroître aussi la traduction latine des trois autres *Instructions pastorales* dont nous avons parlé sous le même numéro. Nous n'oserions assurer que Fénelon ait répondu à ce désir : mais nous sommes portés à le croire, d'après les fragments latins de la *deuxième Instruction*, cités par A. Muzzarelli dans sa Dissertation *sur la croyance due aux décisions de l'Église touchant les textes dogmatiques* (4).

2° *Decretum et documentum pastorale... pro acceptanda constitutione* Vineam Domini, etc.

C'est la traduction latine de l'*Instruction pastorale* du 1ᵉʳ mars 1706, dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent (n. IX). Nous n'avons pas vu cette traduction imprimée; mais l'abbé Stievenard, secrétaire de Fénelon, nous en apprend l'existence, dans la préface de l'*Instruction pastorale en forme de dialogues*.

3° On a vu plus haut, (n. IV du paragraphe précédent) que la deuxième *Lettre* de Fénelon *à l'évêque de Saint-Pons* avoit été traduite en latin. Nous ignorons si la première le fut également.

4° Il y a tout lieu de croire que les quatre lettres de Fénelon, à l'occasion du système de

(4) Voyez le septième tome de l'ouvrage de Muzzarelli intitulé : *Il buono Uso della Logica in materia di religione*. Rome, 1807, 10 vol. in-12.

l'abbé Denis, théologal de Liége, (n. XII du paragraphe précédent) furent traduites et publiées en latin. Nous avons sous les yeux un exemplaire imprimé de la deuxième. On a vu plus haut, que la troisième fut publiée en latin, d'après le vœu de l'Électeur de Cologne. Nous avons, parmi nos manuscrits, la première et la quatrième.

5° *Documentum pastorale de libro gallice inscripto*: Defensio silentii obsequiosi. *Valencenis*, 1709, *in*-12.

C'est la traduction latine de l'*Instruction pastorale* dont nous avons parlé plus haut, (n. XIII du paragraphe précédent.) Nous n'avons pas vu cette traduction; mais nous en connoissons l'existence par les *Mémoires* du père Nicéron, tom. XXXVIII, p. 360, et par une lettre de l'abbé Alamanni à Fénelon, du 13 juin 1711

§ III.

Ouvrages inédits.

1° *Lettre de M. B. à M. P. sur les Instructions pastorales de M. l'archevêque de Cambrai.*

Cette lettre, dont les dernières pages sont égarées, est un résumé de la deuxième *Instruction pastorale contre le* Cas de conscience. Fénelon avoit sans doute le dessein de publier ce résumé, pour la commodité des lecteurs que de longues dissertations ont coutume d'effrayer.

2° *Lettre sur l'infaillibilité de l'Église touchant les textes dogmatiques.*

Cette lettre, qui n'a pas de titre sur le manuscrit original, est incomplète, comme la précédente. Fénelon y résume sa troisième *Instruction pastorale* contre le *Cas de conscience.*

3° *Dissertation sur la différence qui se trouve entre le Thomisme et le Jansénisme.*

Quelque intéressante que nous ait paru cette *Dissertation*, nous avons cru devoir la supprimer, soit parce qu'elle n'est pas entièrement achevée, soit parce que la question que Fénelon y examine est traitée de la manière la plus satisfaisante dans plusieurs de ses ouvrages imprimés, que nous avons indiqués plus haut. (§ Ier, n XI, page 72, et n XVI, 3°, page 77.)

ARTICLE II.

OUVRAGES DE MORALE ET DE SPIRITUALITÉ (1).

CETTE partie des *OEuvres de Fénelon* est une des plus répandues et des plus dignes de l'être. Il n'est presque point de personnes pieuses qui n'aient lu avec plaisir, et médité avec fruit ces exhortations affectueuses, ces touchantes effusions d'un cœur embrasé du plus pur amour de Dieu, et qui, non content de brûler de ces ardeurs célestes, voudroit les allumer dans le cœur de tous les hommes. « La piété, dit l'auteur des *Trois Siècles littéraires* (2), ne fut jamais accompagnée de « plus de lumières, de plus d'onction, de plus « de douceur, de plus de persuasion, de plus « de charmes, de plus de ressources enfin « pour se faire goûter. Fénelon étoit, dans « les choses célestes comme dans les choses « humaines, toujours entraîné, par la pente « de son esprit, à choisir ce qu'il y avoit de « plus solide et de plus exquis. La piété étoit, « pour ainsi dire, la seconde vie de son âme : « pouvoit-il ne la pas transmettre dans ses « écrits? »

Du vivant même de l'archevêque de Cambrai, plusieurs personnes s'empressèrent, à son insu, de communiquer au public une partie de ces écrits si propres à exciter et à nourrir la piété. On vit paroître successivement les recueils intitulés : *Sermons choisis sur différents sujets;* (1 vol. *in*-12. 1706.) *Sentiments de piété;* (1 vol. *in*-12. 1713.) *Sentiments de pénitence, Entretiens spirituels*, etc. (3). Mais ces différentes collections, publiées sans la participation de Fénelon, et quelquefois sur des copies très-inexactes, ne pouvoient manquer d'être fort défectueuses. Quelques-unes même des pièces qu'elles renfermoient furent expressément désavouées par l'illustre auteur. Ces défauts ont été corrigés en partie dans les éditions de ses *OEuvres spirituelles*,

(1) Ces ouvrages remplissent le tome XVII, et la plus grande partie du tome XVIII de *l'édition de Versailles*. Ils font partie du tome II de l'édition de 1842.

(2) *Les trois Siècles littéraires*, article *Fénelon.*

(3) Nous ne connoissons l'existence des deux derniers recueils, que par le *Catalogue des ouvrages de Fénelon*, joint en 1722 à la nouvelle édition du *Recueil de ses Opuscules*, déjà cité, et réimprimé depuis, à la suite de l'*Examen de conscience pour un roi.* (*Londres*, 1747, *in*-12.) Les détails qu'on lit, dans ce *Catalogue*, sur les *OEuvres spirituelles de Fénelon*, sont plus développés dans l'*Avertissement* que le marquis, son petit-neveu, mit à la tête de ces *OEuvres*, dans les éditions de 1738 et de 1740, dont nous parlerons plus bas.

données par le marquis de Fénelon, après la mort de son oncle, en 1718 (*Anvers*, 2 vol. *in*-12.) et 1723; (*Amsterdam*, 5 vol. *in*-12.) mais surtout dans la belle édition imprimée en 1738 à *Rotterdam*. (2 vol. *in-folio* et *in*-4°.) Cette dernière édition, bien supérieure à toutes les autres par la beauté de l'exécution et par la correction du texte, est précédée d'un *Avertissement* rédigé par le marquis de Fénelon, et qui contient une *histoire abrégée de la controverse du Quiétisme*, et des rapports de Fénelon avec madame Guyon. Cette même édition fut réimprimée à Paris en 1740, (4 vol. *in*-12.) sans nom de ville ni de libraire, mais avec l'agrément du cardinal de Fleury, alors premier ministre, qui ne consentit à cette réimpression qu'après avoir pris l'avis de plusieurs théologiens distingués par leurs lumières. Cette précaution lui avoit été inspirée par la crainte de voir renaître, à l'occasion des *OEuvres spirituelles* de l'archevêque de Cambrai, une controverse que son édifiante soumission avoit si heureusement terminée.

Nous ne répéterons pas ici les détails intéressants qu'on trouve dans l'*Histoire de Fénelon*, sur ces diverses éditions (1). Mais il ne sera pas inutile de mettre sous les yeux du lecteur quelques observations propres à dissiper les préjugés que certaines personnes pourroient concevoir contre les *OEuvres spirituelles* de l'archevêque de Cambrai, soit par suite de la condamnation du livre des *Maximes*, soit à la vue des difficultés qu'éprouva en France la publication des *OEuvres spirituelles*, sous le ministère du cardinal de Fleury.

1° Observons d'abord que les difficultés qui s'élevèrent à cette époque, ne regardoient pas à beaucoup près tous les écrits que nous avons réunis dans la seconde classe des *OEuvres* de Fénelon, sous le titre d'*Ouvrages de morale et de spiritualité*, mais seulement quelques articles du *Manuel de piété*, et des *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne* (2). C'est ce que reconnoissent expressément les théologiens auteurs de l'*Avis* qui fut mis à la tête de l'édition de 1740, par ordre du cardinal de Fleury (3). Ce ministre donne même à entendre, dans sa lettre au marquis de Fénelon du 2 février 1739, que les difficultés ne tomboient que sur un très-petit nombre d'endroits : « Il n'y a eu, dit-il, que deux mots, « dans tout l'ouvrage, qui aient fait quelque « peine; et on y a remedié par l'*Avertissement du libraire*, en six lignes (4). »

2° Les écrits sur lesquels on fit alors quelques difficultés, ne sont, ni des traités théologiques, ni des ouvrages dogmatiques, dans lesquels on doit toujours employer un langage exact et rigoureux, mais des entretiens familiers, de simples extraits de lettres, dans lesquels on ne peut raisonnablement exiger toute la précision et la rigueur du langage théologique. S'il étoit permis d'interpréter avec tant de sévérité de pareils écrits, rédigés à la hâte et sans précaution, à peine trouveroit-on un théologien, quelque profond et habile qu'il fût, dont les ouvrages fussent à couvert de censure. « Il y a, selon la judi« cieuse remarque de Fénelon, une diffé« rence de style qui convient aux matières et « aux personnes différentes. Il y a un style « du cœur, et un autre de l'esprit; un lan« gage de sentiment, et un autre de raison« nement. Ce qui est souvent une beauté « dans l'un, est une imperfection dans l'au« tre. L'Église, avec une sagesse infinie, per« met l'un à ses enfants simples; mais elle « exige l'autre de ses docteurs (5). » Le cardinal de Bausset, non moins zélé pour la gloire de l'évêque de Meaux que pour celle de l'archevêque de Cambrai, a jugé cette observation nécessaire pour excuser certaines expressions familières à Bossuet lui-même, dans plusieurs endroits de ses *Lettres spirituelles*: « On est frappé, dit-il, en lisant cette

(1) *Hist. de Fén. Pièces justificatives* du liv. IV, n. 3.

(2) Voyez plus bas les n. 4 et 5 de cet article.

(3) Voyez la page 3 de l'*Avis*. On sait que le marquis de Fénelon fut très-mécontent de cet *Avis*, où l'archevêque de Cambrai lui parut jugé beaucoup trop sévèrement. S'il en faut croire l'abbé Goujet, cet *Avis* avoit été rédigé, à l'insu du marquis, par l'abbé *Ignace de la Ville*, qu'il avoit emmené avec lui en Hollande, en qualité de secrétaire. Nous n'oserions garantir, sur le seul témoignage de l'abbé Goujet, cette anecdote singulière, qui attribue à l'abbé de la Ville une conduite difficile à concilier avec les motifs de convenance et d'intérêt personnel qui l'engageoient naturellement à observer les plus grands ménagements envers le marquis de Fénelon. *Voyez* à ce sujet les *Pièces justificatives* déjà citées; et le *Dict. des Anonymes*, de Barbier, tome IV; *Table des auteurs*, article *Ville* (*Ignace de la*).

(4) Cette lettre est rapportée en entier dans les *Pièces justificatives* déjà citées.

(5) *Hist. de Fénelon*, tom. II, liv. III, n. 96.

« correspondance, d'y observer un sentiment, « un langage, un ton de spiritualité, aux- « quels on suppose trop légèrement que Bos- « suet devoit être étranger. Quelques frag- « ments de ces lettres pourroient même être « soupçonnés d'avoir une conformité appa- « rente avec ces pieux excès d'amour de « Dieu qu'il reprocha dans la suite à Fénelon « et à quelques autres écrivains mystiques, « si, avec un peu d'attention, l'on ne recon- « noissoit pas qu'il sait toujours s'arrêter au « point précis où l'excès devient erreur. « D'ailleurs Bossuet pensoit, et avoit sans « doute le droit de penser, qu'il est bien dif- « férent d'établir des maximes générales dans « un livre dogmatique, qui doit toujours ex- « primer la saine doctrine avec toute la ri- « gueur théologique; ou de permettre, dans « une correspondance particulière, à des « âmes pieuses, dont on connoît les disposi- « tions et la soumission aux règles générales « de l'Église, de s'abandonner à ces mouve- « ments affectueux qui les portent à aspirer « à la plus haute perfection (1). »

3° Les difficultés auxquelles peuvent donner lieu quelques passages des *OEuvres spirituelles* de Fénelon, n'ont pas empêché qu'on les réimprimât plusieurs fois en France, même avec approbation. Nous avons entre les mains la quatrième édition des *Sentiments de piété*, qui renferment la plus grande partie des écrits sur lesquels peuvent tomber les difficultés. On lit en tête de cette quatrième édition, publiée en 1734, une approbation de M. d'Arnaudin, docteur de Sorbonne et censeur royal, datée du 24 février 1713; et nous ne savons pas que la publication de cet ouvrage ait occasionné la plus petite réclamation. Le cardinal de Fleury lui-même, malgré la circonspection, peut-être excessive, dont il crut devoir user, avant de permettre, en 1740, la réimpression des *OEuvres spirituelles*, finit cependant par l'autoriser, d'après l'avis des plus habiles théologiens qu'il put consulter. Enfin l'assemblée du clergé de France, tenue en 1782, crut rendre un service éminent à la religion, en autorisant et encourageant même de tout son pouvoir l'édition complète des *OEuvres* de l'archevêque de Cambrai. Pourroit-on après cela regarder comme dangereuse la lecture des *OEuvres spirituelles* de Fénelon? Le clergé de France, qui croyoit servir utilement la religion en favorisant la réimpression de ces *OEuvres*, ne faisoit-il donc que tendre un piége aux fidèles, et les exposer aux illusions d'une fausse mysticité?

4° Toutes les difficultés qu'on pourroit proposer contre les *OEuvres spirituelles* de Fénelon, regardent cet *abandon total*, cet *anéantissement du moi*, ce *parfait oubli de l'intérêt propre*, en un mot, cette *extrême pureté d'amour*, si souvent recommandés dans les écrits dont il s'agit. Si quelqu'un étoit surpris de ce langage, et tenté d'y apercevoir, contre l'intention formelle de l'auteur, *la cessation des actes de crainte et d'espérance*, dans l'état de la plus haute perfection, l'*Analyse de la controverse du Quiétisme*, qu'on trouvera dans la seconde partie de cette *Histoire littéraire* (2), offrira, sur cette matière, tous les correctifs nécessaires, d'après les propres écrits de l'archevêque de Cambrai. Mais, indépendamment de cette longue discussion, il est certain qu'on trouveroit des correctifs suffisants, dans ce passage de sa lettre au duc de Beauvilliers du 3 août 1697, qu'on lit à la tête de l'édition de 1740 : » Je ne veux, dit-il, que « deux choses, qui composent toute ma doc- « trine; la première est que la charité est un « amour de Dieu pour lui-même, indépen- « damment du motif de la béatitude que l'on « trouve en lui : la seconde est que dans la « vie des âmes les plus parfaites, c'est la cha- « rité qui prévient toutes les autres vertus, « qui les anime, et qui en commande les actes, « pour les rapporter à sa fin; en sorte que « le juste de cet état exerce alors d'ordinaire « l'espérance, et toutes les autres vertus, « avec tout le désintéressement de la charité « même, qui en commande l'exercice. Dieu « sait que je n'ai jamais voulu enseigner rien « qui passe ces bornes : c'est pourquoi j'ai « dit, en parlant du pur amour, que c'est la « charité, en tant qu'elle anime et commande « toutes les autres vertus distinctes. »

« Rien de plus précis que ce texte, ajoutent « les rédacteurs de l'*Avis* placé à la tête de « l'édition de 1740. Le motif de la charité est « la bonté de Dieu en lui-même, bonté qu'on « considère et qu'on aime non *par exclusion*, « mais *indépendamment du motif de la béati-* « *tude*, ou, comme parle l'École, *de la bonté*

(1) *Hist. de Bossuet*, tom. II, liv. VII, n. 19.

(2) *Voyez* en particulier l'article 3 de cette *Analyse*. § 1er et

« *relative de Dieu*. Tel est le premier principe « de M. de Fénelon, qui est adopté et soutenu « du commun des théologiens. Le second « principe est aussi orthodoxe en lui-même, « et aussi communément admis par les théo« logiens : il fait consister l'état de la perfec« tion chrétienne dans la pratique et l'exer« cice des actes de l'espérance et des autres « vertus par le commandement de la charité. « Dans cet état, toutes les vertus sont dis« tinctes, et conservent leur motif propre : « elles ne sont point imparfaites, puisque la « perfection même la plus sublime les exerce ; « mais la charité, qui les commande et les « anime, qui, à leur motif propre, joint le « sien, fait, par cette union et cet empire, « que leurs actes sont plus parfaits, plus no« bles et plus saints. Cette doctrine est saine, « et à l'abri de toute illusion ; et c'est, comme « on vient de le voir, la seule doctrine que « M. de Cambrai ait eu dessein de soutenir. »

Faute de s'être pénétré de ces observations, le père de Querbeuf, dans la *Préface* du tome VII de sa collection, paroît être tombé dans un véritable excès de circonspection et de timidité, en représentant les *OEuvres spirituelles* de Fénelon comme *la partie la plus embarrassante de son édition*, comme un « re« cueil digne, à la vérité, de la piété de cet « écrivain célèbre, mais qui n'est cependant « pas exempt de taches, et qui se ressent des « erreurs qu'on a reprochées au livre des « *Maximes* (1). » Nous croyons que les lecteurs éclairés auront de la peine à concilier plusieurs assertions du même éditeur, soit avec l'enseignement commun des théologiens sur la nature de la charité, soit avec les judicieuses observations que nous a fournies l'*Avis* de l'édition de 1740. « L'amour pur, dit « le père de Querbeuf, n'est pas sans intérêt, « parce que ce sentiment est nécessaire et in« hérent à la volonté... (2) L'amour pur n'est « point, et ne peut être en cette vie un état « stable et permanent (3). » Pénétré de ces principes, le père de Querbeuf les a reproduits dans un assez grand nombre de notes, qu'il a jointes au chapitre XIX des *Instructions et avis* (4). Nous n'avons pas balancé à supprimer, dans l'*édition de Versailles*, ces notes et ces corrections du père de Querbeuf, soit parce qu'elles nous semblent contraires à l'enseignement commun des théologiens sur la nature de la charité, soit parce que nous croyons avoir donné, sur cette matière, tous les éclaircissements qu'on peut désirer, dans le troisième article de l'*Analyse raisonnée de la controverse du Quiétisme* (5).

Après ces observations, nous ne craindrons pas de répéter, avec les premiers éditeurs des *OEuvres spirituelles* de Fénelon, « que tous « ceux qui ont un désir sincère de faire des pro« grès dans l'art d'aimer Dieu se serviront avec « fruit des écrits spirituels de l'archevêque de « Cambrai. Ces écrits leur seront d'une grande « utilité, pour les guider dans les voies de « l'amour le plus chaste et le plus pur (6)... « Tout y élève le cœur au-dessus de cette « crainte qui ne feroit regarder Dieu que « comme un maître terrible, comme un lé« gislateur arbitraire, qui nous gêne par des « lois sévères, et dont la justice ne nous oc« cupe que pour en appréhender les châti« ments. C'est le respect d'un être infiniment « aimable qu'on y recommande, d'un législa« teur dont la loi est une loi d'amour, d'une « justice qui n'est rigoureuse que pour corri« ger et purifier son sujet. Cette dévotion, en « réconciliant l'homme avec Dieu, le rend ai« mable dans la société : en lui donnant une « paix solide au dedans, elle le rend pacifique « au dehors ; en l'accoutumant à mépriser le « sentiment aveugle du plaisir, et à marcher « par l'amour du beau, de l'ordre et du parfait, « elle le rend noble, généreux, désintéressé, « et le fortifie, non-seulement contre les ten« tations grossières de la sensualité, mais « contre les passions les plus raffinées de l'a« mour propre (7). »

Cette seconde classe des *OEuvres de Fénelon* se compose des ouvrages suivants :

I. *De l'Éducation des Filles* (8).

Cet ouvrage, le premier qui soit sorti de la plume de Fénelon, n'étoit point d'abord destiné au public : c'étoit un simple hommage

(1) *OEuvres de Fénelon*, édition *in-4°*. *Préface* du tome VII, page 5.

(2) *Ibid.* page 11.

(3) *Ibid.* page 10

(4) Ce XIX° chapitre est le III° de l'édition *in-4°*.

(5) *Voyez* la seconde partie de cette *Hist. littéraire*, art. 3, § 1er.

(6) Préface des *Sentiments de piété*.

(7) Préface des *OEuvres spirituelles*, édition de 1718 page 9.

(8) *Hist. de Fénelon*, liv. I, n. 22 ; liv. III, n. 40.

de l'amitié, qui, depuis plusieurs années, unissoit l'auteur à une famille des plus respectables et des plus distinguées de la Cour. Le duc et la duchesse de Beauvilliers, pleins d'estime et de confiance pour l'abbé de Fénelon, crurent que personne n'étoit plus en état que lui de seconder, par ses avis, la religieuse sollicitude qu'ils désiroient apporter à l'éducation de leurs enfants. Ce fut à leur prière qu'il composa son traité *De l'Education des filles*, un des plus courts qui aient jamais été composés sur une matière si importante, mais qui renferme, dans sa brièveté, « plus « d'idées justes et utiles, plus d'observations « fines et profondes, plus de vérités pratiques « et de saine morale, que tant de volumineux « ouvrages publiés depuis sur le même su- « jet (1). » Quoiqu'il ait principalement pour objet *l'éducation des filles*, les préceptes et les avis généraux qu'il renferme sont souvent applicables aux deux sexes, surtout dans ce premier âge où ils semblent se confondre dans le même nom d'*enfant*, comme ils font remarquer en eux les mêmes foiblesses et les mêmes inclinations.

Après quelques réflexions générales sur l'importance de bien élever les filles, et sur l'influence de cette éducation dans la société, (chap. Ier.) Fénelon signale les principaux inconvénients des éducations ordinaires, savoir : l'ignorance, la mollesse, l'oisiveté, la curiosité qui se porte avec ardeur vers des objets vains et dangereux. (Chap. II.) A l'occasion de ce dernier défaut, l'auteur s'élève avec force contre le goût, si ordinaire aux jeunes personnes, pour la lecture des romans, des comédies, et des aventures chimériques où l'amour profane est mêlé (2). Fénelon examine ensuite les moyens qu'on peut employer, pour éviter les inconvénients qu'il vient de signaler; et il réduit ces moyens à quatre principaux, dont le développement remplit la plus grande partie de son ouvrage.

Le premier moyen est de commencer l'éducation des filles dès leur plus tendre enfance. (Chap. III.) « Ce premier âge, qu'on « abandonne à des femmes indiscrètes et quel- « quefois déréglées, est pourtant, dit Fénelon, « celui où se font les impressions les plus pro- « fondes, et qui, par conséquent, a un plus « grand rapport à tout le reste de la vie. » Dès l'âge le plus tendre, on peut travailler utilement à l'éducation des enfants, les accoutumer doucement à la sobriété, leur inspirer l'amour de la vérité et le mépris de toute dissimulation, les prémunir contre la présomption et la vanité, profiter de leur curiosité naturelle et de leurs questions enfantines, pour les instruire insensiblement et sans effort.

Le second point, que l'auteur regarde avec raison comme capital en cette matière, consiste à n'offrir aux enfants que de bons modèles. (Chap. IV.) L'ignorance des enfants et la flexibilité de leur cerveau, dans lequel rien n'est encore imprimé, les rend naturellement souples, et enclins à imiter tout ce qu'ils voient : ne laissez donc approcher d'eux que des personnes dont les exemples soient utiles à suivre; et « comme il n'est pas possible « qu'ils ne voient, malgré les précautions « qu'on prend, beaucoup de choses irrégu- « lières, il faut leur faire remarquer de bonne « heure l'impertinence de plusieurs personnes « vicieuses et déraisonnables, sur la réputa- « tion desquelles il n'y a rien à ménager; il « faut leur montrer combien on est méprisé, « et digne de l'être, combien on est misérable, « quand on s'abandonne à ses passions, et « qu'on ne cultive point sa raison. »

Le troisième point, sur lequel Fénelon s'étend plus longuement, est l'instruction. (Chap. V et VI.) Rien de plus intéressant que les détails où il entre, dans cette partie de son ouvrage, sur la manière d'instruire les enfants, de leur faire goûter l'instruction, et de leur rendre la vertu aimable; sur les moyens d'émulation et d'encouragement qu'on peut employer; sur le choix et l'application des récompenses et des châtiments; enfin, sur les moyens de faire entrer dans l'esprit des enfants les premiers principes de la religion. (Chap. VII et VIII.) Sur ce dernier point en particulier, on trouve ici des développements qu'on chercheroit vainement ailleurs, et qui ne sauroient être trop médités, non-seule-

(1) *Ibid.* On peut voir, à l'appui de ce jugement, *Le Spectateur françois au 19e siècle*, tome II, page 377, etc.

(2) Le traité *De l'Education des filles*, n'est pas le seul ouvrage où Fénelon s'élève contre ces sortes de lectures, et en signale fortement le danger, surtout par rapport aux jeunes personnes. On retrouve les mêmes principes dans son *Sermon pour la fête de Sainte-Therèse* (1er point), et dans sa *Lettre à l'Académie françoise* (n. 6). Nous verrons ailleurs (article IV, n. 4), comment il a pu concilier avec ces principes la composition du *Télémaque*.

ment par les pères et mères, mais par toutes les personnes appliquées à l'instruction de la jeunesse.

Le quatrième point regarde le soin de préserver les filles de plusieurs défauts ordinaires à leur sexe, comme sont principalement, la mollesse, l'excessive timidité, qui les rend incapables d'une conduite ferme et réglée, la facilité à se répandre en paroles et en discours inutiles, les détours artificieux pour parvenir à leur but, la vanité surtout et le désir de plaire. Pour corriger ce dernier penchant, si naturel aux filles, Fénelon veut qu'on s'applique à leur faire comprendre combien les grâces et les agréments naturels sont inutiles et même dangereux, s'ils ne sont soutenus par le mérite et la vertu; qu'on leur fasse soigneusement éviter la recherche dans les ajustements, l'empressement à suivre les modes, l'affectation du bel-esprit, et tant d'autres petitesses, qui n'aboutissent qu'à rendre une femme méprisable aux yeux de tout homme sage et bien réglé. (Chap. IX et X.)

Les derniers chapitres de l'ouvrage sont consacrés à l'instruction des femmes et des gouvernantes appelées à suppléer ou à seconder les mères dans l'éducation de leurs enfants. (Chap. XI, XII et XIII.) Tout ce qu'on a jamais écrit de plus raisonnable et de plus solide pour l'instruction des mères de famille, sur la manière de conduire leurs enfants, de traiter leurs domestiques, de régler l'intérieur de la maison, de surveiller tous les détails du ménage, se trouve ici réuni en quelques pages, mais avec cet intérêt et ce charme inexprimable dont le secret semble réservé à Fénelon. Chacun de ses avis et de ses préceptes est éclairci par des détails et des exemples, qui en rendent la vérité sensible, qui en mettent, pour ainsi dire, la pratique sous les yeux du lecteur; et qui supposent, dans l'auteur, un esprit d'observation et de sagesse, une profondeur de vues et de réflexions, un sentiment des usages et des convenances, que très-peu d'écrivains ont possédés dans un si haut degré.

Quelque haute idée que le duc de Beauvilliers eût déjà conçue des rares talents de l'abbé de Fénelon, le traité *De l'Éducation des Filles* lui découvrit, dans son vertueux ami, des trésors de sagesse et de lumière qu'il n'avoit pas encore aperçus. Dans un ouvrage destiné à l'instruction d'une seule famille, il ne tarda pas à voir un livre élémentaire, qui convenoit également à toutes les familles; et il crut rendre à la société un service des plus importants, en lui faisant part des sages instructions dont il voyoit chaque jour, dans sa propre famille, les plus précieux résultats. Ses espérances ne furent pas trompées. Le traité *De l'Éducation des Filles*, publié pour la première fois en 1687, (*Paris*, 1 vol. in-12) fut accueilli de tous côtés avec les plus grands applaudissements, et acquit aussitôt à l'auteur cette haute réputation qui l'appela, deux ans après, à l'importante fonction de précepteur des petits-fils de Louis XIV.

Cet ouvrage, si généralement applaudi dans le principe, est du petit nombre de ceux dont la réputation, loin de diminuer, s'accroît avec le temps. Il n'est personne qui ne souscrive encore aujourd'hui au jugement du célèbre Rollin, qui regardoit le traité *De l'Éducation des Filles*, comme un *livre excellent* (1), et qui recommandoit aux parents « de le mettre « entre les mains du maître à qui ils confient « leurs enfants (2). » Aussi en a-t-on fait une multitude d'éditions en France et dans les pays étrangers. Parmi ces nombreuses éditions, on doit distinguer celle de 1696, (*Paris*, 1 vol. in-12) revue et corrigée en plusieurs endroits par l'auteur lui-même, et celle de 1715, dans laquelle on publia, pour la première fois, les *Avis de Fénelon à une dame de qualité sur l'éducation de sa fille*. Nous ignorons à qui et dans quel temps cette lettre a été écrite; mais on peut certainement la regarder comme un excellent abrégé du traité *De l'Éducation des Filles*.

Le texte de cet ouvrage, publié en 1823, dans le tome XVII des *OEuvres de Fénelon*, a été soigneusement collationné avec les éditions de 1687 et de 1696, et avec une copie authentique, corrigée en plusieurs endroits par le duc de Beauvilliers. Cette copie n'est à la vérité qu'une première ébauche, perfectionnée depuis, et considérablement augmentée par Fénelon. Nous y avons cependant remarqué un passage fort abrégé dans les éditions imprimées, et qui nous a paru digne d'être conservé en note. C'est un *portrait de la femme forte*, d'après le XXXIe chapitre du

(1) *Supplément au traité des études*, page 41.

(2) *Traité des Études*, tome IV, liv. VI, 2e partie, chapitre 3.

livre des *Proverbes*. Fénelon, frappé de la beauté de ce portrait, l'avoit d'abord développé assez longuement dans une espèce de paraphrase; mais il se borna depuis à une simple traduction, vraisemblablement parce que sa paraphrase lui parut trop longue, eu égard au plan de son ouvrage. Nous croyons qu'on nous saura gré d'avoir conservé le premier travail de Fénelon (1), qui offre un beau développement d'un passage de l'Ecriture, admiré de tout temps par les plus célèbres écrivains, et dont Bossuet en particulier a si bien montré la beauté, dans son *Commentaire* sur le dernier chapitre des *Proverbes*.

En collationnant le texte des différentes éditions, nous avons remarqué avec surprise que celle de 1763, (*Paris*, chez Hérissant, 1 vol. *in*-12.) copiée dans la plupart des éditions postérieures, et suivie même dans l'édition de Didot, s'écartoit assez souvent des anciennes, et même de celles de 1687 et 1696, imprimées sous les yeux de Fénelon. La plupart des différences sont, à la vérité, peu considérables, et se bornent à quelques omissions ou substitutions de mots, qui ont pour but de rendre le style plus correct ou plus élégant. Nous avons cru cependant devoir rétablir entièrement, dans l'édition de 1823, le texte des premières éditions. Il n'appartient pas à un éditeur obscur, de corriger le style de Fénelon, et de substituer des expressions ou des tournures modernes à celles qui peuvent être justifiées par l'autorité d'un écrivain de si grand poids. Mais parmi les altérations que s'est permises l'éditeur de 1763, il en est quelques-unes que nous devons si gnaler d'une manière plus particulière, parce qu'elles ont été manifestement inspirées par un odieux esprit de parti. Fénelon expliquant, dans le VIIe chapitre de son ouvrage, comment il faut faire entrer dans l'esprit des enfants les premiers principes de la religion, rappelle en peu de mots la doctrine catholique « sur « l'autorité du Pape, qui est le premier d'entre « les pasteurs par l'institution de Jésus-Christ « même, et *duquel on ne peut se séparer sans « quitter l'Église*. » L'éditeur, qui ne goûtoit pas cette doctrine, a substitué au dernier membre de phrase, celui-ci : *et* DU SIÉGE *duquel on ne peut se séparer sans quitter l'Église*; attribuant ainsi à Fénelon l'opinion qui soutient que l'on peut se séparer *du Pape*, sans séparer *du saint siége*. Dans les *Avis à une dame de qualité sur l'éducation de sa fille*, Fénelon veut qu'on s'applique à prémunir la la jeune personne contre tout esprit de parti : « Il faut, dit-il, qu'elle n'écoute que l'Église, « qu'elle ne se prévienne pour aucun prédi- « cateur contredit, ou suspect de nouveauté. « Son directeur doit être un homme ouverte- « ment déclaré contre tout ce qui s'appelle « parti, etc. » L'éditeur de 1763, qui voyoit sans doute avec peine son parti signalé dans ce passage, l'adoucit à sa manière, en faisant dire simplement à Fénelon : « Il faut « qu'elle n'écoute que l'Église, et qu'elle suive « fidèlement ceux qui prêchent sa doctrine. « Son directeur doit être un homme édifiant « par la régularité de ses mœurs, et habile « dans la science de conduire les âmes à « Dieu. » Conséquemment aux principes d'une secte peu scrupuleuse sur l'article de l'obéissance due à l'Église et à son chef, la liberté que se donnent certaines femmes *de raisonner témérairement sur la doctrine*, liberté que Fénelon qualifie de *pernicieuse*, n'est plus, sous la plume de l'éditeur, qu'une liberté *dangereuse* : et, tandis que la jeune personne *doit*, selon Fénelon, *avoir horreur des livres défendus*, grâce à l'éditeur, elle doit seulement *avoir horreur des livres pernicieux* : correction nécessaire dans les principes d'une secte où certains livres *défendus*, loin d'être regardés comme *pernicieux*, sont regardés comme de précieux dépôts de la saine doctrine, injustement proscrite par le corps des pasteurs. Nous laissons au lecteur le soin de qualifier de pareilles altérations. Nous remarquerons seulement que l'édition du traité *De l'Éducation des Filles* que nous venons de signaler parut précisément à la même époque et chez le même libraire que l'édition du *Discours* de Fleury *sur les libertés de l'Église Gallicane*, si étrangement défiguré par Boucher d'Argis, comme l'a montré M. l'abbé Émery dans les *Nouveaux Opuscules de Fleury*, publiés en 1807 d'après les manuscrits originaux. Nous remarquerons aussi, que, malgré les observations que nous avions faites à ce sujet, en 1823, dans l'*Avertissement* du tome XVII des *Œuvres de Fénelon*, la négligence des éditeurs a constamment reproduit, depuis cette époque, les éditions fautives que nous avions signa-

(1) Voyez le dernier chapitre de l'ouvrage, page 115, de *l'édition de Versailles*.

lées (1). La seule édition correcte qui ait été publiée séparément, dans ces derniers temps, est celle que nous donnâmes en 1813, (*Paris*, *in*-18, chez LEBEL,) à l'époque même où parut le tome XVII des *OEuvres de Fénelon*. Il est sans doute à souhaiter que cette édition serve de modèle à toutes celles qu'on pourra désormais publier de cet important ouvrage

II. *Sermons et Entretiens sur divers sujets* (2).

La plupart de ces discours, il faut l'avouer, sont bien éloignés de la perfection qui caractérise les autres productions de Fénelon. Ce sont les premiers essais de son talent pour la chaire, et de son zèle pour le ministère de la prédication. Quelques-uns même ne sont pas de véritables sermons, mais des entretiens familiers, dans lesquels, négligeant absolument les mouvements de l'éloquence, il ne se propose que de donner à ses auditeurs une instruction solide et précise sur quelque point de morale ou de spiritualité.

On se tromperoit cependant si l'on croyoit cette partie des œuvres de l'archevêque de Cambrai peu digne de l'attention d'un homme de goût, et d'un lecteur éclairé. Il n'est pas un seul de ces discours qui ne suppose une grande connoissance de la religion, des livres saints, et des devoirs de la vie chrétienne : il n'en est pas un seul dans lequel on ne remarque au moins quelques traits du génie de Fénelon, et surtout de cette tendre piété qui fut toujours le sentiment dominant de son cœur.

Tout le monde sait d'ailleurs, que, parmi ces discours, auxquels Fénelon lui-même attachoit si peu de prix, il en est quelques-uns qui suffiroient pour lui mériter une place distinguée parmi nos plus grands orateurs. Le *Discours prononcé au sacre de l'Électeur de Cologne*, dans l'église collégiale de Saint-Pierre, à Lille, le 1er mai 1707, est généralement regardé comme « un des morceaux les « plus touchants et les plus parfaits de l'élo- « quence chrétienne (3). » « La première « partie, dit le cardinal Maury, est écrite « avec l'énergie et l'élévation de Bossuet; « la seconde suppose une sensibilité qui « n'appartient qu'à Fénelon (4). » Le judicieux historien de l'archevêque de Cambrai ne craint pas d'ajouter, que ce seul discours autorise à penser « que Fénelon au- « roit pu monter, à la suite de Bossuet et de « Bourdaloue, dans la tribune sacrée, s'il « n'eût préféré à la gloire de l'éloquence le « mérite d'instruire avec simplicité les fi- « dèles confiés à sa charité pastorale (5). » Le discours *sur la vocation des Gentils*, prononcé à Paris le jour de l'Épiphanie de l'année 1685 (6), dans l'église des Missions-Étrangères, n'est pas moins remarquable en son genre. Jamais l'éloquence chrétienne n'a parlé un langage si doux et si touchant, si élégant et si énergique tout ensemble. « On croit y « voir, selon la remarque du célèbre ora- « teur déjà cité, tantôt l'imagination d'Ho- « mère, tantôt la véhémence de Démosthène, « tantôt le génie et le pathétique de saint « Jean Chrysostôme;.... souvent les élans et « l'élévation de Bossuet, mais toujours une « pureté unique de goût, et une perfection « inimitable de style (7). »

L'*Entretien sur la solide piété* fut prononcé

(1) Nous nous sommes convaincu par nous-même de l'inexactitude des éditions suivantes du traité *De l'Education des filles* :

1° *De l'Education et de l'instruction des filles, par Fénelon ; écrit dans le style de ce siècle*, par Baillot de Saint-Martin. *Paris*, 1823, *in*-8°. L'éditeur, comme ce titre l'annonce, a eu la singulière prétention de *transcrire l'ouvrage de Fénelon dans un style plus correct*. On peut consulter, sur cet éditeur, et sur quelques autres de ses ouvrages, *l'Ami de la Religion*, tome XXXV, p. 319, et tome XXXIX, page 353.

2° *De l'Education des filles, par Fénelon et l'abbé Gérard. Paris, Blaise*, 1828, *in*-18. Cette édition, dirigée par M. Henrion, fait partie de la *Bibliothèque des familles chrétiennes*, qui se publioit alors chez le même libraire.

3° La même édition a été réimprimée, en 1835, in-18. *Paris* et *Lyon, chez Perisse frères.*

(2) *Hist. de Fénelon*, liv. IV, n. 12, 14, 15 et 24. — *Le Spectateur françois au 19e siècle*, tome Ier, page 38, etc.

(3) *Biographie univ.* art. *Fénelon*.

(4) *Notice sur Fénelon*, par le cardinal Maury.

(5) *Hist. de Fénelon*, liv. IV, n. 15.

(6) Cette date est clairement établie par un passage de la première partie de ce discours, où Fénelon adresse la parole aux ambassadeurs de Siam, arrivés à Paris vers la fin de l'année 1684, et repartis en 1685. On peut voir l'occasion et le sujet de cette ambassade dans le *Tableau hist. des nations*, par Jondot, tome IV, page 346, et dans le *Dict. hist.* de Feller, article *Constance*, premier ministre du roi de Siam. Voyez aussi le *Journal hist. du règne de Louis XIV*, à la suite de *l'Hist. de France* du P. Daniel ; édition du P. Griffet, tome XVI, année 1684 ; le P. d'Avrigny, *Mém. de l'Europe*, tome III, année 1684. Il faut corriger, d'après ces indications, l'article *Constance*, dans le *Dictionnaire de Moreri*.

(7) *Essai sur l'éloquence de la chaire*, par le cardinal Maury, n. 59.

vers l'an 1690, à la maison royale de Saint-Cyr, dont Fénelon partageoit la direction avec M. Godet Desmarets, évêque de Chartres, avant d'être nommé archevêque de Cambrai. On doit sans doute rapporter à la même époque l'*Entretien sur la prière*, « véritable chef-« d'œuvre pour la simplicité, la raison, la « piété et les grâces du style, » au jugement de l'abbé Gallard, grand vicaire de Senlis, chargé par le clergé de France, en 1782, de diriger l'édition complète des *Œuvres de Fénelon* (1).

Le *Discours prononcé au sacre de l'Électeur de Cologne* parut pour la première fois, à ce que nous croyons, en 1718, dans le *Recueil de quelques Opuscules* de Fénelon, réimprimé en 1722. (1 vol. *in*-8°.) On est étonné de ne pas le retrouver dans les *Sermons choisis* de l'archevêque de Cambrai, publiés en 1718, (1 vol. *in*-12.) par les soins de M. de Ramsay, et plusieurs fois réimprimés depuis. Ce dernier recueil renferme dix *Sermons*, ou *Entretiens*, qui avoient déjà été publiés, du vivant de l'auteur, et à son insu, en deux volumes séparés, sous les titres de *Sermons choisis sur différents sujets*, (1706 *in*-12) et *Entretiens spirituels*. Nous ignorons d'après quelle édition le P. de Querbeuf a reproduit le *Discours prononcé au sacre de l'Électeur de Cologne;* mais il est certain que ce discours est défiguré, dans l'édition de Didot, par une multitude de fautes, qui vont quelquefois jusqu'à des omissions de mots et même de lignes entières. Nous avons rétabli, en 1823, le texte de ce beau discours dans le tome XVII des *Œuvres de Fénelon*, d'après l'édition de 1722.

Depuis la publication de ce volume, nous avons eu la facilité de collationner le texte du même discours, avec le manuscrit original, et avec une copie revue par Fénelon, dans laquelle on remarque plusieurs corrections faites de sa propre main. Le manuscrit original nous a été communiqué par M. Maury, neveu et héritier du cardinal de ce nom, à qui il fut donné par la famille de Fénelon, après qu'il eut composé l'*Éloge* de l'archevêque de Cambrai. Les corrections que nous ont fournies les deux manuscrits dont nous venons de parler, ont été publiées en 1830, dans le tome XXIII des *Œuvres de Fénelon*, et insérées dans le texte de l'édition de 1840.

Le neuvième discours de l'édition de 1718, *sur les principaux devoirs et les avantages de la vie religieuse*, est attribué à Bossuet, dans le recueil de ses Sermons publié en 1778, par D. Deforis; mais il est certain que c'est une erreur. En effet, ce dernier éditeur avoue qu'il n'a eu sous les yeux que des copies, dans lesquelles ce sermon est attribué à l'évêque de Meaux; tandis que l'éditeur de 1718 dit expressément qu'il publie ce discours d'après le manuscrit original de l'archevêque de Cambrai. « Les dix sermons suivants, dit « M. de Ramsay dans l'*Avertissement* de l'é-« dition de 1718, ont déjà paru en différents « recueils; mais il leur manquoit le nom de « leur illustre auteur. Il n'y a que le neu-« vième (*sur les avantages et les devoirs de la « vie religieuse*) dont on ait retrouvé le ma-« nuscrit original. Les autres ont été réim-« primés ici, ou sur les recueils qui en avoient « déjà été publiés, ou sur des copies, qui, « ayant passé par d'autres mains, ne peuvent « donner une entière confiance en leur exac-« titude. Il y a même un ou deux de ces dis-« cours dont le style feroit un peu douter « qu'ils fussent de l'auteur. On ne les met ici « que parce qu'ils ont semblé utiles en eux-« mêmes, et qu'ils sont venus des mêmes « personnes qui avoient recueilli les autres, « qui sont sûrement de M. l'archevêque de « Cambrai. »

Ces dernières paroles peuvent faire concevoir des doutes sur l'authenticité de quelques-uns des discours insérés dans l'édition de 1718. Nous pensons en effet que le sermon *sur l'humilité*, qui est le second du recueil, ne peut raisonnablement être attribué à Fénelon, dont on ne trouve dans ce discours ni le style ni les pensées. Nous avons d'autant moins balancé à l'exclure de notre collection, que le P. de Querbeuf l'avoit déjà exclu, pour la même raison, de l'édition *in*-4°.

Nous n'avons pas cru devoir admettre non plus le discours publié à Paris, en 1818, sous ce titre : *Discours prononcé par Fénelon, archevêque de Cambrai, le jour de la bénédiction de M. Dambrines, abbé du Saint-Sépulcre, à Cambrai.* (18 pages *in*-8°.) La rédaction de ce *Discours* n'est point de Fénelon. C'est une simple analyse, faite avec assez peu de goût, par un auteur inconnu. L'Écriture sainte y est mal citée; les règles du langage y sont

(1) *Notes manuscrites* de l'abbé Gallard, *pour servir à l'édition des Œuvres* de Fénelon.

souvent oubliées; en un mot, rien, dans cette pièce, ne rappelle le style de Fénelon.

Au reste, on ne doit pas juger de l'assiduité de l'archevêque de Cambrai à remplir le ministère de la prédication, par le petit nombre de sermons qui nous restent de lui. Le témoignage de ses historiens, confirmé par un grand nombre de ses lettres, nous apprend que jamais prélat ne s'acquitta plus assidûment que lui de cette importante fonction de la charge pastorale. Pendant les dix-huit dernières années de sa vie, on le vit prêcher régulièrement tous les carêmes dans quelque église de sa métropole, et, à certains jours plus solennels, dans son église cathédrale, sans répéter jamais deux fois un même discours. Dans les visites pastorales de son diocèse, auxquelles il consacroit tous les ans une partie de la belle saison, et que les troubles même de la guerre ne lui faisoient pas interrompre, il se faisoit un devoir d'instruire et d'exhorter par lui-même les peuples qu'il visitoit. L'étonnante fécondité de son génie lui fournissoit, sans peine et sans effort, des instructions proportionnées à l'état et aux dispositions présentes de ses auditeurs. Il lui suffisoit de déterminer en lui-même le plan de son discours, et l'ordre qu'il y vouloit suivre; après quoi il se laissoit aller à cette abondance d'idées et de sentiments dont il étoit rempli. Quelquefois il jetoit sur le papier le canevas et les traits principaux de son discours, mais avec une telle rapidité, qu'une foule de mots n'étoient écrits qu'en abrégé, et qu'une phrase très-courte indiquoit souvent une partie considérable du discours. Nous avons sous les yeux un grand nombre de ces canevas, qui ont été publiés pour la première fois, en 1823, dans le tome XVII *des OEuvres de Fénelon*, et qu'on ne lira certainement pas sans un vif intérêt. On aura une juste idée de la disposition de ces plans, dans les manuscrits originaux, en examinant la copie exacte d'une pièce du même genre, que nous avons placée dans le troisième tome de l'*édition de Versailles* (1).

La lecture attentive de ces plans confirme parfaitement, à ce qu'il nous semble, l'idée que nous donne des prédications de Fénelon un de ses historiens, qui l'avoit plusieurs fois entendu avec la plus grande satisfaction: « Rien « ne montre mieux, dit M. de Ramsay, le ca« ractère de l'esprit et de la piété de M. de « Cambrai, que les différentes formes qu'il « prenoit dans ses instructions publiques, « pour s'accommoder à la portée de tous. Il « parloit en même temps pour les simples et « pour les génies les plus sublimes. Tous ses « sermons étoient faits de l'abondance de son « cœur. Il ne les écrivoit point; il ne les pré« méditoit presque pas. Il se contentoit de se « renfermer dans son cabinet pour puiser « dans l'oraison toutes ses lumières. Comme « Moïse, l'ami de Dieu, il alloit sur la mon« tagne sainte, et revenoit ensuite vers le « peuple, lui communiquer ce qu'il avoit ap« pris dans cet entretien ineffable. Dans ces « discours publics, il ramenoit tout à l'amour, « mais à cet amour qui produit et qui per« fectionne toutes les vertus. Il bannissoit « toutes les idées subtiles, les raisonnements « abstraits, les ornements superflus, qui bles« sent la simplicité évangélique. Ce génie si « étendu et si délicat ne songeoit qu'à parler « en bon père, pour consoler, pour soulager, « pour éclairer son troupeau (2). »

III. *Lettres sur divers points de spiritualité.*

Nous avons réuni sous ce titre, dans le tome XVII de l'édition de Versailles, les trois lettres suivantes, que nous aurions pu renvoyer à la *Correspondance*, mais qui nous ont paru plus convenablement placées parmi les *Œuvres spirituelles*, parce qu'elles offrent un corps de doctrine sur plusieurs points importants de spiritualité.

1° *Lettre sur la fréquente Communion;*

2° *Lettre sur le fréquent usage des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie;*

3° *Lettre sur la Direction.*

La première de ces lettres est adressée à un homme du monde qui faisoit profession de piété, et qui étoit même dans l'usage de la communion presque journalière. Quelques personnes, recommandables d'ailleurs par leur assiduité aux pratiques essentielles de la religion, s'étant montrées mal édifiées de voir communier si souvent un homme encore sujet à bien des imperfections, celui-ci

(1) On trouve aussi le tableau d'un canevas de sermon, dans les *Sermons choisis de Fénelon* imprimés à Paris en 1803, et réimprimés en 1829 (*in*-12).

(2) *Hist. de la vie et des ouvrages de Fénelon*, Amsterdam, 1727, page 87. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, édition *in*-4°, page 262.

écrivit à Fénelon, pour lui rendre compte de l'impression que faisoit sa conduite sur l'esprit de plusieurs personnes, dont la piété et la religion n'étoient pas suspectes. Fénelon lui répondit par une lettre, ou plutôt par une dissertation, dans laquelle il montre que la tradition constante de l'Église, depuis le temps des apôtres jusqu'à nos jours, autorise clairement l'usage de la fréquente communion pour « les âmes pures, humbles, do« ciles et recueillies, qui sentent leurs imper« fections, et qui veulent s'en corriger par la « nourriture céleste (1). »

Cette lettre, publiée pour la première fois en 1718, dans le *Recueil de quelques Opuscules* de Fénelon, a été depuis insérée dans presque toutes les éditions de ses *OEuvres spirituelles*, et en particulier dans les belles éditions données, en 1738 et 1740, par le marquis de Fénelon. On est surpris, après cela, de voir l'authenticité de cette pièce révoquée en doute par M. de Rochechouart, évêque d'Évreux, dans son *Instruction pastorale* du 23 mai 1748, contre le livre du P. Pichon, intitulé : *L'Esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente Communion* (2). Mais, outre que le témoignage du marquis de Fénelon est bien suffisant pour dissiper à cet égard tous les soupçons, nous avons entre les mains le manuscrit original de la lettre de Fénelon, entièrement conforme à toutes les éditions qui en ont été publiées.

L'évêque d'Évreux, en élevant des doutes sur l'authenticité de cette pièce, étoit bien éloigné de la croire favorable aux opinions justement condamnées du P. Pichon : il vouloit uniquement affoiblir l'autorité d'un écrit que ce Jésuite avoit très-mal à propos invoqué en sa faveur. Le rédacteur des *Nouvelles ecclésiastiques* alla plus loin (3) : fidèle à sa pratique constante, de rabaisser autant qu'il pouvoit la doctrine et l'autorité de l'archevêque de Cambrai, il prétendit que sa *Lettre sur la fréquente Communion*, comme presque toutes ses *œuvres spirituelles, se sentoit de son quiétisme, et qu'elle sembloit faite, d'un bout à l'autre, pour prouver cette thèse du P. Pichon* et de Molinos, que « celui qui n'est « pas coupable de péché mortel peut com« munier tous les jours. » Mais cette calomnie du gazetier ne fit illusion à personne. Il ne falloit en effet qu'un peu d'attention, pour voir que Fénelon, bien loin d'admettre une doctrine si pernicieuse, la rejette formellement, en observant, dès le commencement et dans le cours de sa lettre, qu'il ne prétend autoriser la fréquente communion, que pour « un fidèle dont la conscience est pure, qui « vit régulièrement, qui est sincère et docile « à un directeur éclairé et ennemi du relâ« chement.... Il y a beaucoup de personnes, « ajoute-t-il, qui, observant une certaine ré« gularité de vie, n'ont point les véritables « sentiments de la vie chrétienne ; quand on « approfondit leur état, on ne voit point « qu'on puisse les mettre au rang des justes qui « doivent communier (souvent); mais nous « ne parlons nullement de ceux-là (4). »

La *Lettre* suivante, *sur la Confession et la Communion*, publiée pour la première fois dans l'édition des *OEuvres spirituelles*, donnée en 1738 par le marquis de Fénelon, achèveroit, s'il étoit nécessaire, de justifier la doctrine de l'archevêque de Cambrai. Il y enseigne expressément « que les gens qui « aiment leurs imperfections, et qui sont vo« lontairement dans des péchés véniels, sont « indignes de la communion quotidienne... « Pour les âmes simples, ajoute-t-il, droites, « prêtes à tout pour se corriger, dociles et « humbles, c'est à elles qu'appartient le pain « quotidien; leurs infirmités involontaires, « loin de les exclure, augmentent leur besoin « de se nourrir du pain des forts. » Le nouvelliste déjà cité, sans approuver entièrement cette seconde lettre, la jugea cependant moins sévèrement que la première. Il s'en servit, dans sa feuille du 24 septembre 1748, pour prouver « qu'il ne se trouve, ni parmi les vi« vants, ni parmi les morts, personne qui « porte ou qui ait porté le relâchement aussi « loin que le P. Pichon, à moins que ce ne « soit parmi ses confrères (les Jésuites). »

La *Lettre sur la Direction* parut pour la

(1) Voyez le n. 15 de la Lettre.

(2) On sait que plusieurs évêques de France donnèrent, dans le cours de l'année 1748, des *Mandements* contre cet ouvrage. Le recueil de ces mandements, que nous avons entre les mains, est un précieux monument de la tradition et de la pratique de l'Église de France par rapport à la fréquente communion. Le mandement du cardinal de Rohan, alors évêque de Strasbourg, est remarquable entre les autres, pour l'exactitude et la netteté des principes : il est daté du 10 juin 1748.

(3) *Nouvelles ecclés.* du 20 août 1748. Voyez aussi la feuille du 24 sept. suiv.

(4) Préambule et n. 13 de la Lettre.

première fois en 1738, dans l'édition déjà citée des *Œuvres spirituelles*. On peut la regarder comme un excellent abrégé de la doctrine des auteurs spirituels, sur l'importance de l'exercice de la direction, sur le choix d'un bon directeur, et sur la manière de communiquer avec lui.

IV. *Manuel de Piété.*

L'application continuelle de l'archevêque de Cambrai à entretenir les sentiments et la pratique de la piété parmi les fidèles confiés à ses soins, lui inspira, vers la fin de sa vie, l'idée de réunir, en un corps d'ouvrages, divers opuscules déjà publiés sans sa participation, mais dont il s'avouoit l'auteur, et qu'il croyoit propres à exciter et à nourrir la dévotion des fidèles. Ce recueil, dont il fit commencer l'impression avant sa mort, parut peu de temps après, sous ce titre : *Prières du matin et du soir, avec des Réflexions saintes pour tous les jours du mois.* (1715, 1 vol. *in*-18.)

La mort n'ayant pas permis au prélat d'insérer dans ce recueil tous les opuscules qui devoient naturellement y entrer, on en publia, trois ans après, une édition plus complète, d'après les manuscrits et les ouvrages imprimés de l'illustre auteur. (1718, 1 vol. *in*-12.) Ces deux éditions étant devenues extrêmement rares, nous les cherchâmes longtemps inutilement, pour les insérer dans l'édition complète des *Œuvres de Fénelon*. Lorsque nous publiâmes, en 1823, les tomes XVII et XVIII de cette collection, renfermant les *Œuvres spirituelles*, nous étions parvenus, avec beaucoup de peine, à nous procurer l'édition de 1715 ; mais toutes les recherches que nous avions pu faire, soit à Paris, soit dans les provinces, et en particulier dans le diocèse de Cambrai, n'avoient pu nous procurer aucun exemplaire de l'édition de 1718. Nous ne la connoissions que par le *Catalogue des ouvrages imprimés de Fénelon*, joint en 1722 à la nouvelle édition du *Recueil de ses Opuscules*. Nous nous contentâmes donc alors de publier, sous le titre de *Manuel de piété*, divers opuscules tirés de l'édition de 1715, et quelques autres écrits spirituels de Fénelon.

Quelque temps après la publication des tomes XVII et XVIII, dont nous venons de parler, nous découvrîmes à Cambrai un exemplaire de l'édition de 1718. Nous eûmes la liberté d'examiner à loisir cet exemplaire, appartenant à M. Faille, président de la chambre des avoués de la ville de Cambrai. M. Faille lui-même a pris la peine de collationner son exemplaire avec le texte du *Manuel* imprimé dans le tome XVIII des *Œuvres de Fénelon*, et nous a envoyé de Cambrai le résultat de son travail.

C'est d'après les notes manuscrites qu'il a bien voulu nous faire passer, que nous publiâmes séparément, en 1827, une nouvelle édition du *Manuel de piété*. (Paris, *in*-18, chez Le Clere.) Cette dernière édition a été fidèlement reproduite dans le recueil des *Œuvres de Fénelon*, publié en 1840. Outre les opuscules contenus dans l'édition de 1718, on trouve, dans cette édition du *Manuel*, quelques autres pièces qui tendent au même but, et que l'auteur lui-même y eût vraisemblablement ajoutées, si la mort ne l'eût surpris au milieu de son travail.

Voici la liste de ces pièces :

1° *Méditations sur différents sujets, tirées de l'Ecriture sainte.*

2° *Méditations pour un malade.*

3° *Entretiens affectifs pour les principales fêtes de l'année.*

4° *Exhortation adressée au Duc de Bourgogne, au moment de sa première communion.*

Les trois premières pièces parurent du vivant de Fénelon, quoique sans sa participation, dans le recueil intitulé : *Sentiments de piété*, (Paris, 1713, 1 vol. *in*-12.) et se trouvent dans toutes les éditions de ses *Œuvres spirituelles*. La quatrième, a paru pour la première fois, dans l'*Histoire de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, (liv. 1, n. 40.)

Parmi les pièces tirées de l'édition de 1718, il en est une dont l'authenticité nous paroît fort douteuse, tant on y retrouve peu le style de Fénelon : c'est l'*Explication des prières et cérémonies de la Messe*. Nous sommes très-portés à croire que c'est une simple analyse de quelque instruction de Fénelon, rédigée par une personne qui l'avoit entendue. Toutefois l'insertion de cette pièce dans l'édition de 1718, nous a engagés à lui donner place dans notre *Manuel*.

C'est ici le lieu de remarquer que le *Livre de Prières de Fénelon*, publié à Liége en 1807, et réimprimé à Paris en 1820, (1 vol. *in*-18, chez Villet) renferme plusieurs pièces qui ne sont pas de l'archevêque de Cambrai. L'éditeur lui-même avertit, dans la préface de ce recueil, qu'il le publie d'après l'édition

de 1715, à laquelle il a joint quelques opuscules de divers auteurs, pour former un livre plus complet.

V. *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne.*

Ces instructions ne sont point un ouvrage composé par Fénelon sur un plan régulier: c'est un recueil d'entretiens et d'avis détachés, sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne. Quelques-unes de ces instructions sont de simples extraits des entretiens ou des lettres spirituelles de l'archevêque de Cambrai, publiés, à son insu, par quelques-uns de ses amis (1). D'autres, plus étendues et plus complètes, paroissent avoir été la matière de conférences ou d'entretiens spirituels, soit dans quelques communautés religieuses, soit dans ces édifiantes réunions qu'il avoit formées au milieu même de la Cour, et dans lesquelles un petit nombre de vertueux amis, sous la conduite de leur pieux directeur, s'animoient constamment à la pratique des plus pures vertus, dans le séjour de la dissipation et des plaisirs.

La plupart des pièces qui composent ce recueil, parurent du vivant même de Fénelon, mais sans sa participation, dans les ouvrages intitulés : *Sentiments de piété, Sentiments de pénitence*, etc. On les trouve aussi dans toutes les éditions des *Œuvres spirituelles*, sous le titre de *Divers sentiments et avis chrétiens* (2). Mais soit que ceux qui procurèrent l'impression de ces recueils manquassent de copies exactes, soit qu'ils y eussent fait à dessein des changements considérables, les premières éditions étoient extrêmement défectueuses, chargées de pièces apocryphes, que Fénelon lui-même désavoua expressément. L'édition la plus correcte est, sans contredit, celle qui fut donnée en 1738 par le marquis de Fénelon, et dans laquelle on a retranché plusieurs pièces douteuses ou apocryphes. Le Père de Querbeuf, dans sa collection, a suivi avec raison cette dernière édition préférablement à toutes les autres. Il faut avouer cependant qu'elle est encore bien éloignée d'avoir toute la perfection qu'on eût pu lui donner en la comparant avec les manuscrits originaux. On y trouve encore des chapitres entiers qui ne sont que des lambeaux mal cousus de quelques lettres spirituelles (3). D'autres chapitres, épars et divisés dans le recueil, sont réunis en un corps d'instructions dans le manuscrit original (4).

Le grand nombre des manuscrits originaux et des copies authentiques perdus ou égarés depuis la mort du marquis de Fénelon, et surtout depuis la révolution, nous met aujourd'hui dans l'impossibilité de faire entièrement disparoître ces défauts. Mais nous n'avons rien négligé pour les diminuer autant qu'il étoit en notre pouvoir. Nous avons entièrement supprimé tous les chapitres composés d'extraits des *Lettres spirituelles*, qu'on trouve entières dans la *Correspondance*. Nous avons réuni sous un même titre, d'après les manuscrits originaux ou les copies authentiques, les chapitres divisés mal à propos dans les éditions précédentes. Nous en avons ajouté quelques autres entièrement inédits, et que nous avons eu soin de désigner en note. Enfin, nous les avons tous rangés dans un ordre nouveau, rapprochant ceux qui traitent des mêmes sujets, plaçant à la tête des autres ceux qui sont d'une utilité plus générale, et réservant pour la fin ceux qui traitent des pratiques et des sentiments d'une plus haute perfection. Pour donner une idée plus exacte de notre travail, et pour faciliter la comparaison de notre édition avec les précédentes, nous avons placé, à la suite des *Instructions et avis*, dans l'édition de 1823, une *table* qui indique l'ordre et les titres des chapitres contenus dans les anciennes éditions, avec les parties correspondantes de la nouvelle.

ARTICLE III.

MANDEMENTS (5).

Tous les *Mandements* de Fénelon, que nous

(1) Voyez en particulier les chapitres 8 et 11 de ces *Instructions*.

(2) Nous avons cru devoir changer ce titre, qui n'est pas de Fénelon, et qui nous a paru trop vague.

(3) Voyez en particulier, dans ces dernières éditions, le chapitre 9, qui se compose de quelques extraits des *Lettres spirituelles* de Fénelon à un militaire. Les chap. 6, 21, 29 et 40, sont tirés des *Lettres à la comtesse de Gramont*.

(4) Les premières pages du 22ᵉ chapitre, avec les chapitres 18 et 19, sont joints en une seule instruction dans le manuscrit original. Il en est de même des chapitres 20 et 22, 11 et 34, etc.

(5) Ces *Mandements* se trouvent dans le tome XVIII de *l'édition de Versailles*, et dans le tome II de l'édition de 1842.

avons réunis dans cette troisième classe de ses *Œuvres*, sont, à la vérité, des écrits de circonstances, qui ne peuvent avoir aujourd'hui le même intérêt qu'à l'époque de leur première publication. On peut dire cependant qu'ils offrent de précieux monuments du zèle de l'illustre prélat, pour le bien de son diocèse et pour le maintien de la discipline de l'Église, principalement sur l'abstinence et le jeûne du Carême. Les sages tempéraments dont il savoit user, sur ce dernier point, pour concilier le respect dû aux règles de l'Église avec les adoucissements passagers que nécessite quelquefois le malheur des temps, peuvent être considérés comme le modèle d'une bonne administration, et lui méritèrent souvent les éloges du souverain Pontife lui-même, comme on le voit par plusieurs pièces de la *Correspondance* (1).

Les Mandements publiés depuis 1701 jusqu'en 1713, à l'occasion de la guerre de la succession, renferment les plus vives exhortations à profiter du fléau de la guerre, pour s'humilier sous la main de Dieu, se détacher de plus en plus d'un monde sujet à de si tristes révolutions, et aspirer au bienheureux repos de la patrie céleste. A ces exhortations si touchantes, et si convenables dans la bouche d'un ministre de la religion, Fénelon joint toujours les vœux les plus ardents pour le bonheur de la France, et pour la prospérité des armes du Roi. Aussi voit-on avec étonnement et avec peine, dans une lettre du prélat au père Lami, du 30 novembre 1708, les malignes interprétations que ses ennemis se permirent quelquefois de donner aux expressions les plus indifférentes de ses Mandements. Les mêmes hommes qui avoient prétendu trouver, dans le *Télémaque*, une critique amère du gouvernement de Louis XIV, représentoient les Mandements de l'archevêque de Cambrai comme une censure, au moins indirecte, de la guerre que le Roi avoit alors à soutenir contre l'Europe presque entière. Ces bruits calomnieux se répandirent en particulier à l'occasion du Mandement du 12 mai 1708, dans lequel Fénelon, déplorant les malheurs que la guerre entraîne toujours après elle, gémissoit de voir « les hommes, accablés de leurs misères et « de leur mortalité, augmenter encore avec « industrie les plaies de la nature, et inventer « de nouvelles morts. Ils n'ont que quelques « moments à vivre, ajoutoit-il, et ils ne « peuvent se résoudre à laisser couler en paix « ces tristes moments; ils ont devant eux des « régions immenses, qui n'ont point encore « trouvé de possesseur, et ils s'entre-déchi-« rent pour un coin de terre : ravager, ré-« pandre le sang, détruire l'humanité, c'est « ce qu'on appelle l'art des grands hommes. » Il falloit assurément des yeux bien perçants pour trouver dans un langage si raisonnable, et dans des expressions aussi générales, une censure de la conduite de Louis XIV, surtout dans un Mandement dont la conclusion attribuoit expressément au monarque les plus sages et les plus religieux desseins. « Prions, « disoit le prélat, pour la prospérité des armes « du Roi, afin qu'elles nous procurent *selon « ses desseins*, un repos qui console l'Église « aussi bien que les peuples, et qui soit sur « la terre une image du repos céleste. » Il ne paroît pas, au reste, que les calomnies répandues, à cette occasion, contre l'archevêque de Cambrai aient fait aucune impression sur l'esprit de Louis XIV. Elles ne servirent qu'à mettre dans un nouveau jour les nobles sentiments de Fénelon. « Il faut, disoit-il au père « Lami, dans sa lettre déjà citée du 30 no-« vembre 1708, prier de bon cœur pour ceux « qui agissent ainsi, et leur vouloir autant de « bien qu'ils me veulent de mal. »

La même lettre nous apprend qu'il parut, pendant le cours de cette année 1708, un *Recueil des Mandements* de Fénelon. Ce recueil fut augmenté dans une nouvelle édition, donnée en 1713 par ses ordres, ou du moins avec son agrément, et composée de vingt-deux Mandements. Cette nouvelle édition avoit pour titre : *Recueil des Mandements de messire François de Salignac de La Mothe Fénelon, archevêque de Cambrai, prince du saint Empire, comte du Cambresis, etc. à l'occasion du Jubilé, du Carême, des prières publiques, depuis le* 15 *novembre* 1701, *jusqu'au* 23 *février* 1713. (*Paris, in*-12.) Quoique cette édition soit plus complète que la précédente, elle ne contient cependant pas tous les Mandements donnés par Fénelon pendant le cours de son épiscopat. Le catalogue publié en 1722, à la suite du *Recueil de ses Opuscules*, nous apprend qu'outre les vingt-deux Mandements publiés

(1) Voyez, dans la cinquième section de la *Correspondance*, la lettre de l'abbé Bussi, internonce de Bruxelles, à Fénelon, du 13 avril 1702; et celle de Fénelon au confesseur de l'Électeur de Cologne, du 26 novembre 1706.

en 1713, il en existe encore un pour le Carême de 1714, en date du 4 février de cette année, et un autre du 15 juin 1701, pour le premier Jubilé de cette même année, accordé par Clément XI au commencement de son pontificat. Nos recherches pour nous procurer ces deux derniers Mandements ayant été inutiles, nous avons été obligés de suivre exactement l'édition de 1713. Nous y avons cependant ajouté le *dispositif* de quelques Mandements, supprimé dans cette édition, et dont M. l'abbé Godefroy, autrefois secrétaire de l'archevêché de Cambrai, nous a procuré des *copies authentiques* (1). Nous avons aussi ajouté à l'édition de 1713 un *Mandement* du 1[er] novembre de cette même année, qui se conserve aujourd'hui à l'évêché de Cambrai, et *qui autorise l'institut des ermites de ce diocèse;* et un autre du 20 août 1707, qui sert de préface à la nouvelle édition du *Rituel de Cambrai*, publié, à cette époque, par Fénelon (2). Il avertit lui-même, dans ce *Mandement* (3), qu'à l'exception de quelques légers changements nécessités par les circonstances, il se borne à reproduire le *Rituel* publié par ses prédécesseurs; il profite seulement de cette occasion pour rappeler aux pasteurs les règles de prudence qu'ils doivent observer dans le gouvernement de leurs paroisses, relativement surtout aux pratiques superstitieuses introduites en quelques endroits par l'ignorance ou la grossièreté des peuples. Rien de plus sage que les avis donnés par le prélat, soit pour prévenir ces sortes d'abus, soit pour les réformer après qu'ils se sont introduits.

Outre le Mandement placé à la tête du *Rituel de Cambrai*, Fénelon y inséra des *Exhortations et Avis pour l'administration des Sacrements*, que nous avons joints au *Manuel de piété* (4). Le reste du *Rituel* n'étant point proprement son ouvrage, nous n'avons pas balancé à l'exclure de la collection de ses *Œuvres*.

Nous aurions pu faire entrer dans la troisième classe de cette collection quelques *Mémoires* concernant la juridiction épiscopale et métropolitaine de l'archevêque de Cambrai; mais ces *Mémoires* étant fort courts et en assez petit nombre, nous avons cru qu'ils seroient mieux placés parmi les lettres qu'on trouve, sur le même sujet, dans la cinquième section de la *Correspondance*.

ARTICLE IV.

OUVRAGES DE LITTÉRATURE (5).

Jamais homme peut-être n'aspira moins que Fénelon à la gloire littéraire, et ne s'empressa moins de publier ses productions en ce genre : jamais cependant aucun écrivain n'obtint, sous ce rapport, une estime plus générale. La partie littéraire de ses *Œuvres* est celle dont le mérite a été plus universellement reconnu ; on peut même dire que l'archevêque de Cambrai doit à la perfection de ses écrits littéraires, la plus grande partie de sa réputation, comme écrivain. Ses amis et ses ennemis, la postérité comme le siècle qui l'a vu naître, n'ont eu qu'une voix pour le mettre au nombre des auteurs qui feront à jamais la gloire du plus beau siècle de notre littérature ; et quoique l'immortel *Télémaque* soit justement regardé comme le principal objet de ces éloges, il n'est pas un homme de goût, qui n'admire dans les autres écrits de l'illustre prélat, cette facilité, cette élégance, ces grâces vives et légères, en un mot, ce charme indéfinissable dont il semble s'être réservé le secret, et dont on ne connoît aucun modèle avant lui, comme on n'en trouve après lui aucun imitateur. Dans les productions de sa première jeunesse, comme dans celles d'un âge plus avancé ; dans les plus indifférentes et les plus négligées, comme dans les plus longues et les plus soignées, on retrouve toujours l'empreinte de cette imagination également sage et brillante, nourrie des fleurs les plus exquises de la littérature, familiarisée avec tous les chefs-d'œuvre de l'antiquité tant sacrée que profane, et répandant sur tous les objets les couleurs vives et animées dont elle a reçu l'impression. « Tous « les trésors de notre langue lui étoient ou- « verts, disoit, à l'époque de sa mort, un de « ses panégyristes ; et il avoit un art merveil-

(1) L'abbé Godefroy, d'abord secrétaire de l'archevêché de Cambrai, étoit, à l'époque de la révolution, chanoine de la collégiale de Saint-Géry de la même ville. Ayant alors quitté la France, il s'attacha depuis à M. Hirn, évêque de Tournai, qui le fit son grand-vicaire. L'abbé Godefroy conserva ce titre jusqu'à sa mort, arrivée le 3 avril 1837. Voyez *l'Ami de la Religion*, tome XCIV, page 248.

(2) *Hist. de Fénelon*, liv. IV, n. 18.

(3) Première page du *Mandement*.

(4) Voyez le n. 4 de l'article précédent.

(5) Ces ouvrages se trouvent dans les tomes XIX–XXII de *l'Edition de Versailles*, et dans le tome III de l'édition de 1842

« leux de les employer avec force et délicatesse.... Il avoit pris l'esprit des plus grands « poëtes et des plus excellents orateurs : il « s'étoit rendu propres toutes leurs beautés « et toutes leurs grâces. Il s'étoit surtout attaché à Platon, pour lequel il avoit une admiration particulière. Me pardonnera-t-on « cette expression ? Il avoit mis son esprit à « la teinture de la plus saine antiquité. De là « cette force, cette grâce, cette légèreté, cette « âme qui éclate dans ses écrits. Tout vit dans « sa prose ; et s'il y a quelque défaut, c'est « peut-être un brillant trop continu, et une « prodigalité de richesses (1). »

Ce témoignage, rendu à Fénelon par le beau siècle qui l'a produit, a été ratifié par la postérité. De nos jours encore les écrits de l'archevêque de Cambrai sont généralement regardés comme la règle du goût, comme un précieux recueil d'excellents principes et d'admirables exemples, dans tous les genres de composition ; et nous ne doutons pas qu'au jugement des hommes instruits, la lecture de ces écrits ne soit une des plus fortes barrières qu'on puisse opposer aux innovations dangereuses, qui tendent, depuis quelques années, à corrompre notre littérature (2).

La plupart de ces écrits furent composés pour l'éducation du Duc de Bourgogne ; et rien peut-être n'est plus propre que leur lecture à faire connoître le plan et les détails de cette admirable éducation, ouvrage du génie et de la vertu, et dont le résultat fut une espèce de miracle. On y voit le rare talent de Fénelon, et les moyens ingénieux qu'il ne cessoit de mettre en œuvre, pour intéresser son auguste élève, lui former en même temps le cœur et l'esprit, lui insinuer, pour ainsi dire en se jouant, les vérités les plus relevées et les leçons même les plus sévères ; enfin pour graver chaque jour plus profondément dans son cœur les principes de vertu et de religion, qui triomphèrent du caractère le plus opiniâtre, et firent, en quelques années, d'un enfant orgueilleux et intraitable, un prince accompli, l'amour et l'espoir de la France.

I. Recueil de Fables *composées pour l'éducation de monseigneur le Duc de Bourgogne* (3).

Nous mettons ce Recueil à la tête des ouvrages relatifs à l'éducation du Duc de Bourgogne, parce qu'il renferme les premières leçons de Fénelon à ce jeune prince. On les a imprimées, ainsi que les *Dialogues des morts*, sans observer l'ordre des temps où elles ont été composées ; mais il seroit facile, comme l'a observé le cardinal de Bausset, de rétablir cet ordre, en comparant les différents morceaux entre eux, et avec le progrès que l'âge et l'instruction devoient amener dans l'éducation du Duc de Bourgogne.

Ces productions si agréables et si attachantes sembloient ne rien coûter à Fénelon, et couler naturellement de sa plume. Il les donnoit au jeune prince pour sujets de thèmes, ou pour objets de ses lectures, mais toujours selon les besoins du moment, tantôt pour lui faire sentir une faute qu'il venoit de commettre, tantôt pour lui insinuer une vertu opposée à quelqu'un de ses défauts, d'autres fois pour lui inculquer les éléments et les maximes fondamentales de la morale et de la politique. Ces instructions importantes, cachées sous d'ingénieux apologues et sous les riantes fictions de la mythologie, formoient tout à la fois le cœur et l'esprit de l'auguste élève, et lui faisoient goûter des leçons qu'on n'auroit pu, en certains moments, lui adresser directement, sans pousser à bout son caractère hautain et inflexible.

Parmi ces différentes pièces, on doit surtout remarquer les *Aventures d'Aristonoüs*, qui renferment un éloge de la reconnoissance, plein de poésie et de sentiment.

Quelques-unes de ces fables furent imprimées, du vivant de Fénelon, mais sans sa participation, d'après des copies informes et

(1) *Réponse de M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'Académie, au discours prononcé par M. de Boze*, le 30 mars 1715.

(2) Ce nouveau genre de littérature, auquel on a donné le nom de *Romantisme*, a, comme on sait, deux caractères principaux : le premier est une opposition marquée, et presque poussée jusqu'au mépris, pour la littérature ancienne, c'est-à-dire pour les auteurs classiques, soit grecs et latins, soit même françois ; le second est une égale opposition pour les règles de l'art, consacrées par tous les grands maîtres des siècles passés. Peu d'ouvrages nous semblent aussi propres à prévenir et à corriger ces funestes préventions, que les écrits littéraires de Fénelon, principalement ses *Dialogues sur l'éloquence*, sa *Lettre à l'Académie Françoise*, et sa *Correspondance avec Houdar de la Motte, sur la dispute des anciens et des modernes*.

(3) *Histoire de Fénelon*, liv. Ier, n. 38.

plus ou moins altérées. Les *Aventures d'Aristonoüs* parurent en 1699, à la suite de l'édition du *Télémaque*, donnée à La Haye par Adrien Moetjens. Elles parurent séparément l'année suivante, avec quatre *Dialogues des morts*. (1 vol. *in*-12, sans nom de ville.) Après la mort de Fénelon, le chevalier de Ramsay, de concert avec le marquis de Fénelon, donna, en 1718, une édition plus complète, d'après les manuscrits originaux. Cependant cette édition, aussi bien que toutes les suivantes, jusqu'à celle du Père de Querbeuf en 1787, ne renferme que vingt-cinq fables. Les manuscrits originaux que ce dernier éditeur avoit entre les mains, lui firent augmenter ce recueil de neuf fables, auxquelles nous en avons ajouté deux nouvelles (la deuxième et la troisième) dans le tome XIX des *OEuvres de Fénelon*, qui a paru en 1823. Nous avons publié ces deux dernières d'après les copies très-anciennes que nous avons retrouvées parmi les manuscrits de Fénelon, et dont le style, autant que nous en pouvons juger, ne permet pas de méconnoître l'auteur.

Parmi les nombreuses éditions qu'on a faites de ce recueil, nous ne devons pas oublier celle qui a paru, en latin et en françois, sous ce titre : *Fenelonii Fabulæ, quas ille scripsit ad usum Burgundiæ Ducis, a duobus professoribus academiæ Parisiensis* (de Bussy et Frémont) *latine expressæ. Parisiis*, *Delalain*, 1818, *in*-12.

II. Dialogues des morts, *composés pour l'éducation de monseigneur le Duc de Bourgogne* (1).

Cet ouvrage, comme le précédent, est un recueil de pièces composées à divers intervalles, selon les progrès et les besoins du Duc de Bourgogne. Cependant les *Dialogues des morts* sont en général d'un plus grand intérêt que les *Fables*, et supposent des connoissances plus étendues. A mesure que le jeune prince avançoit dans l'étude de l'histoire, Fénelon, dans ses *Dialogues*, lui en faisoit passer en revue les principaux personnages, non-seulement pour graver plus profondément leur histoire dans son esprit, mais pour lui faire mieux apprécier le mérite de chacun. La variété singulière des sujets et des personnages que l'auteur introduit tour à tour sur la scène, lui donne lieu de traiter successivement les points d'histoire, de politique, de littérature et de philosophie les plus dignes de l'attention d'un prince. L'ensemble de ces *Dialogues* forme, pour ainsi dire, une galerie de tableaux aussi amusants qu'instructifs, dans lesquels tout respire la sagesse et l'amour de la justice; partout la vertu s'y montre sous les traits les plus aimables et les plus attrayants, et le vice sous les traits hideux qui en inspirent la plus vive horreur.

Le cardinal Maury, sans contester le rare mérite de ces *Dialogues*, accuse cependant l'illustre auteur d'avoir quelquefois *sacrifié l'exactitude historique* à l'instruction de son auguste élève (2). A l'appui de cette critique, le cardinal cite le *Dialogue entre Charles V et François Ier*, dans lequel l'empereur reproche au roi de France, devenu son prisonnier, de n'avoir point abdiqué sa couronne en faveur de son fils, pour obtenir de son vainqueur des conditions moins dures. Il faut avouer que cet exemple est bien mal choisi pour appuyer la critique du cardinal. Le passage qu'il cite, suppose, il est vrai, que Fénelon ignoroit que François Ier eût employé l'expédient dont il s'agit. Mais il seroit injuste de reprocher à Fénelon l'ignorance d'un fait que tout le monde alors ignoroit comme lui, et qui, de l'aveu du cardinal Maury, a été publié, pour la première fois, en 1774, par l'abbé Garnier, dans la continuation de l'*Histoire de France* de Velly (3).

Jean Le Clerc a été mieux fondé à relever une erreur chronologique, dans le *Dialogue entre Pyrrhus et Démétrius Poliorcète*. Fénelon, dans le dernier alinéa de ce Dialogue, suppose l'expédition de Pyrrhus en Italie, antérieure aux conquêtes d'Alexandre en Asie. Il y a évidemment ici une distraction; car Alexandre étoit mort plus de quarante ans avant que Pyrrhus entreprît la conquête de l'Italie (4).

On a déjà vu plus haut, que, dès l'an 1700, quatre *Dialogues* furent publiés avec les *Aventures d'Aristonoüs*. (1 vol. *in*-12, sans nom de

(1) *Histoire de Fénelon*, liv. Ier, n. 41.

(2) Maury. *Éloge de Fénelon*, 1re partie, note sur les *Dialogues*.

(3) Voyez la note que nous avons ajoutée à ce *Dialogue* dans les éditions de 1823 et de 1840.

(4) Jean Le Clerc, *Bibliothèque ancienne et moderne*, année 1719, tome II, article 8. A l'appui de cette observation, voyez l'*Histoire universelle* de Bossuet, 1re partie, 8e époque, ans de Rome 430-474.

ville.) Ces quatre Dialogues, les premiers qui aient été publiés, étoient les XXIe, XXXVIIe, LXIVe et LXXIVe de l'édition de *Versailles*, publiée en 1823. (Tome XIX des *OEuvres de Fénelon*.)

L'année même de la mort du Duc de Bourgogne, c'est-à-dire en 1712, on vit paroître un nouveau recueil, composé de quarante-cinq Dialogues, parmi lesquels on est étonné de ne retrouver que le second des quatre publiés en 1700. Il paroît que cette édition fut donnée par le père Tournemine, Jésuite, qui publia, cette même année, la première partie du *Traité de l'Existence de Dieu*. La préface des *Dialogues*, qui traite de leur objet et de leur but, est digne de la plume du célèbre Jésuite. On la retrouve, presque mot pour mot, mais un peu abrégée, dans les *Mémoires de Trévoux*, dont le père Tournemine étoit alors un des principaux rédacteurs (1). Cette édition fut reproduite l'année suivante, 1713, à *Paris et à Bruxelles* (*in*-12), sans nom d'auteur. Les rédacteurs du *Journal littéraire* qui se publioit alors à La Haye, rendant compte de cette nouvelle édition, prétendirent assez maladroitement que l'archevêque de Cambrai n'étoit pas capable d'avoir composé ces *Dialogues* (2).

Les différentes éditions dont nous venons de parler, parurent, il est vrai, du vivant de l'auteur, mais sans son aveu et sa participation. Après sa mort, le chevalier de Ramsay donna, en 1718, une édition plus complète des *Dialogues* et des *Fables*. (*Paris*, 2 vol. *in*-12.) On y trouve quarante-huit *Dialogues* des morts anciens, dix-neuf des modernes, et vingt-cinq Fables. Les deux Dialogues de *Parrhasius et Poussin*, de *Léonard de Vinci et Poussin*, ne parurent qu'en 1730, dans la *Vie* du célèbre peintre *Mignard* par l'abbé de Monville, et furent imprimés séparément la même année Enfin à ces soixante-neuf *Dialogues*, le Père de Querbeuf, dans l'édition *in*-4° de 1787, en joignit trois nouveaux, (les VIIe, LXIIIe et LXXIIe de l'édition de 1823) d'après les manuscrits authentiques dont il étoit dépositaire.

On est étonné de ne pas retrouver, dans cette dernière édition, les Dialogues de *Lucullus et Crassus*, d'*Aristote et Descartes*, qui faisoient partie de l'édition de 1712. Nous avons sous les yeux le manuscrit original du premier, et plusieurs copies authentiques du second. Une des copies du premier est paraphée par le censeur de l'édition de 1718, ce qui montre qu'on avoit eu d'abord le projet de l'insérer dans cette édition. Mais il y a tout lieu de croire que le marquis de Fénelon se détermina ensuite à le supprimer, dans la crainte de choquer le duc d'Orléans, alors régent du royaume, qui auroit pu voir dans ce Dialogue une censure indirecte de sa vie molle et voluptueuse.

Nous ignorons les motifs de la suppression du Dialogue entre *Aristote et Descartes*, dans l'édition de 1718. Cependant nous sommes portés à croire, comme nous l'avons remarqué ailleurs (3), que les éditeurs se déterminèrent à le supprimer à cause de la manière dont Fénelon s'y exprime contre le *système des bêtes machines*, et qui leur paroissoit en opposition avec le sentiment que l'auteur adopte, sur ce sujet, dans le *Traité de l'Existence de Dieu*.

Plusieurs copies très-anciennes, que nous avons sous les yeux, renferment en outre cinq nouveaux Dialogues, dont nous n'avons pas retrouvé les manuscrits originaux; mais le style aussi bien que le fond de ces Dialogues, leur mélange avec ceux de Fénelon dans des copies si anciennes, dont plusieurs sont de la propre main de l'abbé Langeron, et corrigées en quelques endroits par le marquis de Fénelon, ne permettent guère de douter qu'ils ne soient de l'archevêque de Cambrai. Aussi n'avons-nous pas balancé à les insérer, en 1823, dans l'édition de *Versailles*, qui renferme, par ce moyen, sept Dialogues de plus que celle de Didot. (Ce sont les XXXI, XL, LXXV, LXXVI, LXXVII, LXXVIII, LXXIX.)

L'omission de ces Dialogues dans la plupart des éditions précédentes, et même dans celle de Didot qui a servi de modèle à toutes les autres depuis 1787, montre assez combien les anciens éditeurs ont été peu soigneux de collationner les différentes éditions entre elles, et avec les manuscrits qu'ils avoient aussi bien que nous à leur disposition. Cette même négligence a introduit, dans toutes les éditions des *Dialogues* et des *Fables*, une multitude de fautes, souvent assez grossières, que la seule inspection des manuscrits eût

(1) *Mémoires de Trévoux*, novembre 1712.
(2) *Journal littéraire*, tome 1er, page 184.

(3) Voyez plus haut, art. 1er, section 1re, n. 1er, pages 7 et 8.

fait éviter. Le nombre de ces fautes s'élève à près de CENT dans les *Fables*, et à plus de CINQ CENT SOIXANTE dans les *Dialogues*. Ce ne sont pas seulement des mots altérés, mais des lignes et des phrases entières, omises ou horriblement défigurées (1). Mais ce qu'on doit surtout reprocher aux anciens éditeurs, c'est la liberté qu'ils ont prise, de corriger les expressions et le style de Fénelon, d'ajouter et de retrancher à son travail, non-seulement sans aucune raison, mais souvent contre toutes les règles du goût. Tantôt ils substituent de nouvelles expressions et de nouvelles tournures à celles que l'usage réprouve aujourd'hui, mais que l'usage autorisoit dans le temps où Fénelon écrivoit (2); tantôt ils essaient de rendre son style plus clair ou plus harmonieux, par des corrections et des gloses de leur façon (3); ailleurs, ils s'imaginent perfectionner l'ouvrage de Fénelon, en faisant disparoître de son style les expressions naïves et le langage familier, qui conviennent si bien à des *Fables* et à des *Dialogues*, et qui en sont même un des principaux ornements (4).

Au reste, ces deux ouvrages de Fénelon ne sont pas les seuls qui aient été ainsi altérés et défigurés par les anciens éditeurs. Déjà nous avons eu occasion de faire la même observation sur plusieurs de ses écrits (5); et l'on verra bientôt que le *Télémaque* lui-même n'a pas été à l'abri de ces corrections arbitraires, aussi contraires au bon goût, qu'au respect dû à un écrivain qui fait tant

(1) Il suffira de rapporter ici quelques exemples, à l'appui de ce que nous avançons.

Dans le Ve Dialogue, (p. 137 de *l'édition de Versailles*) au lieu *des mystères de Minerve*, on lit dans l'édition de Didot, (page 28) *du ministère de Minerve*.

Dans le VIe (page 139), on a entièrement omis le préambule, rédigé par Fénelon lui-même.

Dans le XVIIe (page 196), au lieu de *licence*, on lit (Did. page 106) *science*; et (page 197), au lieu d'une puissance *qui se tourne contre elle-même*, on lit (Did. page 108) *qui se forcène*.

Dans le XXIe, (page 220) au lieu de ces mots : *Il ne seroit pas juste qu'il souffrît, pour me délivrer de la mort, le supplice que tu m'as préparé*; l'édition de Didot (page 139) porte un point après le mot *mort*, et continue ainsi : *Le supplice que tu m'as préparé, est-il prêt ?*

Dans le XLIIe, (pages 297 et 299) au lieu de *la bataille de Thapse*, qu'on lit dans tous les manuscrits et dans toutes les anciennes éditions, on a mis fort mal à propos, dans celle de Didot, (pages 237 et 239) *la bataille de Pharsale*.

On trouve encore des lignes ou des phrases entières supprimées dans le XIIe Dialogue (page 176); dans le XVIIe (pages 195, 196); dans le XXIVe (pages 230, 231); dans le XXXVIe (page 276); dans le LIXe (page 368); dans le LXVIe (pages 392, 393 et 394), etc. (Didot, pages 79, 105, 106, 152, 154, 213, 333, 334, 365, 366, 367, etc.)

(2) Dans la fable du *Hibou* (page 44), Fénelon appelle l'aigle *Reine des airs*. Les éditeurs ont substitué au mot *Reine* celui de *Roi*, ne faisant pas attention que, dans toutes les éditions du *Dictionnaire de l'Académie*, jusqu'en 1740, le mot *aigle* est de tout genre.

Dans le Dialogue XXIe (page 140), Fénelon dit : *Ne craignois tu pas que Pythias ne reviendroit point, et que tu paierois pour lui ?* Les éditeurs de 1718 ont corrigé cette locution, que l'usage de la capitale et de tous les hommes instruits réprouve depuis longtemps. Il est certain cependant qu'on la retrouve souvent dans les écrits de Fénelon, et jusque dans le *Télémaque*; ce qui ne permet guère de douter que cette manière de parler ne fût autorisée, ou du moins tolérée du temps de Fénelon, comme elle l'est encore dans quelques provinces du midi de la France.

(3) Les Dialogues XV, XVI, XVII, XXIV, XXXII, XXXVI, XLV, LVIII, pages 185, 186, 187, 193, 194, 231, 232, 233, 286, 285, 310, 311, 312, 363, etc. (Didot, pages 92, 93, 95, 103, 155, 156, 186, 224, 225, 254, 255, 256, 326, 327, etc.) offrent de nombreux exemples de ces corrections arbitraires. Quelquefois aussi ces corrections viennent de ce que les éditeurs n'ont pas fait attention que plusieurs dialogues, tels que le XVIIIe et le LXVe, sont supposés avoir lieu entre d'anciens personnages encore vivants. Faute d'avoir fait cette réflexion, les derniers éditeurs ont mis au passé, dans le XVIIIe Dialogue, (page 202; Didot, 114 et 115) plusieurs phrases que les anciennes éditions, aussi bien que les manuscrits, mettent au présent.

(4) Dans la fable 1re, (page 4; Didot, page 476) Fénelon fait dire à la jeune paysanne : *Laissez-moi mon bavolet avec mon teint fleuri*. Les anciens éditeurs ont ainsi corrigé : *Laissez-moi ma condition de paysanne avec mon teint fleuri*. Plus bas, (page 5; Did. page 478) Fénelon dit, en parlant de la vieille Reine métamorphosée en paysanne : *Elle étoit crasseuse, court vêtue, et faite comme un petit torchon qui a traîné dans les cendres*. Les anciens éditeurs ont corrigé avec aussi peu de goût : *Elle étoit crasseuse, court vêtue, avec ses habits sales, qui sembloient avoir été traînés dans les cendres*.

Dans le Dialogue Ier, (page 124; Did. p. 10) Mercure dit, en parlant d'un jeune prince, que Charon s'étoit flatté de mener dans sa barque : *Il avoit la goutte remontée*. Les éditeurs ont mis : *Il se croyoit bien malade*.

Dans le VIe, (page 145; Did. page 38) Fénelon fait dire à Grillus métamorphosé en pourceau, et qui ne pouvoit se résoudre à redevenir homme : *Je persiste dans la secte brutale que j'ai embrassée*. Les éditeurs corrigent ainsi : *Je persiste à demeurer dans l'état où je suis*.

Dans le XXVIe, (page 239; Did. page 165) Clitus dit à Alexandre : *La gloire te fit tourner la tête*. Les éditeurs corrigent ainsi : *La prospérité te fit oublier le soin de ta propre gloire même*.

Dans le XXXVIIe, (page 279; Did. page 216) au lieu de *Fabius le temporiseur eût été mal dans ses affaires*, les éditeurs ont mis : ...... *eût été sans ressource*.

Nous pourrions multiplier beaucoup les citations du même genre. Mais celles-ci suffisent pour montrer combien on doit se défier des anciennes éditions, et des réimpressions modernes des plus beaux ouvrages de Fénelon.

(5) Voyez plus haut, article 1er, section 1re n. 1; article II, n. 1 et

d'honneur au plus beau siècle de notre littérature.

III. Opuscules divers *françois et latins, composés pour l'éducation de monseigneur le Duc de Bourgogne* (1).

1° *Le Fantasque;*
2° *La Médaille;*
3° *Voyage supposé en* 1690;
4° *Dialogue : Chromis et Mnasile;*
5° *Jugement sur différents tableaux;*
6° *Éloge de Fabricius, par Pyrrhus son ennemi;*
7° *Expédition de Flaminius contre Philippe, roi de Macédoine;*
8° *Histoire d'un petit accident arrivé au Duc de Bourgogne;*
9° *Histoire naturelle du ver à soie;*
10° *Fabulosæ narrationes;*
11° *Historiæ.*

La plupart de ces Opuscules sont des sujets de thèmes et de versions, tirés, tantôt de la mythologie, tantôt de l'histoire ancienne et moderne, tantôt de quelque action récente du jeune prince, dont l'habile instituteur profite pour lui adresser une instruction importante. Des écrits de cette nature ne sont pas, à la vérité, un titre de gloire littéraire pour un auteur connu par des productions du plus haut intérêt; mais ils fournissent une preuve remarquable de l'application constante que Fénelon apportoit à l'éducation littéraire et morale de son auguste élève, et surtout de cette fécondité d'esprit inépuisable, qui lui faisoit varier à l'infini la forme de ses leçons.

Les sept premiers Opuscules françois parurent successivement, dans les diverses éditions des *Fables* et des *Dialogues*. Le huitième et le neuvième ont paru, pour la première fois, et d'après les manuscrits originaux, dans le tome XIX des *OEuvres de Fénelon*, publié en 1823. L'*Histoire naturelle du ver à soie* est un simple canevas d'une histoire plus développée, que Fénelon donna vraisemblablement au duc de Bourgogne de vive voix ou par écrit; mais l'objet et l'occasion de cette petite pièce la font lire avec intérêt.

Les Opuscules latins ont paru, pour la première fois, en 1823, dans le tome XIX des *OEuvres de Fénelon*. Nous ne doutons pas que les littérateurs exercés n'y retrouvent la correction et l'élégance des écrivains modernes les plus familiarisés avec la langue de Cicéron, d'Horace et de Virgile. Parmi le grand nombre de pièces du même genre que nous avons trouvées dans nos manuscrits, plusieurs ne sont que de simples traductions des Métamorphoses d'Ovide en prose latine, ou des traductions latines des Fables de la Fontaine, pour lesquelles le jeune prince avoit un goût particulier. Nous n'avons pas cru devoir publier indistinctement toutes ces pièces; nous en avons fait seulement un choix propre à donner une idée du travail de l'habile instituteur. Nous avons également omis quelques autres écrits moins importants, sur les éléments de la langue latine. Le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon* (2), a donné une idée suffisante de ces écrits, qui eussent inutilement grossi le recueil des *OEuvres de l'archevêque de Cambrai.*

IV. *Les Aventures de Télémaque* (3).

Le caractère vif et spirituel du Duc de Bourgogne, son goût passionné pour les belles-lettres, et particulièrement pour tout ce qui avoit rapport à l'histoire fabuleuse des héros de l'antiquité, parurent à Fénelon un puissant moyen de lui faire goûter les plus importantes instructions : « C'est par cet endroit, disent « les rédacteurs de la *Bibliothèque Britannique* (4), que l'habile directeur sut prendre « son élève, pour réprimer l'impétuosité naturelle de son tempérament, et pour jeter « dans son cœur les semences de toutes les « vertus dont il devoit un jour avoir tant de « besoin. Voilà l'origine du *Télémque*, où « l'on trouve en effet la meilleure partie de « la fable, mais adoucie et rectifiée par les « idées de la morale la plus pure, et de la « politique la plus saine. »

Cet ouvrage, auquel Fénelon doit sans contredit la plus grande partie de sa réputation littéraire, est effectivement une de ces productions excellentes, qui suffisent à elles seules pour immortaliser un écrivain. « Avant « lui, dit l'auteur des *Trois Siècles littéraires,*

(1) Il est fait mention de plusieurs de ces Opuscules dans l'*Histoire de Fénelon*, livre Ier, n. 38.
(2) *Hist. de Fénelon*, livre Ier, n. 39.
(3) *Histoire de Fénelon*, livre IV, n. 11, etc. *Pièces justificatives* du même livre, n. 1.
(4) *Bibliothèque Britannique*, tome XIX, page 84.

« notre nation étoit réduite à admirer, chez « les anciens ou les étrangers, les beautés du « poëme épique. Fénelon parut, et nous lui « dûmes la gloire de pouvoir offrir, en ce « genre, un chef-d'œuvre propre à surpasser « peut-être, ou du moins à balancer ceux qui « l'avoient précédé (1). »

Ce jugement, porté par un écrivain de nos jours, fut, dès le principe, celui des littérateurs les plus distingués, ou plutôt celui de l'Europe entière : et l'académicien de Sacy ne faisoit qu'exprimer un sentiment universel, lorsqu'en 1716 il avançoit avec confiance, que le nouveau « poëme épique, bien qu'écrit en « prose, met notre nation en état de n'avoir « rien à envier, de ce côté-là, aux Grecs et aux « Romains. »

Il seroit sans doute superflu de nous étendre sur l'histoire et sur le mérite du *Télémaque*, après tant d'éloges qui en ont été faits, et surtout après les détails pleins de charme et d'intérêt qu'on trouve, à ce sujet, dans l'*Histoire de Fénelon*. Nous croirions cependant manquer tout à la fois à notre plan, et à l'attente de nos lecteurs, si nous ne rapportions ici quelques-uns des jugements les plus remarquables qui ont été portés sur cet ouvrage, et qui renferment, en quelque sorte, l'abrégé de tous les autres; « Qu'il nous soit permis, dit « l'auteur déjà cité des *Trois Siècles littéraires*, « de comparer l'Iliade et l'Enéide avec l'im- « mortel ouvrage du cygne de Cambrai. Le « sujet de ces deux poëmes est-il aussi heu- « reux que celui de notre poëme françois? « Le plan en est-il mieux entendu, l'unité « d'action mieux observée, les épisodes menés « avec plus d'art, le nœud plus adroitement « tissu, et le dénouement plus naturel? Ho- « mère et Virgile ne le cèdent-ils pas souvent « à Fénelon du côté de l'intérêt général, des « intérêts particuliers, de la vérité des carac- « tères, de la beauté des sentiments, de la « sublimité de la morale? Un heureux sujet, « comme une physionomie heureuse, pré- « vient d'abord en sa faveur; et *Télémaque*, « annoncé dès le début, est déjà sûr de tous « les cœurs. Les sujets de l'Iliade et de l'O- « dyssée, celui de l'Enéide, sont sans doute « beaux, aux yeux de l'imagination; ils ne « sont intéressants que pour les Grecs et les « Latins. Le sujet du Télémaque est d'un res- « sort universel; il prend sa source dans la « nature de l'homme; rien de plus touchant « que la tendresse filiale, rien de plus digne « de tous les vœux, qu'un sage et heureux « gouvernement. Achille est presque toujours « bouillant et vindicatif; Ulysse, souvent faux « et trompeur; Enée, foible et superstitieux : « Télémaque est toujours d'accord avec lui- « même, courageux sans férocité, politique « sans artifice, tendre sans foiblesse, ferme « sans opiniâtreté, sage sans ostentation, pas- « sionné sans excès. S'il paroît quelquefois « faillir et s'égarer, ce n'est qu'une adresse « de l'auteur pour le rendre plus intéressant, « et donner un nouveau lustre à ses vertus. « Toutes les différentes circonstances où il se « trouve, ne servent qu'à mieux développer « son caractère, sans jamais le démentir « l'affoiblir ou l'excéder.

« L'Iliade a pour but de montrer les suites « funestes de la désunion parmi les chefs « d'une armée; l'Odyssée, de faire sentir ce « que peut la prudence soutenue par la va- « leur; l'Enéide, de développer la piété jointe « au courage et à la constance. La morale du « Télémaque est mieux choisie, plus étendue, « plus touchante, plus universellement utile; « tous les peuples et toutes les conditions y « peuvent trouver des leçons qui leur sont « propres. Elle tend à former un prince guer- « rier, équitable, vertueux, législateur, et par « là, des peuples dociles, laborieux, vaillants, « fidèles, heureux; elle enseigne l'art de gou- « verner des nations différentes, les moyens « de conserver la paix avec ses voisins, d'af- « fermir un royaume au dehors par des forces « toujours prêtes, de lui donner de l'activité « au dedans par des ressorts bien concertés, « de l'enrichir par le commerce et l'agri- « culture, d'en écarter le luxe, d'y prévenir « la corruption et l'indépendance par de sages « lois; elle apprend, en un mot, à respecter la « religion, à écouter la voix de la belle na- « ture, à aimer son père, sa patrie; à être « citoyen, ami, malheureux, esclave même « si le sort le veut.

« Dans l'exposition des événements, le poëte « a su accorder la politique la plus profonde « avec les idées de la justice la plus sévère. « Son grand principe, d'après la religion chré- « tienne, est de rappeler tous les hommes à la « concorde et à l'union, d'établir entre eux « une correspondance de secours mutuels, « d'émouvoir tous les cœurs en faveur de « l'humanité, et de les intéresser au sort des

(1) *Les trois Siècles littéraires*, article FÉNELON.—De Féletz, *Jugements hist. et lit.*, p. 50, etc.

« malheureux, de quelque nation qu'ils soient. « Un tel dessein ne pouvoit naître que d'une « âme sensible, et il falloit un génie supérieur « pour le rendre aussi intéressant.

« Admirons, dans cet écrivain incompara- « ble, l'idée sublime et neuve d'avoir caché « Minerve sous la forme de Mentor. Par cette « adresse heureuse, tout devient possible à « son héros; le naturel, le vraisemblable se « trouvent toujours d'accord avec le mer- « veilleux. Tout se fait, dans son poëme, par « des secours divins; et tout paroît opéré par « des forces humaines. En cachant au jeune « Télémaque l'assistance d'une divinité tou- « jours présente, il a l'art de ne rien dérober « à sa gloire; la vertu du jeune Grec en est « plus vigilante et plus ferme, ses triomphes « en sont plus glorieux et plus solides, ses « dangers plus intéressants, ses succès plus « flatteurs et plus sensibles. Tels sont les ca- « ractères estimables qui assurent au *Télé- « maque* la gloire d'être lu dans tous les temps « et chez tous les peuples, et de faire éprou- « ver dans la postérité les mêmes impressions « que dans son siècle. »

Si, du fond de l'ouvrage, nous passons à la forme et au style, « qui pourroit résister aux « charmes séducteurs d'un style qui pénètre « l'âme, la remue, l'échauffe et lui fait éprou- « ver sans fatigue les sensations les plus douces « et les plus variées?... « Jamais, dit un pa- « négyriste de Fénelon (1), on n'a fait un plus « bel usage des richesses de l'antiquité et des « trésors de l'imagination. Jamais la vertu « n'emprunta, pour parler aux hommes, un « langage plus enchanteur, et n'eut plus de « droits à notre amour. Là se fait sentir da- « vantage ce genre d'éloquence qui est propre « à Fénelon; cette onction pénétrante, cette « élocution persuasive, cette abondance de « sentiments qui se répand de l'âme de l'au- « teur, et qui passe dans la nôtre; cette amé- « nité de style qui flatte toujours l'oreille, et « ne la fatigue jamais; ces tournures nom- « breuses, où se développent tous les secrets « de l'harmonie périodique, et qui pourtant « ne semblent être que les mouvements na- « turels de sa phrase et les accents de sa « pensée; cette diction toujours élégante et « pure, qui s'élève sans effort, qui se passionne « sans affectation et sans recherche; ces for- « mes antiques, qui sembleroient ne pas ap- « partenir à notre langue, et qui l'enrichissent « sans la dénaturer; enfin cette facilité char- « mante, l'un des plus beaux caractères du « génie, qui produit les grandes choses sans « travail, et qui s'épanche sans s'épuiser. »

Il n'est personne qui ne souscrive à ce jugement de La Harpe, parce qu'il ne fait qu'énoncer ce que tout le monde avoit dans l'esprit avant le panégyriste.

Le mérite et la célébrité du *Télémaque* demandent que nous entrions dans quelques détails sur les manuscrits de cet ouvrage, sur les principales éditions qui en ont été publiées, et sur les diverses critiques qu'on en a faites. Ces détails seront le sujet d'un *Appendice*, que nous placerons à la suite de ce IV[e] article. Nous nous contenterons de rappeler ici une singularité remarquable, et qui paroît avoir échappé, jusqu'à ce jour, aux nombreux éditeurs du *Télémaque*. Environ un siècle avant la publication de cet ouvrage, Pierre *Valens* (2), célèbre professeur d'humanités au collége de Montaigu, à Paris, dédia au prince de Condé un exercice littéraire, intitulé : *Telemachus, sive de profectu in virtute et sapientia*. (Paris, 1609; 58 pages *in-8°*.) Ce recueil contient quatorze discours en prose, et quelques pièces de vers, récités par les écoliers de Valens, au nom de Télémaque, et de quelques autres personnages qui figurent dans le second livre de l'Odyssée. Un de ces discours est intitulé : *Minervæ ad Telemachum sub persona Mentoris oratio, ut forti animo mare conscendat.* Ne pourroit-on pas soupçonner que ce recueil est, en quelque sorte, le germe du *Télémaque*, heureusement fécondé par le génie de Fénelon? Un littérateur judicieux, avec qui nous en avons conféré, ne croit pas cette conjecture destituée de vraisemblance. Les plus admirables conceptions de l'esprit humain ne sont bien souvent que le développement d'une idée très-simple, approfondie par un génie supérieur.

Quel que soit le mérite du *Télémaque*, sous le rapport littéraire, on pourroit, en le considérant sous un rapport beaucoup plus important, s'étonner qu'un pareil ouvrage soit sorti de la plume de Fénelon, et demander comment un prélat si pieux a pu concilier la composition de cet ouvrage avec les principes

(1) La Harpe, *Éloge de Fénelon*.

(2) Voyez l'article *Valens* dans le *Dictionnaire de Moréri*, et dans les *Mémoires du P. Niceron*, tome XXXVI.

dont il a toujours fait profession, sur la lecture des romans, et des autres productions dans lesquelles l'amour profane se trouve mêlé (1). Pour répondre à cette difficulté, il suffit de faire attention au but que Fénelon s'est proposé dans la composition du *Télémaque*, et aux circonstances de sa publication. On sait en effet que cet ouvrage n'étoit pas destiné au public; que Fénelon le composa dans l'unique vue de donner au Duc de Bourgogne d'importantes leçons, sous une forme agréable, et proportionnée à son goût naturel pour les fictions; enfin que le prince lui-même ne devoit connoître cet ouvrage, et ne le connut en effet qu'à l'époque de son mariage, c'est-à-dire, à une époque où la lecture du *Télémaque* ne pouvoit avoir pour lui les inconvénients qu'elle peut avoir pour une infinité de jeunes gens et de jeunes personnes (2). Ce concours de circonstances suffit, à ce qu'il nous semble, pour concilier sur ce point, la conduite de Fénelon avec ses principes. On conçoit en effet, qu'il a pu faire entrer dans un ouvrage destiné à un prince d'un esprit mûr et solide, bien des détails dangereux pour le commun des jeunes gens. « Les personnes d'une condition commune, dit à ce sujet le chevalier de Ramsay, « n'ont pas le même besoin d'être précautionnées contre les écueils auxquels l'élévation et l'autorité exposent ceux qui sont « destinés à régner. Si notre poëte avoit « écrit pour un homme qui eût dû passer sa « vie dans l'obscurité, ces descriptions lui « auroient été moins nécessaires. Mais pour « un jeune prince, au milieu d'une cour où la « galanterie passe pour politesse, où chaque « objet réveille infailliblement le goût des « plaisirs, et où tout ce qui l'environne n'est « occupé qu'à le séduire; pour un tel prince, « dis-je, rien n'étoit plus nécessaire que de « lui présenter, avec cette aimable pudeur, « cette innocence et cette sagesse qu'on trouve « dans le *Télémaque*, tous les détours séduisants de l'amour insensé; que de lui « peindre ce vice dans son beau imaginaire, « pour lui faire sentir sa difformité réelle; et « que de lui montrer l'abîme dans toute sa « profondeur, pour l'empêcher d'y tomber, « et l'éloigner même des bords d'un précipice « si affreux (3). »

D'après ces observations, nous ne doutons pas que Fénelon, conformément aux principes qu'il a toujours professés sur cette matière, n'eût fait bien des retranchements à son ouvrage, s'il l'eût destiné au public, ou s'il eût prévu les fâcheuses circonstances qui le répandirent dans le monde avec une si étonnante rapidité. Tels sont les motifs qui ont engagé de sages instituteurs à publier, il y a quelques années, une édition du *Télémaque*, dans laquelle ils ont fait disparoître les morceaux propres à faire de dangereuses impressions sur le commun des jeunes gens. Les mêmes raisons qui ont fait faire depuis longtemps de semblables retranchements dans plusieurs auteurs classiques, engageoient naturellement à faire dans le *Télémaque*, ceux dont nous venons de parler (4).

Ces observations peuvent également servir à corriger le passage suivant qu'on lit dans le tome II des *Lettres sur les Spectacles*, par Desprez de Boissy; « On sait, dit cet auteur, « que le *Télémaque* n'est pas sans reproche, relativement à l'épisode d'un naufrage « qui jette le héros sur l'île enchantée........ « L'auteur, qui n'était pas alors évêque, s'étoit sans doute permis la composition de ce « roman, par des raisons que vraisemblablement il auroit abandonnées dans la suite « (5). » Ce passage renferme plusieurs inexactitudes. 1° L'auteur suppose que *Fénelon n'étoit pas encore évêque, lorsqu'il composa le Télémaque*. Il est probable en effet qu'il le composa peu de temps avant son épiscopat; mais il est également certain qu'il le retoucha, et y fit des additions considérables depuis cette époque (6). 2° L'auteur est encore moins fondé à supposer que Fénelon *s'étoit permis de composer ce roman, par des raisons*

(1) Voyez plus haut (article 2, n. 1) la notice sur le *Traité de l'Éducation des filles*, page 88.

(2) *Hist. de Fénelon*, tome III, livre IV, n. 5.

(3) Ramsay, *Discours sur le Poëme épique*, à la tête du *Télémaque*; 3e objection.

(4) On lira avec plaisir et avec fruit, sur cette matière, le discours latin du P. Porée, Jésuite, *De librorum amatoriorum fuga. Orationum*, tom. I, pag. 101.

(5) *Lettres sur les Spectacles*, tome II, page 70. Ces difficultés ont été reproduites, avec de nouveaux développements, par l'abbé Hulot, dans son *Instruction sur les Romans*; Paris, 1825, in-18, page 56, etc. Les observations que nous venons de faire nous semblent plus que suffisantes pour répondre aux difficultés de ces auteurs et de quelques autres. Voyez aussi, à l'appui de nos observations, une note de l'abbé Proyart, sur la *Vie du Dauphin, père de Louis XV*, livre Ier; page 64 de l'édition in-8e de 1819.

(6) *Histoire de Fénelon*, ubi suprà.

que vraisemblablement il auroit abandonnées dans la suite : car on vient de voir que la composition du *Télémaque* est facile à concilier avec les principes reçus parmi les casuistes les plus exacts, et que Fénelon a toujours professés, sur la lecture des romans.

A la tête de la première édition authentique du *Télémaque*, publiée en 1717, par les soins du marquis de Fénelon, on mit un *Discours* du chevalier Ramsay, *de la Poésie épique* en général. et *de l'excellence du poëme de Télémaque* en particulier. *Ce Discours*, annoncé avec éloge par les plus célèbres journaux du temps (1), suppose en effet une grande connoissance des règles de la poésie héroïque. L'auteur y fait bien sentir la perfection du poëme de *Télémaque, par les qualités de son action, par la beauté de sa morale, et par les charmes du style*. On y trouve aussi un examen judicieux des principales critiques du *Télémaque*, publiées avant 1717. Toutefois ce *Discours*, digne, à certains égards, des éloges qu'on en a faits, renferme quelques idées singulières et même paradoxales, qu'il ne sera pas inutile de signaler ici en peu de mots.

L'auteur, dans la seconde partie de son *Discours*, où il compare la morale d'Homère avec celle du *Télémaque*, exalte beaucoup trop celle du poëte grec, dont il prétend même justifier la théologie, par des interprétations allégoriques tout à fait gratuites et arbitraires (2). « On ne sauroit lire Homère avec « attention, dit-il, sans être convaincu que « l'auteur étoit pénétré de plusieurs grandes « vérités, diamétralement opposées à la re« ligion insensée que la lettre de sa fiction « nous présente...... Quand je vois, ajoute« t-il, ces vérités sublimes dans Homère, « inculquées, détaillées, insinuées par mille « exemples différents et par mille images « variées, je ne saurois croire qu'il faille en« tendre ce poëte à la lettre, dans d'autres « endroits où il paroît attribuer à la divinité « suprême, des préjugés, des passions et des « crimes (3). » Il est vrai que plusieurs des interprétations allégoriques dont parle ici le chevalier de Ramsay, ont été adoptées par quelques savants modernes (4) ; mais quelque ingénieuses qu'elles paroissent, elles sont généralement regardées, pour la plupart, comme destituées de preuves, et contraires même à la persuasion générale des anciens (5). Il est d'ailleurs à remarquer, que l'auteur du *Discours* n'a pu les soutenir, sans tomber dans une singulière contradiction; car, dans le même *Discours*, où il exalte si fort la théologie d'Homère, il avoue que « la religion de « ce poëte se réduit à un tissu de fables, qui « ne représentent la divinité que sous des « images peu propres à la faire aimer et res« pecter..... ; et que les modernes ont quelque « sorte de raison de ne pas faire grand cas de « la théologie d'Homère (6). » Il semble bien difficile de concilier ces assertions avec les premières que nous avons citées (7).

Dans la dernière partie de son *Discours* (8), l'auteur adopte l'opinion singulière de La Motte, *sur la poésie en prose;* opinion généralement abandonnée, et regardée comme un paradoxe par nos plus célèbres littérateurs (9).

Quoi qu'il en soit de ces défauts et de quelques autres, que les panégyristes mêmes de ce *Discours* y ont remarqués (10), il a été joint

(1) Voyez entre autres les *Mémoires de Trévoux*, mai 1717, article 59. — Le *Mercure* du mois de juin de la même année. — Le tome XIX de la *Bibliothèque Britannique*, publié à La Haye, 1742. — Sabathier, *Les trois Siècles de la littérature françoise*, article *Ramsay*.

(2) *Discours de Ramsay*, 2e partie, pages 68-72.

(3) *Ibid*. pages 70 et 71.

(4) Voyez entre autres, Bacon, *De Sapientia veterum*, tome III de ses *OEuvres philosophiques ; in-8°*, *Paris*, 1835. — Cudworth, *Systema mundi intellectuale*.

(5) C'est le jugement que les admirateurs même de Bacon ont généralement porté des interprétations allégoriques, données, par ce grand homme, à la mythologie des anciens. Voyez à ce sujet, *Le Christianisme de Bacon*, (par M. Emery) tome I, page 148. — Bouillet, *OEuvres philosoph. de Bacon*, tome III, *Introduction*, page 29. — Sur le système de Cudworth, voyez Leland, *Démonstration évangélique*, tome Ier, page 222, etc. tome II, page 445, etc.

(6) *Discours de Ramsay*, 2e partie, pages 68 et 71

(7) Outre les auteurs déjà indiqués, on peut consulter, sur ce sujet, Thomassin, *Étude des poëtes*, tome I, livres Ier et II; *passim*. — *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, édition in-12, tome IV, page 1, etc. tome XXIV, page 338, etc. — *Bible de Vence*, tome VIII de l'édition in-8°. *Dissertation sur l'origine de l'idolâtrie*. — Feller, *Catéchisme philosophique*, tome II, n. 232. — Bergier, *Dictionnaire Théolog*. article *Idolâtrie*. — *Censure de 56 propositions extraites de divers écrits de M. de La Mennais et de ses disciples*, prop. 1-10.

(8) *Discours de Ramsay*, 3e partie, page 84.

(9 Voyez à ce sujet le *Diction. hist*. de Feller, et la *Biographie universelle*, article *Houdar de La Motte* — *Mémoires de l'Acad. des Inscrip*. tome VIII, page 418, etc. tome XXII, page 549, etc. — La Harpe, *Cours de littérature*, passim. — *Hist. de Fénelon*, tome III, page 264.

(10) Voyez principalement les *Mémoires de Trévoux*, *ubi supra*. — *Hist. de Fénelon*, *ubi supra*, pages 264, 459. L'abbé Trublet, dans le *Mercure de juin* 1717, où il fait l'éloge de ce *Discours*, se déclare néanmoins ouverte-

depuis 1717, à presque toutes les éditions du *Télémaque*, dont il est devenu, en quelque sorte, l'accompagnement nécessaire. C'est ce qui nous a déterminés à l'insérer, en 1824, dans le tome XX des *OEuvres de Fénelon*, aussi bien que dans le nouveau recueil de ses *OEuvres*, publié en 1840. Nous avons suivi, dans ces deux éditions, le texte du *Discours* qui se trouve joint à celle du *Télémaque* publiée en 1734, par le marquis de Fénelon.

V. *Dialogues sur l'Éloquence en général, et sur celle de la Chaire en particulier* (1).

On ne doit pas confondre ces *Dialogues* avec cette foule d'ouvrages didactiques sur l'art oratoire, trop souvent composés par de froids logiciens, dont toute la rhétorique se borne à répéter des définitions surannées et des préceptes vulgaires. Les *Dialogues* de Fénelon *sur l'Éloquence* sont l'ouvrage d'un homme qui a donné lui-même les plus beaux exemples en ce genre, et qui possédoit éminemment l'art d'ennoblir, de rajeunir en quelque sorte les idées les plus communes et les plus rebattues. Il est vrai qu'il les composa dans sa jeunesse (2), et par conséquent à une époque où son génie n'avoit pas encore enfanté les productions admirables qui ont mis le dernier sceau à sa réputation; mais il suffit de lire ces *Dialogues*, pour se convaincre que, dans le temps où il les écrivit, il avoit déjà profondément réfléchi sur les principes de l'art oratoire, il en connoissoit à fond les plus habiles maîtres et les plus excellents modèles. « Nous n'avons dans notre langue, dit un « écrivain récent, aucun traité de l'art ora- « toire, qui renferme plus d'idées saines, in- « génieuses et neuves, une impartialité plus « sévère et plus hardie dans ses jugements. « Le style en est simple, agréable, varié, « et mêlé de cet enjouement délicat dont les « anciens savoient tempérer la sévérité di- « dactique.... On y sent partout ce goût exquis « de simplicité, cet amour pour le beau simple, « qui fait le caractère inimitable des écrits de « Fénelon (3) »

Un des plus célèbres orateurs de nos jours enchérit encore sur cet éloge. « Nous n'avons « point, dit le cardinal Maury, de meilleur « livre didactique pour les prédicateurs, que « les *Dialogues* de Fénelon *sur l'éloquence* « *de la Chaire*. Toutes les règles de l'art y sont « fondées sur le bon sens, sur le bon goût, « et sur la nature (4). Il est à remarquer, que cet éloge des *Dialogues sur l'Éloquence* est conforme au jugement qu'en ont porté, dès le principe, les critiques les plus judicieux, entre autres, les rédacteurs du *Journal de Trévoux*, et le célèbre Rollin, dans son *Traité des Études* (5).

Cet ouvrage, si utile à tous ceux que leur état et leur vocation engagent dans la carrière de l'éloquence, n'étoit cependant pas destiné au public. Du moins tout porte à croire que Fénelon l'avoit composé d'abord pour son usage particulier, dans l'unique vue de se rendre compte à lui-même des vrais principes sur un objet si important. Jamais il ne s'occupa de publier ces *Dialogues*, qui parurent pour la première fois en 1718 (*in*-12), avec une courte *préface* du chevalier de Ramsay. Cette première édition, publiée de concert avec le marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai, a servi de modèle à toutes celles qui ont paru depuis.

Quelque bien établie que soit l'authenticité de cet ouvrage, par le témoignage de ses premiers éditeurs, elle a été vivement contestée, quelques années après sa première publication, par Gibert, dans ses *Observations sur le Traité des Études de Rollin*. Non content

ment contre cette assertion du chevalier de Ramsay, qui représente comme une *fausse philosophie celle qui fait du plaisir le seul ressort du cœur humain*. (*Mercure*, page 140, etc. *Discours* de Ramsay, 2e partie, page 77.) Cette opinion singulière de l'abbé Trublet a beaucoup de rapport avec celle que Bossuet a soutenue contre Fénelon, pendant la controverse du Quiétisme, et que Fénelon a fortement combattue. Voyez à ce sujet la seconde partie de cette *Histoire littéraire*, article 3, § 1er.

(1) *Histoire de Fénelon*, livre IV, n. 13 et 14. — *Pièces justificatives* du même livre, n. 2.

(2 Le P. de Querbeuf dit le contraire dans la *Vie de Fénelon*; (livre 1er, page 63, édition *in*-4o) mais il n'apporte aucune preuve de son opinion, qui est contraire à celle des autres historiens de l'archevêque de Cambrai, et en particulier à celle du marquis de Fénelon, et du chevalier de Ramsay, plus à portée que personne de connoître la vérité à cet égard. Voyez la *Préface* du chevalier de Ramsay, à la tête de la première édition des *Dialogues sur l'éloquence*; et le *Catalogue* des ouvrages de Fénelon, joint par le marquis, son petit-neveu, à l'édition du *Télémaque* de 1731. Ce Catalogue se trouve aussi dans l'édition de l'*Examen de Conscience pour un Roi*, donnée à Londres, en 1747, *in*-12.

(3) *Biographie universelle*, article FÉNELON.

(4) Maury, *Éloge de Fénelon*, note *e*.

(5) *Mémoires de Trévoux*. Juin 1719. — Rollin, *Traité des Études*, tome II, liv. IV, chap. 1er, art. 1er, § 3, page 340; chap. 2, art. 2, § 1er, page 478.

de s'élever fortement, dans ces *Observations*, contre les éloges que Rollin avoit donnés aux *Dialogues sur l'Éloquence*, Gibert va jusqu'à prétendre que ces *Dialogues* ne sont pas véritablement de l'archevêque de Cambrai (1). Cette singulière assertion lui semble prouvée par ces paroles du *Testament de Fénelon:* « On « ne doit m'attribuer aucun des écrits qu'on « pourroit publier sous mon nom. Je ne re-« connois que ceux qui auront été imprimés « par mes soins, ou reconnus par moi pen-« dant ma vie. Les autres pourroient, ou « n'être pas de moi, et m'être attribués sans « fondement, ou être mêlés avec d'autres « écrits étrangers, ou être altérés. »

Ces paroles de Fénelon doivent sans doute nous mettre en garde contre l'ignorance ou l'indiscrétion des éditeurs sans crédit et sans autorité, qui oseroient attribuer à l'illustre prélat des ouvrages qu'il n'auroit pas composés. Mais suffisent-elles pour accuser de supposition un ouvrage publié, comme celui dont nous parlons ici, par des éditeurs aussi recommandables, et aussi zélés pour la gloire de Fénelon, que le marquis, son petit-neveu, et le chevalier de Ramsay? C'est ce qu'on ne peut raisonnablement prétendre.

Aussi la critique de Gibert, sur ce point comme sur plusieurs autres, parut-elle, dans le temps, visiblement exagérée (2). Nous ne connoissons aucun écrivain qui ait adopté cette opinion du célèbre rhéteur. Il est certain, au contraire, que les *Dialogues sur l'Éloquence* ont toujours été regardés, depuis, comme l'ouvrage de Fénelon; et le marquis son petit-neveu l'a plusieurs fois répété, comme un fait incontestable, dans les différents *Catalogues* qu'il a publiés *des ouvrages de l'archevêque de Cambrai*, même depuis la critique de Gibert. Aussi Rollin ne fut-il nullement embarrassé pour répondre, sur ce point, aux prétentions de son adversaire. On lira sans doute avec plaisir cette partie de la lettre qu'il opposa aux *Observations* de Gibert (3). « A force de raisonne-« ments, lui dit-il, vous vous persuadez à « vous même, que les choses sont telles que « vous avez intérêt de les croire, et vos con-« jectures deviennent bientôt pour vous des « démonstrations. J'ai cité avec éloge un livre « de M. de Fénelon, archevêque de Cambrai, « qui vous paroît un ouvrage pitoyable. Ce « nom est d'un poids qui vous accable. A « quelque prix que ce soit, il faut vous en « délivrer. Cet ouvrage, vous serez-vous dit « d'abord à vous-même, ne seroit-il point « supposé? Mauvais, comme vous le croyez, « cela n'est pas hors de toute vraisemblance; « à l'aide de quelques conjectures, la chose « devient bientôt certaine, *vous en êtes*, après « cela, *absolument convaincu, et tout lecteur « raisonnable doit l'être comme vous.* Enfin vous « prononcez nettement que les *Dialogues sur « l'Éloquence, qu'on a crus de ce prélat, ne « sont pas de lui.* Et cependant on a preuve « par écrit, que c'est M. le marquis de Fé-« nelon, actuellement ambassadeur du Roi « en Hollande, qui les a fait imprimer, comme « étant de M. son oncle; et l'on sait qu'il en « a fait les présents. Un fait de cette sorte est « bientôt éclairci. Mais où en serois-je, s'il « me falloit ainsi démontrer le faux de la plu-« part de vos raisonnements, et réfuter en « forme un volume de 476 pages? » Au reste, il faut rendre justice à Gibert: il sentit la justesse des observations de Rollin, sur ce point, et il revint sans balancer, à sa première opinion sur l'authenticité des *Dialogues*. « Je « reviens à ma première opinion, dit-il dans « sa *réponse:* reste à vous, monsieur, à prou-« ver que cet ouvrage est digne de son au-« teur (4). »

Pour l'éclaircissement de ce dernier point, il ne sera pas inutile d'examiner ici, en peu de mots, les principales difficultés proposées par Gibert, et par quelques autres écrivains, contre la doctrine de Fénelon dans ses *Dialogues sur l'Éloquence*. L'examen de ces difficultés semble d'autant plus important, que la doctrine exposée dans les *Dialogues* se retrouve, pour le fond, quoique avec moins de développement, dans la *Lettre de Fénelon à l'Académie Françoise*, comme on le verra bientôt. D'ailleurs cet examen, en le supposant même

(1) *Observations adressées à M. Rollin sur son Traité de la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres*, par M. Gibert. Paris, 1727. art. 12, page 405.

(2) Voyez le compte rendu de l'ouvrage de Gibert dans es *Mémoires de Trévoux*. Octobre 1727.

(3) Cette lettre, qui fut publiée séparément en 1727, a été depuis insérée dans le *Recueil des Opuscules de Rollin*, tome 1er, page 193. Gibert y opposa une *Réponse*, la même année 1727 (26 pages in-12.)

(4) *Réponse de M. Gibert à la lettre de M. Rollin*. Paris, 1727, in-12, page 22.

inutile pour éclaircir et justifier la doctrine de Fénelon, servira du moins à prévenir l'abus que pourroient faire de ses principes quelques lecteurs trop peu précautionnés (1).

1° La première et la plus sévère critique des *Dialogues sur l'Éloquence*, est celle qu'on lit dans le tome III de l'ouvrage de Gibert, intitulé : *Jugement des savants sur les auteurs qui ont écrit de la rhétorique*. (Paris, 1718, 3 vol. *in*-12.) L'auteur, il est vrai, convient que M. de Fénelon, dans ses *Dialogues*, « dit « beaucoup de belles et bonnes choses, et « qu'il les dit avec une légèreté de style qui « fait plaisir. Mais, ajoute-t-il, outre qu'on « les trouve ailleurs (2), il faut prendre garde « qu'à la faveur de ce qu'il dit de bon, il ne « fasse passer d'autres choses fort contraires « au dessein louable qu'il paroît avoir de con« tribuer au progrès et à la perfection de « l'éloquence (3). » A l'appui de cette réflexion, Gibert cite plusieurs passages des *Dialogues*, qui renferment, selon lui, de notables erreurs.

Il s'élève d'abord avec beaucoup de chaleur contre le jugement que Fénelon porte d'Isocrate, dont l'éloquence lui semble trop *fleurie, efféminée, pleine d'ostentation*. Tel est, en effet, le jugement que Fénelon porte de ce célèbre orateur, dans ses *Dialogues sur l'Éloquence*, et dans sa *Lettre à l'Académie Françoise* (§ 4). Mais on sera peut-être surpris de la sévérité avec laquelle Gibert relève, sur ce point, la doctrine de Fénelon, si l'on fait attention que l'archevêque de Cambrai adopte ici le sentiment de Cicéron, de Quintilien et de Longin, suivi jusque dans ces derniers temps par de très-bons juges. Nous pourrions multiplier les citations à l'appui de ce fait; mais il suffira de rapporter le témoignage de l'abbé Barthélemy, qui, selon son usage, ne fait ici qu'analyser les anciens auteurs : « Malheu« reusement pour Isocrate, dit-il, ses ou« vrages, remplis d'ailleurs de grandes beau« tés, fournissent des armes puissantes à la « critique. Son style est pur et coulant, plein « de douceur et d'harmonie, quelquefois pom« peux et magnifique, mais quelquefois aussi « traînant, diffus, et *surchargé d'ornements* « *qui le déparent*... Son éloquence s'attache « plus à flatter l'oreille qu'à émouvoir le cœur. « On est souvent fâché de voir un auteur es« timable *s'abaisser à n'être qu'un écrivain* « *sonore*, réduire son art au seul mérite de « l'élégance, asservir péniblement ses pensées « aux mots, éviter le concours des voyelles « avec une affectation puérile, n'avoir d'autre « objet que d'arrondir des périodes, et d'au« tres ressources, pour en symétriser les « membres, que de les remplir d'expressions « oiseuses et de figures déplacées. Comme il « ne diversifie pas assez les formes de son « élocution, il finit par refroidir et dégoûter « le lecteur. C'est un peintre qui donne à « toutes ses figures les mêmes vêtements et « et les mêmes attitudes (4). »

La critique de Gibert semblera peut-être mieux fondée, lorsqu'il reproche à Fénelon de réduire toute l'éloquence à *prouver*, à *peindre* et à *toucher*, et de s'écarter ainsi de la doctrine commune des rhéteurs, qui imposent à l'orateur l'obligation d'*instruire*, de *plaire* et de *toucher* (5).

Il est vrai que Fénelon substitue ici au mot *plaire*, dont les rhéteurs se servent communément, celui de *peindre*, qui lui paroît exprimer aussi convenablement le devoir de l'orateur, et prévenir plus sûrement l'abus si commun de chercher à *plaire* par une *recherche affectée* des ornements du discours Mais, au fond, la doctrine de Fénelon ne paroîtra pas fort éloignée de celle des plus grands maîtres de l'éloquence, si l'on fait attention qu'en imposant à l'orateur l'obligation de *peindre*, il l'oblige par cela même à *plaire*, et ne lui interdit autre chose que l'*affectation du bel esprit*, et les ornements frivoles qui ne servent qu'à éblouir et amuser l'auditeur, sans contribuer aucunement à le *persuader*. C'est ce que Fénelon lui-même explique, de

(1) Voyez, à ce sujet, l'*Avertissement* de l'ouvrage intitulé : *La vraie et solide vertu sacerdotale, recueillie des OEuvres de Fénelon, par M. l'abbé Dupanloup*. Paris. 1838. — *L'Ami de la Religion*. 7 avril et 31 mai 1838. — *Le Spectateur François au dix neuvième siècle*, tome 1er, page 38, etc. tome IX, page 291, etc.

(2) Cette réflexion incidente de Gibert n'est sans doute pas un reproche qu'il prétend faire à l'illustre auteur; car il observe lui-même, en cet endroit, que depuis longtemps « on ne dit plus rien de *nouveau en matière de rhéto*« *rique*, du moins quand on dit sur cet article quelque « chose de remarquable. »

(3) Gibert, *ubi supra*, page 479.

(4) *Voyage d'Anacharsis*, tome II, chap. 8, édition de 1788, *in*-8°, page 159. Voyez aussi Rollin, *Hist. ancienne*, tome XII, liv. XXV, chap. 3, art. 1, § 1. — La Harpe, *Cours de littérature*, 1re partie, livre I, chap. 3. — *Biographie universelle*, article *Isocrate*.

(5) Gibert, page 490, etc.

la manière la plus précise, en ces termes : « *Ce qui sert à plaire pour persuader, est bon.* « Les preuves solides et bien expliquées plai- « sent sans doute; les mouvements vifs et na- « turels de l'orateur ont beaucoup de grâces; « les peintures fidèles et animées charment. « Ainsi, les trois choses que nous admettons « dans l'éloquence *plaisent;* mais elles ne se « bornent pas à plaire. Il est question de « savoir si nous approuverons les pensées et « les expressions qui ne vont qu'à plaire, et « qui ne peuvent point avoir d'effet plus so- « lide : c'est ce que j'appelle jeu d'esprit. Sou- « venez-vous donc bien, s'il vous plaît, tou- « jours, que *je loue toutes les grâces du discours* « *qui servent à la persuasion;* je ne rejette « que celles où l'orateur, amoureux de lui- « même, a voulu se peindre, et amuser l'au- « diteur par son bel esprit, au lieu de le « remplir uniquement de son sujet. Ainsi je « crois qu'il faut condamner, non-seulement « tous les jeux de mots, car ils n'ont rien que « de froid et de puéril, mais encore tous les « jeux de pensées, c'est-à-dire, toutes celles « qui ne servent qu'à briller, puisqu'elles « n'ont rien de solide, et de convenable à la « persuasion (1). »

Notre plan ne nous permet pas de nous étendre davantage sur la critique de Gibert. Nous observerons seulement qu'en la supposant bien fondée sur quelques points, il n'y auroit pas lieu de s'étonner qu'on pût trouver quelque chose à reprendre dans un ouvrage que Fénelon avoit composé dans sa jeunesse, et auquel il n'a jamais songé à mettre la dernière main. Toutefois, nous croyons pouvoir avancer avec confiance, que la critique de Gibert est, sur plusieurs points, aussi sévère pour le fond, que déplacée pour la forme. Quelque fondées que puissent être quelques-unes de ses observations, elles ne peuvent justifier le reproche qu'il fait à l'illustre prélat, d'avoir été entraîné *par la passion de dire quelque chose de nouveau.* Une critique si peu mesurée ne peut manquer de paroître suspecte à un lecteur judicieux et impartial.

2° La manière dont Fénelon s'élève, dans le second de ses *Dialogues* (2), contre la méthode d apprendre et de débiter par cœur les sermons, a trouvé aussi quelques adversaires (3). Mais nous sommes très-portés à croire, avec le cardinal de Bausset, que ces derniers *n'ont pas considéré l'opinion de Fénelon sous son véritable point de vue.* Jamais il n'a prétendu étendre son principe à tous les prédicateurs et à toutes les circonstances: « Il a voulu parler uniquement des instruc- « tions que les évêques et les pasteurs sont « obligés, par le devoir de leur ministère, de « faire aux fidèles confiés à leurs soins; et il « est certain, ajoute le cardinal de Bausset, « qu'en réduisant la question à ce seul objet, « toutes les maximes de Fénelon sont incon- « testables... On ne peut contester que la mé- « thode qu'il propose ne soit plus appropriée « au véritable objet de l'instruction chré- « tienne, que des sermons préparés, dont les « avantages et les effets ne sont pas toujours « en proportion avec les soins qu'ils exigent, « ni avec le temps qu'ils consument (4). »

On ne peut s'empêcher de souscrire à cette explication, lorsqu'on voit dans l'ouvrage de Fénelon, qu'il « ne prétend pas empêcher les « prédicateurs d'apprendre par cœur certains « discours extraordinaires, » et qu'il ne conseille pas indistinctement à tous les prédicateurs l'usage de sa méthode, mais uniquement à celui qui, « s'étant déjà beaucoup exercé à « écrire, comme Cicéron le demande, ayant « lu tous les bons modèles, ayant beaucoup « de facilité naturelle et acquise, avec un fonds « abondant de principes et d'érudition, aura « bien médité son sujet, et l'aura bien rangé « dans sa tête (5). »

On conviendra sans doute que cette réunion de talents, de connoissances et de facilité, que Fénelon suppose, dans un prédicateur, pour le dispenser d'écrire et d'apprendre par cœur ses sermons, ne se trouve pas dans un grand nombre de ceux qui exercent le ministère de la prédication. Fénelon le reconnoît lui-même, en plusieurs endroits de ses *Dialogues* (6) ; et la préparation soigneuse qu'il recommande à ceux même qu'il dispense d'apprendre par cœur, prévient encore plus efficacement l'abus qu'on pourroit faire de

(1) *IIe Dialogue sur l'Éloquence*; tome XXI, page 50.— *Lettre à l'Académie Françoise*, § 4, page 176, etc.

(2) *Dialogue II*, tome XXI, page 61. — *Lettre à l'Académie*, § 4, page 177.

(3) Outre les auteurs déjà cités (page 111, note 1re), voyez la *Préface* des *Sermons du P. de la Rue.* — *Lettres de Duguet.* — *Dictionnaire des Prédicateurs*, article *Fénelon.*

(4) *Hist. de Fénelon. Pièces justif.* du livre IV, n. 2.

(5) *Dialogue II*, pages 61, 63.—*Dialogue III*, pages 98, 103.

(6) *Dialogue III*, pages 98, 99, etc.

ses principes. « Remarquez, dit-il, que la plupart des gens qui n'apprennent point par « cœur, ne se préparent pas assez. Il faudroit « étudier son sujet par une profonde médi- « tation, préparer tous les mouvements qui « peuvent toucher, et donner à tout cela un « ordre qui servît même à mieux remettre « les choses dans leur point de vue (1). »

3° Enfin, on a reproché à Fénelon de s'être fortement élevé, dans le second de ses *Dialogues*, contre la méthode des divisions, si généralement adoptée par les orateurs modernes, et si avantageuse en elle-même, pourvu qu'on l'emploie avec discrétion. Il est vrai que Fénelon n'approuvoit pas l'usage constant et invariable de cette méthode. Il eût souhaité que les prédicateurs ne s'y astreignissent point aussi rigoureusement qu'ils le font pour la plupart. Mais, si l'on examine de près son opinion sur cette matière, on verra qu'il n'est pas absolument opposé à la méthode des divisions, et qu'il attaque beaucoup moins la chose en elle-même que ses abus. « *D'ordinaire*, dit-il, les divisions ne « mettent dans le discours qu'un ordre appa- « rent : elles dessèchent et gênent le discours; « elles le coupent en deux ou trois parties, « qui interrompent l'action de l'orateur et « l'effet qu'elle doit produire. Il n'y a plus « d'unité véritable. Ce sont deux ou trois dis- « cours différents, qui ne sont unis que par « une liaison arbitraire... Il faut un ordre « dans le discours, mais un ordre qui ne soit « point promis et découvert dès le commen- « cement. Cicéron dit que le meilleur, *presque « toujours*, est de le cacher, et d'y mener l'au- « diteur sans qu'il s'en aperçoive (2). »

Fénelon ne blâme donc pas absolument, et pour tous les cas, l'usage des divisions : il ne blâme que celles qui rompent l'unité du discours. Il reconnoît que le prédicateur peut *quelquefois* les employer, et même *les montrer à découvert*. En un mot, il eût désiré que les prédicateurs suivissent *habituellement* la méthode des Pères, qui, par son abandon et sa simplicité, paroît être plus naturelle et plus oratoire que la nôtre (3). Fénelon étoit, ce semble, d'autant plus fondé à insister sur ce point, que, de son temps, l'abus des divisions et des subdivisions étoit plus commun. « Ce « grand homme, dit un auteur judicieux (4), « n'a condamné cet usage que comme on le « pratiquoit autrefois, lorsque les prédica- « teurs partageoient l'attention des auditeurs « par plusieurs propositions sans rapport et « sans liaison les unes aux autres, et non pas « comme on le fait aujourd'hui, où tout va « dans le discours au même but, où toutes « les propositions particulières concourent à « la preuve d'une générale, ne la laissent point « perdre de vue par des réflexions hors d'œu- « vre et d'ennuyeuses digressions, y atta- « chent l'esprit sans aucune distraction, l'en « remplissent tout entier, et lui en font sentir « toute la force. »

Cette explication des principes de Fénelon est manifestement confirmée par sa pratique. Il est certain en effet qu'il employoit habituellement la méthode des divisions dans ses discours, non-seulement pendant les premières années de sa carrière sacerdotale, mais encore depuis son élévation à l'épiscopat, et par conséquent à une époque où son âge et son caractère sembloient l'autoriser davantage à se mettre au-dessus des règles ordinaires (5).

Au reste, quand on n'adopteroit pas entièrement les opinions particulières que Fénelon expose dans quelques parties de ses *Dialogues*, cet ouvrage n'offriroit pas moins un corps de doctrine des plus intéressants et des plus complets sur l'art oratoire. Tout ce qu'on a jamais écrit de plus solide sur le véritable but de l'éloquence, sur les moyens d'atteindre ce but, et de former un orateur vraiment digne de ce nom, sur les sources de l'éloquence en général, et de l'éloquence de la chaire en particulier, se trouve réuni dans ces *Dialogues*, sous la forme agréable d'une conversation familière, dans laquelle l'auteur semble disparoître, pour ne laisser parler que la sagesse et la vérité.

VI. *Divers Opuscules littéraires.*

Nous rassemblons, sous ce titre; les opuscules suivants :

1° *Discours prononcé par M. l'abbé de Fénelon,*

(1) *Dialogue II*, page 67, etc.

(2) Fénelon, *deuxième Dialogue*. — *Lettre à l'Académie*, . 4. page 178, etc.

(3) On peut voir, sur cette matière, le *Discours préliminaire* de l'abbé Auger, à la tête des *Homélies et Discours choisis de saint Jean Chrysostome*.

(4) *Nouvelles observations sur les différentes méthodes de prêcher. Paris*, 1757, in-12, page 304.

(5) On peut voir, à l'appui de ces réflexions, le *Discours prononcé par Fénelon, en* 1707, *au sacre de l'Électeur de Cologne*. Voyez aussi les *Plans de sermons*, placés à la suite du recueil de ses *Sermons*.

pour sa réception à l'Académie Françoise, à la place de M. Pelisson, le mardi 31 mars 1693, avec la réponse de M. Bergeret, directeur de l'Académie.

2° *Mémoire sur les occupations de l'Académie Françoise.*

3° *Lettre à M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'Académie Françoise, sur les occupations de l'Académie.*

4° *Correspondance littéraire de Fénelon avec Houdar de La Motte, de l'Académie Françoise.*

5° *Jugement de Fénelon sur un poëte de son temps.*

6° *Poésies.*

Le *Discours de Fénelon, pour sa réception à l'Académie Françoise*, généralement regardé comme un modèle de modestie, de politesse et de bon goût, a pour objet principal l'éloge de Pelisson, dont il prenoit la place à l'Académie (1). La réponse de M. Bergeret, alors directeur de la même compagnie, est remarquable, en ce qu'elle montre les qualités aimables et brillantes qui attiroient dès lors à Fénelon cette estime générale que la postérité lui a conservée. Les deux discours furent publiés ensemble dès l'année 1693 (*in-4°*), et insérés depuis dans les recueils de l'Académie Françoise.

Cette compagnie, voulant travailler efficacement au progrès des études et à la gloire littéraire de la France, engagea, vers la fin de 1713, ses membres les plus éclairés, à lui proposer leurs vues à cet égard (2). Telle fut l'occasion du *Mémoire sur les occupations de l'Académie Françoise*, publié pour la première fois, à ce que nous croyons, en 1787, dans le tome III in-4° des *Œuvres de Fénelon*, et qui étoit vraisemblablement demeuré jusqu'à cette époque dans les archives de l'Académie.

La *Lettre à M. Dacier*, sur le même sujet (3), étoit connue du public longtemps auparavant. Elle avoit d'abord paru en 1716 (*in-12*), sous le titre de *Réflexions sur la Grammaire, la Rhétorique, la Poétique et l'Histoire*; puis dans quelques autres recueils, et en particulier en 1718, à la suite des *Dialogues sur l'Éloquence*. Cette lettre, écrite en 1714 (4) M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'Académie, est généralement regardée comme un des meilleurs ouvrages didactiques écrits en notre langue. On ne sait ce qu'on doit y admirer davantage, la modestie avec laquelle Fénelon propose ses idées, ou ses vues profondes et étendues sur toutes les branches de la littérature. Il désire que les travaux de l'Académie ne se bornent pas à la rédaction d'un *Dictionnaire*, mais qu'elle s'occupe aussi d'une *Grammaire*, d'une *Rhétorique*, d'une *Poétique*, d'un *traité sur l'Histoire*, et de quelques autres du même genre, où l'on expose avec justesse et précision les règles du goût. Dans le développement de ses vues sur chacun de ces objets, son style a toujours la couleur et le ton qui conviennent au genre dont il traite. « Ce n est, dit la *Bio-*« *graphie universelle*, que la doctrine des « *Dialogues sur l'Éloquence*, appliquée avec « plus d'étendue, ornée de développements « nouveaux, énoncée partout avec l'autorité « douce et persuasive d'un homme de génie « vieillissant, qui discute peu, qui se sou-« vient, qui juge. Aucune lecture plus courte « ne présente un choix plus riche et plus « heureux de souvenirs et d'exemples. Fé-« nelon les cite avec éloquence, parce qu'ils « sortent de son âme encore plus que de sa « mémoire. On voit que l'antiquité lui échappe « de toutes parts. Mais, parmi tant de beautés, « il revient à celles qui sont les plus douces, « les plus naturelles, les plus naïves; et alors, « pour exprimer ce qu'il éprouve, il a des « paroles d'une grâce inimitable (5). » Aussi le célèbre La Motte lui écrivoit-il, le 3 novembre 1714 : « Tout le monde fut également « charmé des idées justes que vous donnez « de chaque chose dans votre lettre à l'Aca-« démie : il n'appartient qu'à vous d'unir « tant de solidité à tant de grâces. » Cette *Lettre* si instructive étant remplie de nombreuses citations, tirées des meilleurs auteurs latins, nous en avons donné la traduction au bas des pages, dans le tome XXI des *Œuvres de Fénelon*, d'après les ouvrages les plus estimés en ce genre.

(1) *Histoire de Fénelon*, livre Ier, n. 45.

(2) Voyez le commencement du *Mémoire sur les occupations de l'Académie Françoise*, tome XXI, page 145.

(3) Voyez l'*Hist. de Fénelon*, livre VIII, n. 1, etc. et la *Lettre de La Motte à Fénelon*, du 3 novembre 1714. *Œuvres de Fénelon*, tome XXI, page 200.

(4) Nous déterminons cette date d'après la *Lettre de La Motte à Fénelon*, du 3 novembre 1714.

(5) L'auteur des *Trois Siècles littéraires* (article Fénelon) ne fait pas un moindre éloge de la *Lettre à l'Académie Françaïse*. Voyez aussi De Féletz, *Jugements hist. et litt.*, pag. 53 et 244.

L'auteur des *Lettres sur les Spectacles*, qui juge si sévèrement Fénelon sur l'article du *Télémaque*, comme on l'a vu plus haut, ne le juge pas moins sévèrement à l'occasion de sa *Lettre à l'Académie Françoise*. Selon cet auteur, « le sentiment de M. de Fénelon (sur le théâtre) ne doit être regardé que comme une foiblesse de littérateur (1). » Ce jugement si laconique et si tranchant paroît bien sévère, lorsqu'on examine de près les principes que Fénelon expose, sur ce sujet, dans sa *Lettre à l'Académie*, et les réformes qu'il auroit voulu introduire dans le théâtre, comme l'auteur des *Lettres sur les Spectacles* le remarque lui-même dans un autre endroit (2). Loin d'approuver le théâtre, tel qu'il existe parmi nous, Fénelon le blâme ouvertement, comme contraire, non-seulement aux principes de la religion chrétienne, mais encore aux idées des plus sages d'entre les payens; et bien loin de « souhaiter qu'on « perfectionne les spectacles où l'on ne re« présente les passions corrompues que pour « les rallumer,...... il se réjouit de ce « qu'ils sont, chez nous, imparfaits en leur « genre, et de ce que la foiblesse du poison « diminue le mal. » Il lui semble seulement, ajoute-t-il, « qu'on pourroit donner aux tra« gédies une merveilleuse force, suivant les « idées philosophiques de l'antiquité, sans y « mêler cet amour volage et déréglé qui fait « tant de ravages (3). » Un peu plus bas, après avoir signalé les défauts de Molière, sous le rapport littéraire, il ajoute ce qui suit : « Un autre défaut de Molière, que beau« coup de gens d'esprit lui pardonnent, et « que je n'ai garde de lui pardonner, est qu'il « a donné un tour gracieux au vice, avec « une austérité ridicule et odieuse à la vertu. « Je comprends que ses défenseurs ne man« queront pas de dire qu'il a traité avec hon« neur la vraie probité, qu'il n'a attaqué « qu'une vertu chagrine, et qu'une hypo« crisie détestable; mais, sans entrer dans « cette longue discussion, je soutiens que « Platon, et les autres législateurs de l'an« tiquité payenne, n'auroient jamais admis « dans leurs républiques un tel jeu sur les « mœurs (4). » Ces explications suffisent, assurément, pour montrer que, sur l'article du théâtre, les principes de Fénelon, dans sa *Lettre à l'Académie*, sont aussi conformes à la saine morale qu'aux règles du goût. Nous croyons même qu'il seroit aisé de les confirmer par l'autorité de Bossuet, qui, malgré la rigidité de principes dont il fait profession, sur cette matière, ne condamne pas indistinctement toutes les représentations théâtrales, mais seulement celles qui *sont opposées aux bonnes mœurs, et propres à exciter les passions*. « On demeure d'accord, dit-il, et en « effet on ne peut nier, que l'intention de « saint Thomas et des autres saints, qui ont « toléré ou permis les comédies, s'ils l'ont « fait, a été de restreindre leur approbation « ou leur tolérance à celles qui ne sont point « opposées aux bonnes mœurs. *C'est à ce « point qu'il faut s'attacher; et je n'en veux « pas davantage* pour faire tomber, de ce « seul coup, la dissertation (attribuée au « P. Caffaro (5). »

La *Correspondance littéraire de Fénelon avec Houdar de La Motte*, en 1713 et 1714, a pour objet principal la dispute sur les anciens et les modernes, alors agitée avec tant de vivacité, et dans laquelle Fénelon eut le rare bonheur de plaire aux gens sages des deux partis, par le juste milieu qu'il sut tenir entre les deux opinions (6). Cette correspondance fut publiée, en 1715, par La Motte lui même, à la suite de la première partie de ses *Réflexions sur la Critique*. (1 vol. in-12.) On est étonné de ne retrouver dans l'édition *in-4°* des *Œuvres de Fénelon* (tome III) qu'une seule pièce de cette correspondance, la lettre du 4 mai 1714. Outre les pièces publiées par La Motte, en 1715, nous avons inséré, en 1824, dans le tome XXI des *Œuvres de Fénelon*, une lettre de l'archevêque de Cambrai, du 16 janvier 1714, publiée par l'abbé Trublet, dans les *Mémoires pour servir à l'Histoire de la vie et des ouvrages de MM. de Fontenelle et de La Motte*. (1759, *in*-12, page 412.)

Le *Jugement de Fénelon sur un poëte de son temps*, paroît avoir pour objet les poésies de J. B. Rousseau. Cette lettre, assez courte, a paru pour la première fois, à ce que nous

(1) *Lettres sur les Spectacles*, tome Ier, page 173.
(2) *Ibid.* tome II, page 379.
(3) *Lettre à l'Académie*, § 6.
(4) *Ibid.* § 7 vers la fin.

(5) Bossuet, *Maximes sur la Comédie*, n. 2. Voyez aussi les n. 25, 35, etc.
(6) Voyez l'*Histoire de Fénelon*, liv. VII, n. 6.

croyons, en 1787, dans le tome III de l'édition in-4° des *OEuvres de Fénelon.*

Les *Poésies* qui terminent ce recueil d'*Opuscules* ne feront jamais donner à Fénelon une place parmi nos grands poëtes ; et il étoit assurément bien éloigné d'aspirer à ce genre de célébrité, en composant à la hâte, et par manière de délassement, ces pièces fugitives, qu'il ne croyoit nullement destinées à voir le jour. Cependant, malgré le peu de cas qu'il faisoit lui-même de ces foibles essais, ils fournissent une nouvelle preuve de la variété de ses talents, et de la facilité singulière qu'il avoit à s'exercer dans tous les genres. On retrouve même, dans quelques-unes de ces poésies, la grâce et l'élégance qui semblent être le caractère distinctif de tous les écrits de Fénelon.

La plupart de ces poésies ont paru, pour la première fois, en 1824, dans le tome XXI des *OEuvres de Fénelon,* d'après des copies très-anciennes, dont les titres marquent expressément qu'elles ont été faites sur les manuscrits originaux. Ces copies sont de la même écriture que plusieurs autres que nous avons entre les mains, et dont l'authenticité est indubitable. Quelques-unes de ces pièces avoient déjà paru dans des recueils authentiques. Telles sont : 1° La *Description du prieuré de Carenac,* ode à l'abbé de Langeron, imprimée en 1717, à la suite du *Télémaque* (1) ; 2° l'*Ode sur l'Enfance chrétienne,* dont les premières strophes ont été citées par le père de Querbeuf, dans la *Vie de Fénelon,* (page 749 de l'édition *in-4°*.)

On attribue encore à Fénelon quelques autres morceaux de poésie, que nous n'avons pas cru devoir insérer dans le recueil de ses *OEuvres*, parce que leur authenticité ne nous a pas paru établie par des preuves assez décisives. Tels sont 1° quelques *Cantiques spirituels*, imprimés en différents recueils, et particulièrement dans ceux qui ont pour titre : *Cantiques de Saint-Sulpice* ; *Paris*, 1768 (*in-12*) ; et *Opuscules sacrés et lyriques à l'usage de la jeunesse de la paroisse de Saint-Sulpice* ; *Paris*, 1772, (*in-8°*, dédiés à madame Louise, religieuse Carmélite.) L'éditeur de ces recueils, l'abbé Simon de Doncourt, prêtre de la communauté de Saint-Sulpice (2), attribue à Fénelon le cantique sur la communion, commençant par ces mots : *Mon bien-aimé ne paroît pas encore* ; et celui sur la Passion de Jésus-Christ, *Au sang qu'un Dieu va répandre.* L'éditeur ne donne aucune preuve de son assertion, qu'il regarde sans doute comme suffisamment autorisée par quelque tradition alors existante dans la paroisse de Saint-Sulpice. Cette tradition, en effet, ne paroîtra pas destituée de vraisemblance, si l'on se rappelle que Fénelon, après avoir terminé ses études ecclésiastiques au séminaire de Saint-Sulpice, entra dans la communauté des prêtres de la paroisse du même nom, où il continua de se rendre utile aux catéchismes, et où l'on conserve encore, comme un précieux monument de sa piété, les *Litanies de l'Enfant Jésus*, à l'usage des mêmes catéchismes (3) ; 2° les *Maximes de l'honnête homme*, ou *de la sagesse*, commençant par ces mots : *Craignez un Dieu vengeur, et tout ce qui le blesse* (4) ; 3° l'*Exhortation à la sagesse*, commençant par ces mots : *Rendez au Créateur ce que l'on doit lui rendre* (5). Il paroît certain que cette dernière pièce est faussement attribuée à Fénelon. Déjà plusieurs habiles critiques l'avoient conjecturé, se fondant uniquement sur la versification plate, et sur le style plus que médiocre de cette pièce (6). Mais une note manuscrite, qui nous a été communiquée par M. de Monmerqué, change, à cet égard, la conjecture

(1) *Hist. de Fénelon*, livre Ier, n. 21, et *Pièces justific.* du livre IV, n. 1er, page 460.

(2) Barbier, dans son *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes* (n. 1955 et 13391), donne pour éditeur de ces recueils, tantôt un certain *Simon* de Toul, tantôt *l'abbé Simon de Doncourt, prêtre de la communauté de Saint-Sulpice*. Cette dernière indication, fondée, de l'aveu de Barbier, sur le témoignage de la *France littéraire* de 1778, est d'ailleurs établie par le *Livre des archives du grand catéchisme des filles de la paroisse de Saint-Sulpice*, dont le manuscrit original se conserve encore aujourd'hui au séminaire de Saint-Sulpice. On lit à la page 511 de ce manuscrit (sous la date de 1773), que « M. Simon, prêtre de la communauté de Saint-Sulpice, et « *éditeur des Cantiques dédiés à madame Louise, Carmélite*, en a donné (aux catéchismes de la paroisse) « douze exemplaires brochés, avec les prières, en 1772. »

(3) *Hist. de Fénelon*, tome Ier, liv. Ier, n. 15. — *Hist. des Catéchismes de Saint-Sulpice*, (par M. l'abbé Faillon.) *Paris*, 1831, in-18, pages 47 et 118.

(4) Cette pièce est imprimée dans le recueil intitulé : *Hommage à la religion et aux mœurs, par les poëtes françois les plus célèbres. Lille*, 1802, in-18.

(5) On trouve cette pièce dans le tome III des *OEuvres de Fénelon*. *Paris*, Didot. 1787, in-4°, page 532.

(6) Nous citerons entre autres, l'abbé de Boulogne, (depuis évêque de Troyes), dans les *Annales littéraires et morales*, dont il étoit le principal rédacteur ; année 1806, tome IV, page 267 et suiv. Ce morceau de critique a été inséré aussi dans le *Spectateur françois*, tome IV, page 80 et suiv.

certitude (1). Il résulte de cette note, que l'*Exhortation à la sagesse* a pour auteur un M. de Saint-Jean, précepteur des enfants de M. Auvellier, receveur des tailles à Nîmes, et que ce morceau de poésie fut publié en 1706, par M. de Saint-Jean lui-même, dans un recueil de pièces relatives à la famille de ses élèves. Une note jointe à cette pièce de vers, dans quelques éditions des *Directions pour la conscience d'un Roi*, nous apprend qu'elle fut très-répandue, et même placardée en divers endroits du diocèse de Cambrai, du vivant de Fénelon. Il n'en a pas fallu davantage pour donner lieu de lui attribuer une pièce si peu digne de sa réputation et de son talent.

VII. *L'Odyssée d'Homère.*

Nous ignorons à quelle occasion et à quelle époque cette traduction fut composée. Il est vraisemblable, comme l'observe le père de Querbeuf, premier éditeur de cet ouvrage, que Fénelon, ayant pris dans la lecture de l'*Odyssée* d'Homère l'idée du poëme qu'il méditoit pour l'instruction de son auguste élève, voulut, en traduisant le poëte grec, en prendre l'esprit, le goût, les grâces et l'abondance. La traduction de l'*Odyssée* sembloit en effet plus utile à son dessein, que celle de l'*Iliade*. L'objet qu'il se proposoit, et qu'il ne perdit jamais de vue, étoit de former un prince qui fît un jour le bonheur du peuple, et qui se livrât courageusement aux soins et aux travaux que demande cette entreprise si noble et si digne d'un souverain. Les peintures naïves, touchantes, et si éminemment morales de l'*Odyssée*, étoient bien plus propres à atteindre ce but, que le fracas et l'éclat des catastrophes de l'*Iliade*.

Cependant il ne paroît pas que Fénelon ait traduit l'*Odyssée* entière : du moins on n'en a trouvé, dans ses manuscrits, qu'une partie, qui commence au cinquième livre, au moment où Calypso consent à laisser partir Ulysse. Il suit ce héros malheureux jusqu'à sa descente aux enfers, c'est-à-dire jusqu'au dixième livre de l'*Odyssée* inclusivement. C'en étoit assez pour un écrivain déjà pénétré, comme l'étoit Fénelon, des beautés de ce poëme. On remarque aussi, en lisant sa traduction, qu'il se proposoit plutôt de se pénétrer des pensées du poëte grec, que de les rendre avec toute l'élégance et la fidélité d'une traduction exacte.

Cet ouvrage a paru pour la première fois en 1792, dans le tome VI des *Œuvres de Fénelon*, édition *in-4°*. Pour suppléer au dix-huit livres de l'*Odyssée* qui manquent dans cette traduction, l'éditeur en a donné le précis, que nous avons cru devoir conserver, parce qu'on l'a inséré depuis dans les différentes éditions qui ont paru des *OEuvres de Fénelon*.

VIII. *Abrégé des Vies des anciens Philosophes, avec un recueil de leurs plus belles maximes.*

L'authenticité de cet ouvrage a été vivement contestée, dès le temps de sa première publication, (*Paris*, 1726, *in*-12) par les parents et les amis intimes de Fénelon, qui étoient plus à portée que personne, de connoître la vérité sur ce point (2), et dont l'opinion semble avoir fixé, après bien des discussions, les incertitudes du public. Nous sommes fort éloignés de vouloir nous élever, à cet égard, contre l'opinion commune, confirmée par les pièces authentiques que nous avons entre les mains. Le seul écrit de Fénelon que nous ayons pu trouver, relativement à cet *Abrégé*, est une *Vie de Platon*, la même pour le fond, que celle qui se trouve dans l'ouvrage imprimé, mais beaucoup plus succincte (3). Cette seule différence entre le manuscrit original de Fénelon, et l'ouvrage imprimé sous son nom, suffiroit pour élever les plus grands doutes sur l'authenticité du reste de l'ouvrage.

Mais si l'archevêque de Cambrai n'en est pas proprement l'auteur, il paroît certain qu'il en a dirigé et approuvé la composition. Il résulte en effet des discussions dont nous venons de parler (4), que, dans le cours de

(1) Cette note est de M. Beaucousin, avocat au Parlement de Paris, mort en 1798, l'un des collaborateurs de Fontette, dans la nouvelle édition de la *Bibliothèque historique de la France, du P. Lelong*. Cet homme, aussi modeste que savant, avoit rassemblé beaucoup de manuscrits précieux, et un assez grand nombre de notes pour servir à divers ouvrages d'histoire et de critique. Ces notes, dispersées aujourd'hui en diverses mains, sont recherchées des curieux.

(2) Voyez dans l'*Hist. de Fénelon* les *Pièces justificatives* du livre VIII, n. 1er. — Voyez aussi le *Journal des Débats* des 22 novembre et 1er décembre 1805.

(3) Cette *Vie de Platon* se trouve à la fin de l'ouvrage dans l'*édition de Versailles*, (tome XXII, page 245.)

(4) Voyez les différentes pièces du *Journal des Savants*, indiquées par le cardinal de Bausset dans l'*Histoire de Fénelon*, et surtout la dernière de ces pièces, qui est une lettre du chevalier de Ramsay à l'abbé Bignon, bibliothé-

l'éducation des princes, Fénelon leur fit voir un abrégé des Vies des anciens philosophes, d'après des extraits mis au net par un certain M. Rotrou, qu'il employoit quelquefois à ce genre de travail, et que l'abbé de Beaumont, neveu de l'archevêque de Cambrai, regardoit, par cette raison, comme l'auteur de l'ouvrage.

Les Vies de Socrate et de Platon, qui manquoient dans le manuscrit, ont été attribuées au Père Ducerceau, Jésuite. Cependant les mêmes pièces que nous venons de citer (1) donnent lieu de soupçonner que la Vie de Platon fut rédigée par l'abbé Fleury, et celle de Socrate par MM. de La Chapelle et Charpentier.

Quoi qu'il en soit de ces conjectures, la part que Fénelon paroît avoir eue à la composition de cet ouvrage, et les éditions multipliées qui le lui ont attribué, ne nous permettoient pas de l'exclure du recueil des *Œuvres de Fénelon*. D'ailleurs, quelque imparfaite que soit cette production, on peut certainement la regarder comme très-propre à l'instruction des jeunes gens, dans cet âge où tout est nouveau pour eux, et où l'on ne peut rien leur apprendre de plus utile que les vérités les plus simples, et même celles qui sont, en quelque sorte, devenues triviales, à force d'être vraies.

APPENDICE DE L'ARTICLE IV.

—

RECHERCHES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR LE TÉLÉMAQUE.

1. — Parmi ceux qui ont écrit sur la bibliographie du *Télémaque*, la plupart n'ayant point été à portée de consulter les manuscrits, se sont bornés à comparer les éditions; quelques-uns ont compulsé le manuscrit autographe, mais n'ont pas connu les copies corrigées de la main de l'auteur; d'autres enfin s'en sont ordinairement rapportés à leurs devanciers, sans examiner à fond, par eux-mêmes, si ce qui en avoit été dit est entièrement exact. Lorsqu'en 1820 nous fûmes chargés de revoir l'édition complète des *Œuvres de Fénelon*, dont les premiers volumes parurent cette année-là, ayant observé avec quelle négligence tous ses écrits avoient été imprimés jusqu'alors, notre défiance a dû redoubler lorsqu'il s'est agi du *Télémaque*, surtout quand nous avons aperçu tant de discordance entre les éditions les plus accréditées. Il a donc été indispensable de collationner les manuscrits, de les comparer entre eux, et avec les meilleurs imprimés. Quoique ce travail ait exigé un temps considérable, nous ne regrettons point celui que nous y avons employé, puisque nous en avons recueilli une multitude d'observations, qui ont échappé aux éditeurs précédents. Nous allons en rendre compte, aussi brièvement que peuvent le comporter les divers détails dans lesquels nous devons entrer.

Pour mettre un certain ordre dans ce que nous avons à dire, nous parlerons en premier lieu des manuscrits du *Télémaque*; 2° des éditions furtives et faites sans l'aveu de l'auteur; 3° des éditions authentiques publiées depuis sa mort; 4° des traductions; 5° enfin des critiques.

§ Ier.

Des manuscrits du *Télémaque*.

2. — Voltaire assure (2) que Fénelon « ne « fit cet ouvrage, que lorsqu'il fut relégué « dans son archevêché de Cambrai. Plein de « la lecture des anciens, ajoute-t-il, et né avec « une imagination vive et tendre, il s'étoit « fait un style qui n'étoit qu'à lui, et qui cou- « loit de source avec abondance. J'ai vu son « manuscrit original; il n'y a pas dix ratures. « Il le composa en trois mois, au milieu de « ses malheureuses disputes sur le Quiétisme, « ne se doutant pas combien ce délassement « étoit supérieur à ses occupations. » On ne peut s'écarter davantage de la vérité, que Voltaire le fait dans ce peu de lignes. D'abord on sait positivement, par Fénelon lui-même, qu'il *a fait le* TÉLÉMAQUE *dans un temps où il étoit charmé des marques de bonté et de confiance dont le Roi le combloit* (3). On sait

caire du Roi, insérée dans le *Journal des Savants* du mois de février 1727.

(1) Voyez dans le *Journal des Savants* du mois d'octobre 1726, la Lettre de l'abbé Baudoin, chanoine de Laval, au libraire Estienne.

(2) *Siècle de Louis XIV*, chap, 32 : *des Beaux-Arts*.

(3) Ce n'étoit donc pas *lorsqu'il fut relégué dans son archevêché*. Voyez un *Mémoire* de Fénelon, adressé au P. Le Tellier, confesseur de Louis XIV, en 1710, art. 5; dans ses *Lettres diverses*; *Correspondance de Fénelon*, tome III, page 247; et l'*Histoire de Fénelon*, tome III, liv. IV, n. 5.

encore d'ailleurs, qu'il en communiqua le commencement à Bossuet dans le temps de leur étroite liaison; ce qui ne peut convenir qu'aux années 1693 et 1694, puisqu'elle avoit déjà souffert quelque altération dès le commencement de 1695; et quant aux *dix ratures* du manuscrit autographe, chacun peut se convaincre, par ses propres yeux, s'il veut l'examiner à la Bibliothèque du Roi, ou par la description que nous en donnerons tout à l'heure, combien l'assertion de Voltaire est dénuée de fondement.

3. — Un *Mémoire* écrit de la propre main de Fénelon, donne, sur la composition du *Télémaque*, des détails qui achèvent de détruire ce qu'a imaginé l'historien de Louis XIV. « C'est, dit Fénelon (1), une narration faite à « la hâte, à morceaux détachés, et par di« verses reprises : il y auroit beaucoup à « corriger. De plus, l'imprimé n'est pas con« forme à mon original. J'ai mieux aimé le « laisser paroître informe et défiguré, que de « le donner tel que je l'ai fait. Je n'ai jamais « songé qu'à amuser M. le Duc de Bourgogne « par ces aventures, et qu'à l'instruire en « l'amusant, *sans jamais vouloir donner cet « ouvrage au public*. Tout le monde sait qu'il « ne m'a échappé que par l'infidélité d'un « copiste. » Mais si l'on pouvoit douter de la vérité de ce que dit Fénelon, qu'il a fait le *Télémaque à morceaux détachés, et par diverses reprises*, l'aspect seul du manuscrit autographe suffiroit pour le prouver; et ce que nous dirons des copies achèvera la démonstration.

4. — Le manuscrit autographe est composé de quatre cent cinquante-trois feuillets de papier à lettre *in*-4°, de deux grandeurs différentes. Le plus court finit au feuillet 229, par ces mots du livre XI (*ou* XIII), vers le milieu, *qui s'est livré à eux pour toutes ses affaires*. Il est tout écrit à mi-marge, de suite, et sans division de livres. Le commencement est d'une écriture assez fine; le caractère est plus gros vers le milieu, et continue ainsi jusqu'à la fin : mais la différence des plumes et de l'encre, dont s'est servi l'auteur, se fait souvent apercevoir. Il y a un grand nombre de ratures et de surcharges entre les lignes; et sur la marge beaucoup d'additions, qui la couvrent quelquefois entièrement. On trouve dans ce manuscrit deux additions faites après coup; elles sont écrites à longues lignes. L'une, de quatre feuillets, au livre X (*ou* XII), entre les fol. 191 et 192, a été détachée d'une copie dont nous parlerons au n. 9; l'autre, de neuf feuillets écrits et un blanc, est à la fin du livre XVII (*ou* XXIII), entre les fol. 431 et 432 (2).

5. — Dans l'état où est ce manuscrit, comme on ne pouvoit plus, en beaucoup d'endroits, y rien écrire ni corriger, Fénelon en fit tirer une copie. Elle est sur papier *in*-4°, à pages pleines, en gros caractères, et d'une écriture fort nette (3). Cette copie, qu'on avoit réunie aux autres manuscrits destinés à servir pour l'édition des *OEuvres de Fénelon, in*-4°, commencée vers 1780, a été soustraite pendant la révolution. La Bibliothèque du Roi en a fait l'acquisition, il y a environ trente ans. Celui qui la vendit l'attribuoit à un abbé *Porée*, qu'on dit avoir été secrétaire du prélat; mais c'est une supposition que l'examen de la copie dément tout à fait. Le copiste n'avoit d'autre mérite que son écriture : du reste, sans aucune teinture de la grammaire ni de l'orthographe; d'un esprit si bouché, et d'une si crasse ignorance, qu'il a fait des fautes que le bon sens auroit dû lui faire éviter. Ainsi il a écrit *présente* pour *persécute*: *s'emplissoient* pour *s'aplanissoient; farces* pour *faons; vaisseau* pour *ruisseau; tenir* pour *tarir; imiter* pour *irriter: demeurez* pour *devenez; plaie* pour *pluie*. Ces exemples suffisent, sans citer des noms propres, qu'il a encore plus estropiés. De plus il a souvent omis des mots, et même des lignes entières; de sorte que l'auteur, n'ayant pas toujours son original sous les yeux, quand il revoyoit cette copie, étoit obligé, pour rétablir le sens, de faire beaucoup de corrections, qui, quelquefois, donnent une leçon moins bonne que sa première composition (4).

(1) *Mémoire* au P. Le Tellier, déjà cité; *ibid*. page 248.

(2) Le manuscrit autographe du *Télémaque*, et celui de l'*Examen de conscience pour un Roi* ont été donnés par la famille de Fénelon à la Bibliothèque du Roi, on ne sait pas bien à quelle époque; mais ce fut après la mort du marquis de Fénelon, arrivée le 11 octobre 1746. On les a reliés tous deux ensemble en maroquin rouge, et on a mis à la tête un assez beau portrait de Fénelon peint en miniature, sur vélin. La reliure ne remonte guère au delà de 1780.

(3) Nous avons de la même main la copie d'une partie de l'*Existence de Dieu*, et de quelques autres écrits de l'archevêque de Cambrai.

(4) Nous en donnons des exemples, dans une *note du* n. 30; ci-après, page 132.

6. — Mais, outre ces changements nécessités par les fautes du copiste, Fénelon a fait sur cette copie une multitude de corrections et de courtes additions, pour perfectionner son ouvrage. Le nombre des unes et des autres s'élève à plus de sept cents. On doit surtout remarquer trois additions plus considérables ; la première, au livre XIII (*ou* XVII), dans la description des armes de Télémaque, est la dispute entre Neptune et Pallas pour la fondation de la ville d'Athènes, que l'auteur a substituée à l'histoire d'Œdipe, qu'on y lisoit auparavant. La seconde, de quatorze pages d'écriture, au livre XVII (*ou* XXIII), contient la réponse de Mentor à diverses questions d'Idoménée sur la religion et sur la politique, avec la description d'une partie de chasse où ce prince engage ses hôtes pour retarder leur départ. La dernière enfin, de quatre pages seulement, au milieu du dernier livre, est le récit fabuleux qu'un vieillard Phéacien fait à Télémaque au sujet d'Ulysse, à qui Télémaque avoit parlé sans le connoître, et qui ne vouloit pas se découvrir. Ces deux derniers fragments ont été séparés de la copie, avant qu'elle fût acquise par la Bibliothèque du Roi, et ils sont restés avec les autres manuscrits qui ont servi à l'édition des *OEuvres de Fénelon*, publiée à Versailles.

7. — Cette première copie, aussi bien que le manuscrit autographe, a été faite sans aucune division : mais l'auteur, dans la suite, partagea l'ouvrage en dix-huit livres, et écrivit de sa main, sur cette copie, les titres de chacun d'eux. On voit qu'il n'a pas marqué cette division sans y réfléchir ; car il a effacé, en plusieurs endroits, le titre d'un livre, pour le reporter ailleurs. Cette copie a six cent trois pages (1), sans y comprendre les trois additions mentionnées ci-dessus. Elle est sur papier un peu plus grand que celui de l'original. La fin a souffert de l'humidité, et il y a, au haut d'une page, deux lignes qu'on ne peut plus lire, à cause de la pourriture ; mais les éditions n'offrent aucune différence dans ce qu'elles contiennent.

8. — C'est pendant que Fénelon faisoit tirer cette copie, et avant qu'il l'eût entièrement revue, qu'on en tira une autre à la dérobée pour la publier. Les éditions qui ont paru depuis 1699 jusqu'en 1715, contiennent un petit nombre de corrections ajoutées sur cette première copie, et qu'on ne trouve pas dans l'autographe. Nous remarquerons même, en rendant compte des premières éditions, qu'il en est une où on lit plusieurs passages tirés de cette copie, qui ne sont pas dans les autres éditions de la même époque : ce qui fait présumer qu'il y a eu plusieurs copies faites en fraude sur celle-ci, à différents intervalles.

9. — Quand l'auteur eut entièrement revu cette copie, il voulut avoir l'ouvrage mis au net ; et il fit exécuter alors une seconde copie à pages pleines. Elle est de deux mains différentes, parce que la division en livres donnoit la facilité d'en copier plusieurs à la fois. Les livres I, II, VII, VIII, IX, XIII, XIV et XV sont d'une même main ; et les III, IV, V, VI, X, XI, XII, XVI, XVII et XVIII sont d'une autre main. Les deux écritures sont très-lisibles, sans être belles ; et celle du premier copiste a quelque ressemblance avec l'écriture de Fénelon. Quoique ces deux copistes fussent plus habiles que celui qui a fait la première copie, en ce que du moins ils comprenoient ce qu'ils écrivoient, ils ont cependant tantôt omis des mots, et même des lignes entières ; tantôt renversé l'ordre des périodes, et quelquefois substitué des termes à peu près équivalents (2) ; on peut conjecturer qu'ils ont travaillé à la hâte. Ce manuscrit est sur papier grand *in*-4°, d'un format un peu plus grand que les deux autres, et contient 577 pages.

L'autographe et la première copie n'ont point de titre ; on a seulement laissé de la place pour l'écrire : mais on lit à la tête de la seconde copie, et de la même écriture que les deux premiers livres : LES AVANTURES DE TELEMAQUE. Cette copie a été revue par l'auteur, qui, outre plus de trente corrections de sa main, soit à la plume, soit au crayon, y a fait une addition de huit pages au livre X (*ou* XII.) C'est le dernier de tous les morceaux qu'il a ajoutés au *Télémaque*. Son but est de défendre Idoménée, et en sa personne les rois, « qu'on condamne si souvent avec au« tant d'injustice que d'amertume. Il excuse « avec autant de modération que d'équité,

(1) Le cardinal de Bausset n'a point connu cette copie ; elle n'étoit pas encore à la Bibliothèque royale quand il écrivit l'*Histoire de Fénelon*.

(2) On voit la preuve de ceci dans les *variantes* que nous avons mises au bas des pages, dans l'*édition de Versailles*, et dans celle de Lyon, 1840.

« les erreurs et les foiblesses qui sont le partage de l'humanité, et dont les rois ne peuvent pas être plus exempts que les autres « hommes (1). » Quand le manuscrit autographe fut donné à la Bibliothèque du Roi, la famille de Fénelon y joignit ce morceau, qui se trouve aujourd'hui annexé à l'original, comme nous l'avons déjà dit

10. — Le travail que nous avons fait sur le *Télémaque* nous démontre qu'il n'a jamais existé d'autres manuscrits revus par l'auteur, que les trois dont nous venons de parler. Les catalogues de tous les manuscrits rassemblés pour l'édition des *Œuvres* complètes, chez Fr. Amb. Didot, et l'avertissement de l'édition du *Télémaque*, donnée en 1781 par ce même imprimeur, ne font mention que de l'original et des deux copies revues par l'auteur (2). Enfin la comparaison de la dernière copie avec l'édition du *Télémaque* de 1717, démontre qu'on l'a suivie en tout point, puisque l'on retrouve dans l'imprimé tant la plupart des fautes du copiste, que les changements faits à dessein dans la copie, comme nous le dirons en rendant compte de notre travail. On peut bien croire qu'il y a eu d'autres copies furtives, peut-être en assez grand nombre, puisque l'ouvrage circuloit en manuscrit dès le mois d'octobre 1698 (3), comme le rapporte l'abbé Ledieu, secrétaire de Bossuet; mais ces copies n'ont aucune autorité. Il en existe encore une de ce genre à la Bibliothèque du Roi, en deux volumes petit *in*-4°; elle finit au XXIII° livre, dont il manque cependant les dernières lignes.

Après avoir rendu compte de l'état des manuscrits du *Télémaque*, venons maintenant aux éditions qui en ont été faites.

(1) *Histoire de Fénelon*, tome III, liv. IV, n. 5.

(2) Dans la *note* 4 à la suite de son *Éloge de Fénelon*, composé en 1771, l'abbé (depuis cardinal) Maury dit avoir vu *sept manuscrits* du Télémaque *copiés ou corrigés par Fénelon lui-même*. Sa mémoire l'aura sans doute mal servi, comme lorsqu'il avance que l'on trouva dans le *portefeuille* de Massillon, *après sa mort*, *douze éditions de ses sermons qu'il retouchoit sans cesse*. (Voyez son *Discours sur l'éloquence de la chaire*, n. 44; *Paris*, 1777.) Quand, vers 1780, on dressa des catalogues des manuscrits de Fénelon, on possédoit la plus grande partie de ceux qui avoient servi à imprimer ses ouvrages posthumes; ils existent encore aujourd'hui pour la plupart, et on a même des copies anciennes d'un grand nombre d'entre eux. Est-il possible que, dans l'espace de sept à huit ans, quatre manuscrits du *Télémaque* avec notes de l'auteur, aient tellement disparu, que personne n'en ait jamais entendu parler.

§ II.

Des éditions furtives.

11. — Notre dessein n'est pas de décrire toutes les éditions qui parurent seulement dans la dernière moitié de l'année 1699. On en porte le nombre à plus de vingt (4); mais la plupart sont copiées les unes sur les autres. Nous ne ferons donc mention que de celles qui paroissent avoir été faites sur des manuscrits différents, ou qui méritent quelque attention particulière.

La première édition fut publiée au commencement de mai 1699 (5). L'impression en fut arrêtée lorsqu'on en étoit à la page 208; mais le reste ne tarda point à paroître. Cette édition forme cinq parties, ou volumes assez minces, que nous allons décrire.

La partie qui parut d'abord porte sur le faux-titre : LES AVANTURES DE TELEMAQUE FILS D'ULYSSE. On lit sur le frontispice : SUITE DU QUATRIEME LIVRE DE L'ODYSSÉE D'HOMERE, OU LES AVANTURES DE TELEMAQUE FILS D'ULYSSE. *A Paris, chez la veuve de Claude Barbin, au Palais, sur le second perron de la Sainte-Chappelle.* M. DC. XCIX. *Avec Privilege du Roy.* Le feuillet suivant contient l'avis du libraire, ainsi conçu :

LE LIBRAIRE AU LECTEUR.

« Comme cet ouvrage a été imprimé sur « une copie *peu correcte et très-mal écrite*, « quelques soins qu'aient pu prendre les cor- « recteurs, il est échappé beaucoup de fautes « à leur vigilance. Ce ne sont néanmoins que « des fautes de clerc; le lecteur aura agréa- « ble de les excuser, et de suppléer à celles

(3) *Histoire de Fénelon*, tome III, liv. IV, n. 2.

(4) Telle étoit l'avidité avec laquelle on recherchoit ce livre, que Gueudeville, dans sa *Critique générale* (p. 62), témoigne sa surprise « que dans Paris, la source des lu- « mières, le pays de l'intelligence, le centre du bon goût, « on soit tellement affamé de *Télémaque*, qu'on y jette les « louis d'or à la tête des libraires, pour enlever ce roman. » Et l'abbé Faydit, dans sa *Télémacomanie* (page 2), s'exprime ainsi : « S'il en faut juger par le feu et l'ardeur avec « laquelle ce livre est recherché, c'est le plus excellent de « tous les livres. Jamais on ne tira tant d'exemplaires d'un « même ouvrage. Jamais on ne fit tant d'éditions d'un « même livre. Jamais écrit n'a été plus lu par tant de gens. »

(5) Bossuet en parle à son neveu, qui étoit pour lors à Rome, dans une lettre datée du 18 mai de cette année Voyez ses *Œuvres*, tome XLII, page 500.

« qui ne sont pas marquées dans l'*Errata* qui « suit. »

Cet *Errata* n'est que de dix lignes. Après, vient l'*Extrait du privilege du Roy*, daté du 6 avril 1699. En tête de la première page, et aux titres courants des pages, jusqu'à 120, on a mis : *Suite de l'Odicée d'Homere*. Après la page 120, on a corrigé tantôt *Odissée*, et tantôt *Odyssée*. La page 208 finit par ces mots du livre V : *Il marche chancelant vers la ville en demandant son fils*. L'ouvrage est imprimé en caractère dit cicéro ; chaque page contient vingt-trois lignes ; le papier est blanc et fort.

On fit aussitôt une contrefaçon de ces deux cent huit pages. Quoiqu'elle soit conforme en apparence à la première édition, il est facile de la reconnoître à ces marques. Au frontispice, on a corrigé *Chapelle*, au lieu de *Chappelle* ; pag. 17, *élevés*, au lieu d'*élevez* ; *Telemaque*, au lieu de *Temelaque* ; et les titres courants portent d'un bout à l'autre *Odicée*. Le papier de cette contrefaçon est moins fort que celui de l'édition originale.

Le tome II est intitulé : SECONDE PARTIE DES AVANTURES DE TELEMAQUE FILS D'ULYSSE. M. DC. XCIX. Ce titre est répété en tête de la première page, qui commence ainsi : *Il marche chancelant vers la ville en demandant des nouvelles de son fils : cependant le peuple touché de compassion*, etc. On a mis aux titres courants : *Suite de l'Odissée d'Homere*. Le caractère et le papier sont semblables en tout à ceux de la contrefaçon ; même nombre de lignes à chaque page. Pour remplir une lacune, on a réimprimé les pages 23 et 24, après lesquelles suivent trois feuillets sans chiffres ; et ces huit pages sont plus courtes que les autres de quelques lignes. Le volume se termine à la page 230, par ces mots du livre X (*ou* IX) : *Mais qu'est-il arrivé depuis ce commencement de guerre ?*

La troisième partie et les deux autres sont tout à fait conformes à la seconde, tant pour les titres, que pour l'impression ; seulement le papier ne semble pas si beau. Cette troisième partie commence ainsi : *J'ai cru, répondit Idoménée, que nous n'aurions pu sans bassesse*, etc. Elle contient deux cent quatre pages, et la dernière finit par ces mots : *pour donner à un bon roi une gloire durable* ; fin du liv. XI (*ou* XIV.)

La quatrième partie comprend les livres XII, XIII et XIV (*ou* XV, XVI, XVII, XVIII et XIX). Elle finit à la page 215.

La cinquième partie renferme le reste du *Télémaque*, et se termine à la page 208 par ces mots : *reconnut son père chez le fidèle Eumée*. Ces cinq parties, imprimées certainement à Paris, donnent le *Télémaque* tel qu'il étoit alors, sauf les omissions et les fautes inévitables dans une copie faite à la hâte, et furtivement.

12. — Dès le mois de juin 1699, Moetjens, libraire de La Haye en Hollande, fit réimprimer la première partie du *Télémaque*, aussi en deux cent huit pages *in*-12, mais d'un format plus petit. Il dit, dans son avis *au lecteur*, « qu'une « pièce où l'esprit et la délicatesse règnent par- « tout, et qui peut aussi servir d'instruction « pour un jeune prince, ne peut sortir que de « la savante plume de Monseigneur François « de Salignac Fénelon, illustre archevêque de « Cambrai. Je crois, poursuit-il, que le public « me saura gré de lui en faire part ; et en « échange l'on m'obligeroit sensiblement, si « l'on avoit une copie plus ample ou plus cor- « recte, de me la communiquer pour être em- « ployée dans la seconde édition que j'espère « d'en faire bientôt. » Cette invitation ne se trouve que dans la première édition de Moetjens. Le titre est conçu de la même manière que dans celle de Paris : il est orné de l'écusson du libraire, qui est un arbre surmonté d'un oiseau, et accompagné de deux figures ; on lit autour : AMAT LIBRARIA CURAM. *Suivant la copie de Paris. A La Haye, chez Adrian Moetjens, marchand libraire*. M. DC. XCIX. Ces marques servent à distinguer les éditions de ce libraire, des contrefaçons qu'on a faites sous son nom.

Aussitôt qu'il put se procurer la suite du *Télémaque*, il en continua l'impression à mesure que la copie lui parvenoit : du moins on peut le conjecturer par la division de ses volumes. Il fit paroître d'abord une partie qu'il intitula TOME SECOND. L'avis du libraire est ainsi conçu : « Le public ayant vu avec plaisir le pre- « mier tome de *Télémaque*, que j'avois impri- « mé sur l'édition de Paris, j'ai apporté tous « mes soins pour en recouvrer la suite, et j'ai « été assez heureux pour y réussir. J'en ai « l'obligation à une personne de qualité qui a « bien voulu me l'envoyer en manuscrit...... « Cependant je suis obligé d'avertir que ce que « l'on trouvera ici n'est pas la fin de l'ouvrage, « et qu'il y a encore un troisième et un qua- « trième tome que je donnerai immédiate- « ment après celui-ci. » La première page qui suit, est cotée 209, et commence ainsi : SUITE

DE L'ODYSSÉE D'HOMERE. *Cependant le peuple*, etc. Ce libraire donna successivement une *Suite du second tome*, et une *IIe Suite du second tome*. Ces trois fragments comprennent, avec la première partie, huit cent quatre-vingt-dix-neuf pages petit *in*-12; et finissent au milieu de la descente de Télémaque aux enfers, par ces mots du livre XIV (*ou* XVIII), *pour le soulagement des peuples*. FIN. Le tome III, qu'il publia après, reprend au même endroit: *Ces rois se reprochoient les uns aux autres leur aveuglement*, etc. Mais il paroît qu'il se trouvoit une lacune dans la copie sur laquelle on commença l'impression: car les folios des premières pages de ce tome III, jusqu'à la p. 44, sont en chiffres romains; après, vient la page 1 en chiffres arabes: et l'on a été obligé de réimprimer quelques pages en caractères plus menus, pour réunir les deux textes. Ce volume contient le reste du *Télémaque*, qui finit par ces mots: *reconnut son père chez le fidèle Euménie*. Nous avons sous les yeux la première, la seconde et la cinquième édition de ce troisième tome, datées de la même année 1699.

13. — On fit en même temps en France des éditions du *Télémaque*, sous le nom de Moetjens. Ces éditions n'ont pas son écusson sur le titre, ni de réclame au bas de chaque page, comme celle de Hollande. Le caractère en est différent, ainsi que la division des volumes. Une d'entre elles est *in*-12, sur beau papier. Le frontispice et les titres courants portent seulement, *les Avantures de Telemaque*, sans faire mention de *l'Odyssée*. Il y a dans le dernier volume vingt feuillets sans chiffres; ce qui suppose qu'on a réimprimé après coup ce qui manquoit à cet endroit dans la copie dont on se servoit. Une autre édition est divisée en quatre volumes petit *in*-12: les deux premiers sont copiés sur celle de Moetjens; les deux derniers sont autrement divisés; et à la fin on a corrigé *reconnut son père chés le fidèle Eumée*; après quoi on lit: *Fin de la quatrième partie*. Toutes ces éditions ont été imprimées à la hâte, et très-incorrectement (1).

Une autre, que Bosquillon cite comme la première complète, est celle qui renferme tout le *Télémaque* en un volume *in*-12. Il n'y a qu'un faux titre, qui porte simplement: *Les Avantures de Telemaque fils d'Ulysse*, sans indication ni du lieu ni de l'année de l'impression. Au verso se trouve un avis *au lecteur*, où l'éditeur prévient que «cette impression a été faite « sur une copie sans lacune, très-différente de « celles qui sont entre les mains de quelques « particuliers; que l'ouvrage est présente- « ment complet et entier. » Il ajoute ensuite, en caractères plus petits: « Le lecteur ne sera « pas surpris de voir le chiffre redoublé, quand « il saura qu'on n'avoit d'abord eu intention, « que de donner la suite de ce qui avoit été « imprimé; mais on a depuis cru, avec raison, « que l'ouvrage complet feroit beaucoup plus « de plaisir. » Cet avis donne lieu de croire que les quatre parties qui font suite au premier volume de la veuve Barbin n'étoient point encore publiées, et que cette édition a pu être faite simultanément sur une autre copie. Quoi qu'il en soit, ce volume renferme d'abord les deux cent huit pages de Barbin, qui n'en font que quatre-vingts: ensuite les chiffres et les signatures recommencent; et on a mis en tête de la page 1: *Suite des Avantures de Telemaque*; les chiffres continuent sans interruption jusqu'à la page 350, où finit l'ouvrage. Cette édition est imprimée en caractère dit petit-romain; le papier est beau, et l'impression soignée: ce qui nous feroit croire qu'elle n'est pas de Rouen, comme le veulent quelques bibliographes. Du reste elle n'est guère plus correcte que les autres.

Nous avons sous les yeux une autre édition dont personne n'a parlé jusqu'ici, peut-être parce qu'on n'a point examiné en quoi elle diffère de celles du même temps; elle porte sur le titre: *A Cologne, chez Pierre Marteau*; 1699. On l'a partagée en cinq volumes; le titre de la première page est *Suite de l'Odissée d'Homere*, et aux titres courants on a mis *Odicée*. Il est incontestable que cette édition a été imprimée sur une copie qui différoit en beaucoup de points de celles qui ont servi aux éditions déjà mentionnées: car le copiste y a évité quelques-unes des omissions que nous indiquons plus bas, n. 14, 19; et l'on y trouve plusieurs des corrections et additions faites par l'auteur dans la première copie (2), et qui ne sont dans aucune des éditions antérieures

(1) On peut juger quelles étoient les fautes de ces premières éditions par l'échantillon qui suit. On y lit: *Sorciers* pour *Locriens*; *les Prussiens* pour *les Brutiens*; *cette côte de Tamée* pour *cette côte de la mer*: *au lieu de* pour *acheva*; *et pendant qu'il s'esquivoit* pour *et perdant l'équilibre*; *l'onzième* pour *Eunésime*, etc. etc.

(2) En voici quelques exemples, que nous pourrions multiplier s'il en étoit besoin. Liv. I (page 3): *La grotte*

à 1717, comme nous l'avons dit ci-dessus, n. 8. Le format est un petit *in*-12; caractère dit philosophie, papier un peu bis : l'ouvrage paroît imprimé en Flandre, peut-être à Lille; il y a une réclame à chaque page. Mais cette édition n'est pas plus soignée que les autres sous le rapport de la correction du texte, et surtout des noms propres; il y a même, vers la fin, des lacunes de plusieurs lignes.

Il parut encore cette même année, en un volume *in*-12, de 119 pages, *les Avantures et Histoire de Telem que*, 1699; sans nom de ville ni d'imprimeur. Ce volume contient la première partie de la veuve Barbin, mais avec des variantes, et quelques lignes de plus à la fin, qui indiquent qu'il fut imprimé sur une copie différente. Cette édition a été sans doute faite avec précipitation; car elle est remplie de fautes d'impression : on la dit excessivement rare. On a mis à la dernière page cette épigramme, que nous rapportons parce qu'elle est peu connue :

A Télémaque écrit dans l'estile (*sic*) d'Homère,
Qui voudra comparer les *Maximes des Saints*,
Trouvera que l'auteur eut deux divers desseins,
Qui, malgré lui, le font à lui-même contraire.
Dans l'un, que de solidité !
Tout y tend à la vérité;
Et dans l'autre tout est chimère.
Parlez, me dira-t-on, un peu plus clairement.
Puisqu'il faut donc que je m'explique :
Le solide, c'est le roman;
Le frivole, c'est le mystique.

14. — Les éditions dont nous avons parlé jusqu'ici n'avoient aucune division. Les premières qu'on divisa en livres parurent aussi en 1699. L'une, en deux volumes, petit caractère, et papier bis, paroît avoir été faite à Rouen, quoiqu'on lise sur le titre : *à Liége*. On a mis un sommaire pour chaque livre; mais on n'en a fait qu'un pour les livres I et II, parce que ces deux mêmes livres, qui contiennent les deux cent huit pages de Barbin, sont joints ensemble; les livres III et IV sont de même réunis; et un nouvel ordre de pages recommence chaque fois qu'il y a une division. Au second tome, qui comprend les cinq derniers livres, les chiffres se suivent jusqu'à la fin. Cette édition est très-fautive; on y a sauté des pages entières. Une autre, aussi divisée en dix livres, fut imprimée sous le nom de *Bruxelles, Fr. Foppens*, 1699 : nous ne l'avons pas vue.

En 1700, on publia en France, sous la rubrique de *Bruxelles, Fr. Foppens*, une autre édition du *Télémaque* divisée en seize livres, avec un sommaire à chacun, et en deux volumes assez minces. Le papier est bon, et l'impression soignée; ce qui peut faire penser qu'elle ne vient pas de Rouen, comme on l'a avancé. Le titre est en rouge et en noir, et on y annonce que cette édition est *augmentée, et corrigée d'une infinité de fautes qui s'étoient glissées dans les autres*. Le tome Ier contient deux cent soixante-dix-huit pages; le second finit à la page 290, où on lit : *Fin du seizième et dernier livre*. Le texte paroît assez soigné pour la correction.

15. — Moetjens, voulant donner une édition du *Télémaque* plus correcte que celles qui avoient paru, engagea l'abbé de Saint-Remi, qui se trouvoit alors en Hollande (1), à revoir le texte. Cette édition parut en 1701, divisée en dix livres, avec des sommaires à chacun; elle forme un volume *in*-12 de 448 pages, (y compris *les Aventures d'Aristonoüs*) imprimé en petit caractère et sur beau papier. On mit pour la première fois au frontispice le nom et tous les titres de l'illustre auteur. Le libraire avoit obtenu, dès 1699, un privilége des Etats de Hollande et de West-Frise; il l'imprima à la suite du frontispice. Après, vient la *Préface*, rédigée par l'abbé de Saint-Remi, dans laquelle il prend occasion du *Rapport* fait par Bossuet, l'année précédente, à l'assemblée du clergé de France, sur l'affaire du Quiétisme, pour rappeler hors de propos les controverses des deux prélats. Mais la manière dont il parle de *l'amour pur*, prouve qu'il n'entendoit pas la matière; et Fénelon qualifie ses ex-

de la déesse ne résonnoit plus de son chant, au lieu de *du doux chant de sa voix*, qu'on lit dans l'autographe et dans les premières éditions. Livre III (page 48, col. 97) : *par là je me croyois déjà un homme fait*. (page 49, col. 81) : *C'est un crime encore plus grand à Tyr que d'avoir de la vertu*. Livre V (page 108, col. 178) : *car la plupart des hommes, éblouis par les choses éclatantes, comme les victoires et les conquêtes, les préfèrent à ce qui est simple, tranquille et solide, comme la paix et la bonne police des peuples*.

(1) Jean-Baptiste de la Landelle, gentilhomme Breton, plus connu sous le nom d'abbé de Saint-Remi, fit imprimer à La Haye, en 1791 et en 1716 des *Memoires pour servir à l'Histoire de France* sous la première race de nos rois. (Voyez *Biblioth. hist. de la France*, par Fevret de Fontette, tome II, n. 16147-148.)

pressions, d'*étrange théologie* (1). En témoignant son admiration pour la soumission sans réserve de l'archevêque de Cambrai au jugement du saint siége, qui avoit condamné son livre, l'abbé de Saint-Rémi s'élève contre Bossuet avec une partialité trop injuste, et « lui prête, dit le cardinal de Bausset (2) des « motifs d'intérêt et des sentiments de jalou« sie, auxquels ce prélat étoit assurément bien « supérieur. Un excès de crédulité ou de ma« lignité lui avoit fait adopter toutes les fables « dont le vulgaire ignorant aime à s'entrete« nir pour expliquer les motifs secrets qui font « agir les hommes élevés sur la scène du mon« de. » Cet abbé emploie le reste de sa *Préface* à répondre aux critiques qui avoient paru contre le *Télémaque*; il la termine par deux fables, *le Serpent et la Lime*, de La Fontaine; l'autre, assez mal écrite, intitulée : *Le Cygne et les Oisons*; et deux épigrammes que nous citerons plus bas.

Moetjens réimprima le *Télémaque*, absolument conforme à l'édition dont nous parlons, en 1703, et plusieurs fois depuis, toujours avec la même *Préface*. Mais il y ajouta, dans l'édition de 1708 et dans les suivantes, deux pièces de poésie latine, une fable, *l'Aigle et les Hiboux*, contre les détracteurs de Fénelon; et une ode qui contient une analyse poétique du *Télémaque*. Les historiens de Fénelon ne paroissent point avoir connu ces pièces; nous les insérons à la fin de ces *Recherches*.

Les autres éditions publiées depuis cette époque, jusqu'en 1717, sont copiées sur quelqu'une des précédentes, et divisées les unes en dix, les autres en seize livres.

§ III.

Des éditions authentiques.

Nous décrivons, sous ce titre, d'abord les éditions du *Télémaque* faites ou revues sur les manuscrits; ensuite quelques autres, dignes d'attention, publiées d'après celles-ci, en Hollande et ailleurs, et accompagnées de remarques critiques, ou de notes géographiques, historiques et littéraires.

I. *Des éditions faites ou revues sur les manuscrits.*

16. — « Tant que Fénelon vécut, dit le « cardinal de Bausset (3), il dédaigna d'avouer « ou de désavouer son livre; il ne s'occupa « point de corriger les fautes qui s'étoient « glissées dans toutes ces éditions si rapides « et si multipliées. Ce fut de sa part une « espèce de respect qu'il voulut montrer à « Louis XIV, en ne paroissant attacher aucun « prix au succès d'un ouvrage qui avoit eu le « malheur de lui déplaire. D'ailleurs il lui étoit « facile de prévoir, qu'après sa mort et celle « de Louis XIV, sa famille pourroit rectifier « sans inconvénient les inexactitudes et les « imperfections de toutes ces éditions étran« gères. »

17. — Enfin le marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai, donna, en 1717, la *première édition* du TÉLÉMAQUE *conforme au manuscrit original*. Cette édition, publiée à Paris chez Jacques Estienne (4), est en deux volumes *in*-12, imprimés en gros caractères, sur beau papier; elle est ornée de figures en taille douce, d'une exécution médiocre, excepté le frontispice sur lequel est le portrait de Fénelon, assez bien gravé par Duflos, mais peu ressemblant. Le marquis de Fénelon la dédia au roi Louis XV. L'*Avertissement* est ainsi conçu : « La famille « de feu monseigneur l'archevêque de Cam« brai donne ici une nouvelle édition des « *Aventures de Télémaque*, sur un manuscrit « original qui s'est trouvé parmi ses papiers. « Toutes les éditions qu'on a vues jusqu'à « présent ont été très-défectueuses, et faites « sans l'aveu de l'auteur. C'est une justice « qu'on lui rend, en faisant paroître son ou« vrage tel qu'il est sorti de ses mains. Il l'a« voit partagé en vingt-quatre livres, à l'imi« tation de l'Iliade. Outre cette division nou« velle, cette édition se trouvera différente

(1) Voyez la 62e des *Lettres diverses*, *Correspondance*, tome II, page 453.

(2) *Histoire de Fénelon*, tome III. *Pièces justificatives* du livre IV, n. 1. — Ses déclamations contre Bossuet ont paru si outrées au possesseur d'un exemplaire de cette édition, qu'il a écrit en marge la note suivante : « On ne « peut douter que cette *préface* ne soit l'ouvrage de quel« que Protestant ennemi de M. de Meaux. Le fiel y coule « partout. Il affecte d'être ou de paroître catholique ; mais « il ne donnera pas le change. » *Note de l'édit. de Lyon*. 1829.

(3) *Histoire de Fénelon*, tome III, *Pièces justificatives* du livre IV, n. 1.

(4) Des exemplaires portent au frontispice : *Chez Florentin Delaulne*; c'est la même édition.

« en une infinité d'endroits, de toutes les « autres qui ont paru. Souvent, à la vérité, « ces différences ne regardent que le style, « et ne font qu'ajouter quelque grâce au dis- « cours par un arrangement plus harmo- « nieux des paroles; mais aussi l'on avoit « omis des choses très-précieuses et assez « étendues, qu'on a restituées fidèlement ici « sur l'original... L'on a cru ne devoir pas « laisser plus longtemps à la tête de cet ou- « vrage une *Préface* (1) qui y a paru, et que « l'auteur du *Télémaque* n'a jamais approuvée. « On a mis en sa place le *Discours* suivant, « où l'on tâche de développer les beautés de « ce poëme, sa conformité aux règles de l'art, « et la sublimité de sa morale. »

18. —Ce *Discours* est celui du chevalier de Ramsay *sur la poésie épique*, dirigé principalement contre les critiques du *Télémaque*, à la suite duquel est placée l'*Approbation* de M. de Sacy, censeur royal, conçue en ces termes :

« J'ai lu, par ordre de monseigneur le « chancelier, cet ouvrage, qui a pour titre : « *Les Aventures de Télémaque*, avec une pré- « face qui en découvre toutes les beautés; et « j'ai cru qu'il ne méritoit pas seulement d'être « imprimé, mais encore d'être traduit dans « toutes les langues que parlent ou qu'en- « tendent les peuples qui aspirent à être heu- « reux. Ce poëme épique, quoiqu'en prose, « met notre nation en état de n'avoir rien à « envier de ce côté-là aux Grecs et aux Ro- « mains. La fable qu'on y expose ne se ter- « mine point à amuser notre curiosité, et à « flatter notre orgueil. Les récits, les descrip- « tions, les liaisons et les grâces du discours « éblouissent l'imagination sans l'égarer; les « réflexions et les conversations les plus lon- « gues paroissent toujours trop courtes à l'es- « prit, qu'elles n'éclairent pas moins qu'el- « les l'enchantent. Entre tant de caractères « d'hommes si différents que l'on y trouve, « il n'y en a aucun qui ne grave dans le cœur « des lecteurs l'horreur du vice ou l'amour « de la vertu. Les mystères de la politique la « plus saine et la plus sûre y sont dévoilés; « les passions n'y présentent qu'un joug aussi « honteux que funeste; les devoirs n'y mon- « trent que des attraits qui les rendent aussi « aimables que faciles. Avec Télémaque, on « apprend à s'attacher inviolablement à la « religion, dans la bonne comme dans la mau- « vaise fortune; à aimer son père et sa patrie; « à être roi, citoyen, ami, esclave même si le « sort le veut. Avec Mentor, on devient bien- « tôt juste, humain, patient, sincère, discret « et modeste. Il ne parle point, qu'il ne plaise, « qu'il n'intéresse, qu'il ne remue, qu'il ne « persuade. On ne peut l'écouter qu'avec ad- « miration; et on ne l'admire point, que l'on « ne sente qu'on l'aime encore davantage. « Trop heureuse la nation pour qui cet ou- « vrage pourra former quelque jour un Télé- « maque ou un Mentor! A Paris, ce premier « juin 1716. »

(1) Celle de l'abbé Saint-Remi.

19. — Les mêmes libraires firent en même temps une autre édition du *Télémaque*, pareillement en deux volumes, mais en caractères plus petits. Elle passe pour être moins correcte que l'autre. Ce n'est pas néanmoins que la première puisse être vantée pour sa correction ; car il y a beaucoup de mots passés, et même des lignes omises. Mais elle a l'avantage de renfermer toutes les additions que Fénelon fit à son livre, depuis sa première publication en 1699. On peut évaluer ces additions à un douzième environ de l'ouvrage, et non à un quart ou à un sixième, comme l'ont avancé quelques éditeurs. Cette édition est terminée par une ode de Fénelon sur le prieuré de Carenac, dont il fait la description. C'est, dit M. de Bausset (2), « un ouvrage de « sa première jeunesse, inspiré par sa tendre « amitié pour l'abbé de Langeron, et qui fait « éprouver cette espèce de tristesse calme et « douce, que nous appellerions mélancolie, si « on n'avoit pas abusé de cette expression de- « puis quelques années. » Mais on ne joignit point au *Télémaque*, *les Aventures d'Aristonoüs*, qui n'avoient en effet aucun rapport à ce livre, et qui devoient mieux trouver leur place dans la nouvelle édition des *Dialogues* et des *Fables*, que le marquis de Fénelon publia en 1718. On se conforma dans les pays étrangers à l'édition de Paris, et elle fut réimprimée en Hollande la même année.

Le manuscrit original dont l'*Avertissement* fait mention, est la seconde copie déjà décrite. Il est aisé de se convaincre, par la confrontation, qu'on n'a guère eu recours qu'à celle-là. Encore, si on l'eût suivie exactement, on auroit évité un grand nombre de fautes qui

(2) *Histoire de Fénelon*, tome III, *Pièces justificatives* du livre IV, n. I.

déparent cette édition. En effet, il est presque impossible d'expliquer comment certaines fautes, qui ne sont point dans les manuscrits (1), se sont introduites dans l'édition de 1717, d'où elles ont passé dans les suivantes : à moins qu'on ne veuille convenir qu'on s'est servi, pour l'impression, en 1717, d'une des éditions antérieures d'où ces leçons sont tirées, et qu'alors, au lieu de faire copier entièrement le manuscrit, on s'est borné à extraire, pour joindre à l'imprimé qui servoit de copie, les additions que l'auteur avoit faites à son livre depuis les premières éditions. Mais ce que nous avons à dire sur ce sujet sera mieux placé dans le compte que nous rendrons de la collation des manuscrits.

20. — Les libraires Estienne et Delaulne donnèrent à Paris, en 1730, une édition du *Télémaque* en deux vol. *in*-4°. Elle n'a d'autre mérite qu'un très-beau papier, et un gros caractère, mais nulle correction. On a mis à la tête une carte géographique, et des gravures à chaque livre, sur les dessins de Coypel, Surville et Humblot. Ces gravures sont d'une exécution médiocre : le portrait de Fénelon, gravé en médaillon, se distingue à peine sur le frontispice, au milieu de la Sagesse, de génies, et autres figures allégoriques qui l'accompagnent ; et il est tellement dépourvu de ressemblance, qu'on le qualifie de *monstrueux*, dans l'*Avertissement* de l'édition de Hollande dont nous allons parler. On joignit à cette édition des notes mythologiques, historiques, et en partie morales (2), mais dépourvues d'intérêt. On voit même qu'elles ont été faites sur une édition antérieure à 1717, puisqu'on y parle de l'histoire d'Œdipe, comme gravée sur les armes de Télémaque, histoire qui ne se trouve plus dans les éditions postérieures. Aussi les libraires, qui avoient supprimé l'*Avertissement* de 1717, furent-ils obligés d'avertir que la famille de l'archevêque de Cambrai n'avoit eu aucune part à ces notes.

21. — Dès lors le marquis de Fénelon, qui étoit, à cette époque, ambassadeur de France en Hollande, songea à donner une édition du *Télémaque*, qui pût satisfaire les amateurs du luxe typographique. Elle parut en 1734, à *Amsterdam, chez Wetstein et Smith*, en un volume *in*-folio, dont on ne tira que cent cinquante exemplaires ; mais on l'imprima en même temps *in*-4°, à un bien plus grand nombre. Celle-ci a 424 pages, et l'autre 395 seulement, parce que les pages en sont plus longues de trois lignes. On leur a donné cette longueur, et même on les a encadrées, afin que les marges, quoique grandes, ne parussent point disproportionnées. L'*in*-folio est sur un papier fort et très-blanc ; on y joignit les premières epreuves des gravures, qui sont un des plus beaux ornements de cette édition. Rien n'a été épargné pour la rendre digne de l'ouvrage ; et elle est aussi bien exécutée, sous le rapport de l'art, qu'on pouvoit le faire à cette époque. Un très-beau portrait de Fénelon, gravé par Drevet, sur un portrait original en pastel, qui appartenoit à la famille, précède le titre : les autres gravures, au nombre de vingt-cinq, furent dessinées et gravées par d'habiles artistes françois et hollandois, entre lesquels il faut compter Bernard Picart (3). Le commencement de chaque livre, et la fin de la plupart, sont or-

(1) Nous citerons pour exemples de ces fautes : Livre II, page 29 : *un vieillard qui tenoit un livre à la main*, au lieu de *qui tenoit dans sa main un livre*, comme portent les manuscrits. Page 36 : *attirèrent bientôt autour de* MOI, pour *autour de* NOUS. Liv. IX (ou XI), page 229 : *Tout à coup Mentor dit : O rois ! ô capitaines assemblés ! désormais... vous ne* SEREZ *plus qu'un peuple ;* au lieu de *dit* AUX *rois et* AUX *capitaines assemblés : Désormais... vous ne* FEREZ *plus*, etc. Livre XII (ou XV), page 319 : *J'arrive au* SIÈGE, au lieu de *J'arrive à* SIGÉE : cette faute a été remarquée par David Durand, qui la corrigea dans le texte de 1731, et qui se borna à une note en 1743. (Voyez son édition du *Télémaque*, Londres, 1745, p. 278.) Page 320 : *Ceux qui m'avoient promis de lui dire* MA MISÈRE, au lieu de *Ceux qui m'avoient promis de* LE *lui dire*. Livre XVI (ou XXI), page 454 : *Puissent se ressouvenir nos derniers neveux*, ou lieu de *Puissent nos derniers neveux se souvenir*.

(2) Ces notes ne sont pas tirées des éditions de Hollande : elles sont moins bien rédigées, et on n'y a pas inséré les *remarques* satiriques de ces mêmes éditions. Ce qu'on lit à cet égard, dans les *Pièces justificatives* du livre IV de l'*Histoire de Fénelon*, n'est point exact. On n'eût pas souffert en France la réimpression de ces *remarques*.

(3) Bernard Picart étoit mort au mois de mai 1733. Cet artiste a dessiné le frontispice allégorique qui fut gravé par Folkema, et il grava lui-même les estampes des livres II et VII. L.-F. Dubourg a donné les dessins de seize gravures, et G.-F.-L. Debrie en a dessiné six, dont une est gravée par lui en 1729. D'autres sont datées de 1731, 32 et 33. Il y a cinquante ans que J.-B. Tilliard grava à Paris, d'après les dessins assez médiocres de Monnet, une suite d'estampes pour le *Télémaque*. On les trouve jointes ordinairement aux éditions de Didot le jeune, *in*-4°. Quoique bien exécutées, ces gravures sont inférieures à celles de Hollande.

nés de vignettes et de culs-de-lampe en taille-douce, exécutés avec le même soin. Quelques-uns de ces ornements sont répétés à plusieurs livres, et les planches, par conséquent, en furent plus usées, que celles dont on ne se servit qu'une fois. Il suit de là que l'*in*-folio est le seul format où l'on puisse être assuré d'avoir de bonnes épreuves. L'*in*-4° a été imprimé sur papier dit grand raisin, mais d'une qualité bien inférieure à celui de l'*in*-folio. Les pages ne sont pas encadrées. La différence de leur longueur a été cause qu'il n'est pas toujours resté, à certains livres, assez de blanc pour y mettre un cul-de-lampe, tantôt dans l'un, et tantôt dans l'autre format; de sorte que quelquefois ces ornements ne sont pas les mêmes aux mêmes livres.

Mais, outre ces avantages extérieurs, il en est d'autres qui distinguent cette édition. Le texte fut revu sur les manuscrits, et on en fit disparoître une partie des fautes qui y étoient restées en 1717. Il est fâcheux qu'en même temps les éditeurs se soient permis de corriger le texte avec trop de hardiesse, et de leur seule autorité. L'Épître dédicatoire au roi Louis XV a été retranchée. Le livre contient d'abord un *Avertissement*, où l'on s'élève fortement contre les notes de l'édition de Paris 1730, *in*-4°; on blâme surtout l'injustice des *remarques* odieuses qui accompagnent les éditions faites en Hollande en 1719 et en 1725; remarques aussi injurieuses à la mémoire de Fénelon qu'à celle de Louis XIV. On a placé après, l'*Approbation* de M. de Sacy, et le *Discours sur la poésie épique*, du chevalier de Ramsay, qui venoit d'y faire des corrections et additions considérables. Le volume est terminé par l'ode à l'abbé de Langeron sur la solitude de Carenac.

22. — On avoit encore imprimé, pour être jointes à cette édition, les pièces suivantes: 1° *Examen de Conscience pour un Roi :* 40 pages ; 2° *Récit abrégé de la vie de M. de Fénelon:* 43 pages ; 3° *Généalogie de M. de Fénelon*, avec la *Liste de ses ouvrages :* 10 pages ; 4° *Mémoire concernant la personne, la vie et les écrits de madame Guyon :* 3 pages en petits caractères et à deux colonnes. Personne n'a remarqué jusqu'ici, qu'au verso de la page 395 des exemplaires *in*-folio, on distingue encore les vestiges des lettres EXA-, réclame qui indique l'*Examen de Conscience* qui devoit suivre : on a tâché de faire disparoître ces lettres en les grattant (1). L'*in*-4° ne présente pas de semblables traces. Debure, dans sa *Bibliographie*, dit qu'*on croit que la famille de l'auteur obtint la suppression* de ces pièces *pour des raisons particulières :* mais on sait maintenant que ce fut le ministère françois qui exigea impérieusement du marquis de Fénelon cette suppression (2). Il échappa pourtant quelques exemplaires de ces pièces; le marquis en réserva deux pour la famille de Fénelon; et M. de Chauvelin, ministre des affaires étrangères, en demanda un (3). On se servit de quelqu'un d'eux pour réimprimer les mêmes pièces à Londres en 1747, un vol. *in*-12, en retranchant néanmoins le *Mémoire sur madame Guyon*, qui n'offroit pas autant d'intérêt.

23. — J. de Wetstein fit paroître à Leyde, en 1761, une édition du *Télémaque in*-folio, à l'instar de celle de 1734, et avec les mêmes gravures. Elle est sur beau papier ; mais le caractère est maigre et plus serré ; les planches, déjà usées, n'ont donné que de très-médiocres épreuves. On a mis quelques vignettes nouvelles, qui étant plus nettes, font contraster davantage les anciennes. Cette édition contient, à la tête, une *Epître dédicatoire* à Guillaume V, prince d'Orange ; un *Avertissement*, différent de celui de 1734 ; et la *Généalogie de Fénelon :* on a inséré au bas des pages un petit nombre de notes géographiques, historiques et mythologiques, et à la fin l'*Examen de conscience pour un roi :* mais on a retranché l'ode à l'abbé de Langeron. Cette édition n'est pas commune en France, et elle y est peu recherchée.

24. — Lorsque, vers 1780, on s'occupoit à préparer l'édition complète des *OEuvres de Fénelon*, qui commença à paroître chez Fr. Amb. Didot l'aîné, quelques années après ; ce même imprimeur, ayant les manuscrits à sa disposition, fit revoir le *Télémaque*, et publia en 1781, dans la *Collection* dite *d'Artois*, sa

(1) Ces lettres n'ont point été grattées dans tous les exemplaires; il en existe un à Paris, dans la Bibliothèque de l'Arsenal, où elles subsistent encore.

(2) L'*Histoire de Fénelon* offre des détails curieux sur cette affaire. *Pièces justificatives* du livre IV, tome III. Voyez encore ce qui concerne l'*Examen de conscience pour un Roi ;* ci-après. art. V, n. 1.

(3) Un très-bel exemplaire qui renfermoit ces pièces, a été vendu 506 fr. à Paris, à la vente de la bibliothèque de M. Caillard, en 1810. Le même exemplaire a été vendu de

nouvelle édition (4 vol. *in*-18), qu'il a depuis reproduite dans celles qu'il imprima, par ordre du roi Louis XVI, pour l'éducation du Dauphin (1), et dans le tome V des *Œuvres* de l'archevêque de Cambrai, *in*-4°. On lit en tête cet avis : « Cette édition, DONT ON CERTIFIE « LA FIDÉLITÉ, a été collationnée sur trois « manuscrits précieux (2).... Ces trois ma- « nuscrits ont été comparés entre eux avec « les éditions anciennes et modernes, par « l'imprimeur, sous les yeux de M. l'abbé « Gallard, docteur de la maison et société de « Sorbonne, vicaire général de Senlis, dépo- « sitaire de tous les manuscrits de cet auteur « célèbre, dont il prépare une édition com- « plète (3). »

Qui ne croiroit, en lisant cet avis, qu'on n'a épargné aucun soin pour donner le texte le plus pur et le plus correct? Et cependant, tout en corrigeant une multitude de fautes qu'y avoient laissées les éditeurs de 1717 et 1734, on s'est permis fréquemment de changer beaucoup de locutions autorisées par l'usage du temps où l'auteur écrivoit, et qu'il emploie constamment dans ses écrits; parce qu'on ne les trouvoit pas strictement conformes aux règles actuelles de la grammaire. Mais, puisque l'imprimeur *certifioit la fidélité de son édition*, il devoit suivre rigoureusement les manuscrits qu'il avoit sous les yeux, ou du moins ne pas taire qu'il avoit pris, en certains endroits, la liberté de faire des corrections; afin qu'on n'attribuât point à Fénelon les fautes de son éditeur.

25. — Depuis la publication des éditions de Didot, qui ont servi de modèle à un grand nombre d'autres, le docteur Bosquillon (4) en fit imprimer une nouvelle en 1799; elle forme deux volumes *in*-18. Le titre annonce qu'elle est *enrichie de variantes, de notes critiques, de plusieurs fragments extraits de la copie originale, et de l'histoire des diverses éditions de ce livre*. Par *variantes*, l'éditeur entend les diverses leçons qu'il a recueillies soit dans le manuscrit autographe, le seul qui existât à la Bibliothèque du Roi lorsqu'il fit son travail, et le seul qu'il ait connu; soit dans quelques-unes des premières éditions, et dans les principales qui ont été faites depuis 1717. Ces *variantes* sont assez incomplètes: d'ailleurs il les a placées à la fin de chaque volume, avec un renvoi à la page et à la ligne auxquelles elles se rapportent; ce qui est si incommode, que la plupart des lecteurs ne prennent pas la peine de les consulter. Son texte est celui de Didot, auquel il a fait un petit nombre de corrections. Il reproche aussi à cet imprimeur *d'avoir changé, sans autorité, des manières de parler propres à Fénelon, et qui indiquent le temps où il a écrit*. Souvent, dans ses *variantes*, il propose d'adopter des leçons tirées du manuscrit autographe, mais que l'auteur a changées dans les copies qu'il a revues : et c'est à quoi se bornent ses *notes critiques*. Les *fragments* tirés de l'original se réduisent à l'histoire d'Œdipe gravée sur les armes de Télémaque, et supprimée depuis; et à quelques passages effacés par l'auteur lui-même dans ce manuscrit. Bosquillon a cru devoir les conserver, comme un échantillon de la manière dont Fénelon travailloit à perfectionner son ouvrage en le limant sans cesse. Il n'y a rien de neuf dans ce qu'a écrit cet éditeur touchant l'*histoire des diverses éditions du Télémaque*; nous avons même déjà remarqué qu'il a pris pour la première édition, celle qui n'est évidemment qu'une réimpression, du moins pour les 208 pages de Barbin.

26. — J. F. Adry, ancien Oratorien, publia en 1811, une édition du *Télémaque*, en deux volumes *in*-8°. Il a mis à la tête un *Précis de la vie Fénelon*, avec une *Liste raisonnée des principales éditions qui ont paru* jusqu'à la sienne; et il a ajouté à la fin du tome II une Table des matières, et les *principales va-*

nouveau, en 1838, 306 francs seulement, et il est passé en Angleterre.

(1) Il en fit trois éditions, une en 1783, 2 vol. *in*-4°, tirée à deux cents exemplaires; une seconde, la même année, 4 vol. *in*-18, tirée à quatre cent cinquante; une troisième, en 1784, 2 vol. *in*-8°, tirée à trois cent cinquante. Didot le jeune, imprimeur de MONSIEUR, en donna aussi deux belles éditions, en 1785, 2 vol. *in*-4°, et en 1790, 2 vol. *in*-8°.

(2) Ce sont les mêmes qui ont été décrits ci-dessus.

(3) On a fait observer dans la *Préface* qui est en tête des *OEuvres*, dans l'édition de Versailles (tome Ier, page 4, note 2), que, pendant le temps que l'abbé Gallard fut chargé de diriger l'édition des *OEuvres de Fénelon*, on avoit imprimé seulement le tome II et une partie du IIIe. On sait d'ailleurs qu'il s'occupoit uniquement de préparer, pour la *Vie* de l'illustre prélat, les matériaux depuis employés par le P. de Querbeuf; et qu'il abandonnoit à l'imprimeur et à ses correcteurs le soin de revoir les écrits qui devoient faire partie des *OEuvres*.

(4) Edouard-François-Marie Bosquillon, né à Montdidier en 1744, professeur à l'École de médecine, et de littérature grecque au Collége de France, a publié une bonne édition des *Aphorismes* d'Hippocrate, et une traduction françoise du même livre. Il mourut en 1814. Aucune Biographie ne fait mention de son édition du *Télémaque*.

riantes. Dans son *Avertissement*, il s'élève avec raison contre la témérité des éditeurs modernes qui ont *osé corriger le style de Fénelon*. Il a pris pour base de son édition le texte de Didot; mais l'ayant conféré avec le manuscrit original, et avec les principales éditions qui ont été données depuis 1717, il a choisi, *après un mûr examen*, parmi les variantes que présentent ces diverses éditions, *celles qui devoient être admises dans le texte préférablement aux autres*. On peut conclure de là, qu'il n'a eu aucune règle fixe : aussi lui a-t-on reproché d'avoir introduit dans le *Télémaque* au moins mille fautes ; et, en effet, on trouve dans son édition (1) des leçons arbitraires, ou changées par l'auteur, et jusqu'à des lignes entières omises. La *Liste des diverses éditions* est curieuse; mais elle est grossie fort inutilement de toutes celles que publioient successivement les libraires de Paris, et qui sont de pures réimpressions, sans aucun égard à la correction du texte. Comme Adry n'a connu d'autre manuscrit que l'autographe, ses *variantes* sont insignifiantes, et moins complètes que celles de Bosquillon. Elles sont même à peu près inutiles, parce qu'il n'a mis aucun renvoi pour indiquer les pages auxquelles elles se rapportent.

27. — Enfin, M. Lequien, libraire de Paris, donna, en 1820, (2 vol. *in-8°*) la première édition du Télémaque qu'on puisse dire généralement conforme au texte original. Il l'annonce comme ayant été collationnée sur les trois manuscrits connus, qui sont les mêmes dont nous avons parlé; et, par l'examen approfondi que nous avons fait de ces manuscrits, nous nous sommes assurés des soins et de la diligence que cet éditeur a mis dans son travail. Cependant, comme il étoit obligé de collationner chaque manuscrit séparément, et souvent à mesure que l'on imprimoit, il n'est pas étonnant qu'il lui soit échappé un certain nombre de fautes. Nous en avons remarqué une centaine, la plupart d'omission, parmi lesquelles quelques-unes sont assez considérables (2): mais nous ne comptons pas dans ce nombre plusieurs corrections de la seconde copie, qu'il a adoptées avec trop de confiance, comme venant de l'auteur même. Pour nous, qui dans la confrontation que nous avons faite, pour notre édition, de tous les manuscrits de l'archevêque de Cambrai, avons eu le temps et l'occasion de reconnoître toutes les additions et corrections apocryphes que des mains étrangères ont glissées dans ses écrits, nous n'avons pas dû adopter aveuglément tout ce que nous avons trouvé dans cette copie. Il a fallu l'examiner en détail, la comparer avec l'autographe, et avec la première copie; c'est ce que nous avons fait, comme on le verra dans le compte que nous allons rendre de notre travail.

28. — Ce n'est pas la première fois que nous reprochons aux anciens éditeurs la liberté qu'ils se sont donnée (3), en publiant les ouvrages posthumes de Fénelon, de corriger ses expressions et son style, d'ajouter et de retrancher, non-seulement sans aucune raison, mais souvent contre toutes les règles du goût (4). Le *Télémaque* n'a pas été plus respecté. Nous avons déjà fait remarquer l'inat-

(1) Elle a servi, depuis, de modèle à plusieurs autres, notamment à celle qui fait partie de la *Collection des meilleurs ouvrages françois*, imprimée chez P. Didot, 1814; et à la célèbre qui fut donnée à Parme, par Bodoni, en 1812, 2 vol. *in-fol.*

(2) Voici les principales : Tome I, p. 226, on lit : *sa haine*, au lieu de *sa peine*; page 230 : *dans une propreté*, au lieu de *dans un ordre et une propreté*; page 233 : *les troupeaux*, pour *le lait des troupeaux*; page 283 : *en état de combattre*, pour *en âge*. Tome II, page 123 : après *en brûlant le camp*, ajoutez *des alliés* qui est omis; page 336 : après *qu'à l'ambition sans bornes*, ajoutez *qu'à la jalousie* pareillement omis; page 351 : *le vrai bonheur*, au lieu de *le vrai honneur*.

Des éditions du *Télémaque*, publiées depuis 1820, portent sur le titre, comme celle de M. Lequien : *collationnée sur les trois manuscrits connus à Paris*. Il ne faut pas croire néanmoins qu'on ait entrepris une nouvelle confrontation : on s'est borné uniquement à copier ce dernier éditeur, parce qu'on supposoit que son travail étoit le plus parfait. Nous pouvons affirmer avec certitude, que, depuis sa collation des manuscrits jusqu'à la nôtre, il n'en a été fait aucune autre.

(3) On peut revoir ce qui a été dit ci-dessus touchant les traités *de l'Existence de Dieu*, (art. 1, section 1re, n. 1, pages 7 et 8.); et *de l'Éducation des Filles* (art. 2, n. 1, page 91); enfin touchant les *Fables* et les *Dialogues des Morts*. (art. 4, n. 1 et 2; pages 100 et suiv.)

(4) Les premiers éditeurs des écrits posthumes de Bossuet ont fait la même chose, en retouchant le style des *Élévations sur les Mystères*, des *Méditations sur l'Évangile*, etc. comme nous l'avons remarqué dans l'*Avertissement* du tome VIII de ses *OEuvres*. On n'a point eu plus d'égard pour ses *Oraisons funèbres*. Nous avons aussi montré qu'on n'avoit pas, jusqu'à nos jours, donné d'édition exacte et complète du *Discours sur l'Histoire universelle*. (Voyez la *Notice sur les éditions de ce Discours*, *OEuv. de Bossuet*; tome XXXV, page 461.) Enfin les littérateurs, qui, depuis quelques années, se sont occupés de revoir le texte des autres classiques françois, pour

tention et l'inexactitude des copistes, qui ont souvent transposé des mots, quelquefois en ont omis, ou substitué d'autres, et ont même passé des lignes entières : venons aux éditeurs. La seconde copie, qu'on a suivie principalement en 1717, est chargée, sur les marges, d'un grand nombre de croix, indiquant les passages que les éditeurs avoient dessein de corriger, soit pour quelque tournure qui leur paroissoit incorrecte, ou pour quelque expression qui ne leur sembloit point assez noble; soit à cause de la répétition trop rapprochée des mêmes termes, que Fénelon affecte fort souvent, à l'imitation des anciens, et surtout des classiques Grecs, dont il s'étoit pénétré. C'est en effet dans tous les endroits ainsi notés, qu'on s'est éloigné davantage de l'original. Le marquis de Fénelon est celui qui s'est le plus exercé sur cette copie ; on y remarque un grand nombre de corrections de sa main (1), et nous avons indiqué les plus importantes dans les *variantes*. Mais il n'avoit ni le goût assez sûr, ni le style assez élégant, pour entreprendre de corriger le *Télémaque*. On voit aussi, en examinant la copie, qu'il alloit à tâtons dans ses corrections; car tantôt il efface un mot, puis lui en substitue un autre, qu'il efface ensuite pour rétablir le premier.

29. — Encore si les éditeurs s'étoient bornés à faire ces changements sur les manuscrits, il eût été plus facile de rétablir le texte dans sa pureté. Mais non; dans le cours de l'impression, en 1717, en 1734, et même en 1781, ils se sont permis une multitude de corrections arbitraires, selon leur caprice, ou selon les règles de grammaire que s'étoit faites chacun d'eux. Il y a des différences surprenantes entre ces trois éditions. Dans plusieurs passages où celle de 1717 s'éloigne des manuscrits, celle de 1734 y est conforme ; puis en 1734 on change ce qu'on avoit respecté en 1717 ; et Didot, en 1781, a suivi tantôt une édition et tantôt l'autre (2). Enfin il se

le rétablir dans sa pureté primitive, ont fait, par rapport à eux, les mêmes observations que nous faisons ici à l'égard des écrits de Bossuet et de Fénelon. Mais ce n'est pas seulement en France que les éditeurs et les imprimeurs ont défiguré, les uns par des corrections arbitraires, les autres par leur ignorance ou leur incurie, les chefs-d'œuvre des grands écrivains. Un Recueil périodique, imprimé en Italie, a consacré plusieurs articles à relever des fautes qui déparent presque toutes les éditions de la *Jérusalem délivrée* du Tasse ; il fait voir qu'on auroit pu les éviter en consultant, soit les manuscrits, soit l'édition originale. (*Memorie di Religione*, ec. tomes IV, VI et VII. *Modena*, 1823, *e seg.*)

(1) Outre les changements faits par le marquis de Fénelon, et ceux qui appartiennent à l'auteur, comme nous l'avons dit, on rencontre dans cette copie de *nombreuses corrections interlinéaires*, dont il est parlé dans l'*Hist. de Fénelon* (livre IV, n. 51). Elles offrent le résultat de la collation, faite en son temps de cette copie avec la première, et la restitution des *nombreux* passages omis par les copistes. Le cardinal de Bausset n'ayant pas vu la première copie, et trouvant dans celle-ci tant d'additions qui en proviennent, et qui manquent dans l'autographe, n'a pu les attribuer qu'à l'auteur.

(2) Nous en rapporterons ici quelques exemples, tirés seulement des cinq premiers livres.

PARIS, 1717 : tom. I, *pag.* 2.	HOLLANDE, 1734, *pag.* 1 et 2. DIDOT, 1787, *pag.* 7.
Mais ces beaux lieux, loin de modérer sa douleur, *lui faisoient rappeler* le triste souvenir, etc.	Mais ces beaux lieux, loin de modérer sa douleur, NE *faisoient* QUE LUI *rappeler* le triste, etc.
P. *p.* 4. D. *p.* 9.	H. *p.* 4.
Son nom fut célèbre dans *toute* la Grèce et dans toute l'Asie par sa valeur... Maintenant errant dans *toute* l'étendue des mers.	Son nom fut célèbre dans la Grèce et dans toute l'Asie par sa valeur... Maintenant errant dans l'étendue des mers.
P. *p.* 11. H. *p.* 7.	D. *p.* 13.
Est-ce donc là, ô Télémaque, les pensées, etc.	*Sont-ce* donc là, ô Télémaque, les pensées, etc.
P. *p.* 17.	H. *p.* 9. D. *p.* 17.
Vous savez mieux que moi *comme* il mérite d'être pleuré.	Vous savez mieux que moi *combien* il mérite d'être pleuré.
P. *p.* 20. H. p. 10.	D. *p.* 19.
Télémaque *reprit* ainsi.	Télémaque *répondit* ainsi.
P. *p.* 29. D. *p.* 24.	H. *p.* 14.
Les bœufs mugissants et *les* brebis bêlantes venoient en foule.	Les *troupeaux* de bœufs mugissants et *de* brebis bêlantes venoient en foule.
P. *p.* 94. D. *p.* 67.	H. *p.* 42.
portent leurs branches épaisses jusque *vers* les nues.	portent leurs branches épaisses jusque *dans* les nues.
P. *p.* 131.	H. *p.* 58. D. *p*, 90.
Je m'éveillai, et je *sentis* que ce songe, etc.	Je m'éveillai, et je *connus* que ce songe, etc.
P. [illegible] 98.	H. *p.* 62.
Je sentis comme un nuage épais *sur* mes yeux.	Je sentis comme un nuage épais, qui *se dissipoit de dessus* mes yeux.
P. *p.* 153. D. *p.* 104.	H. *p.* 67
Leurs yeux étoient enflammés, et leurs bouches *etoient fumantes*.	Leurs yeux étoient enflammés, et leurs bouches *écumantes*.
P. *p.* 167. D. *p.* 115.	H. *p.* 73.
mais bientôt il sentit combien *ses vœux* lui *étoient* funestes.	mais bientôt il sentit combien *ils* lui *devoient être* funestes.

rencontre des endroits, dans la seconde copie, où l'on a corrigé le texte, sans qu'on ait eu égard ensuite à ces changements dans l'impression; comme aussi on trouve changés, dans les imprimés, beaucoup de passages où les trois manuscrits sont conformes entre eux (1), aussi bien qu'avec les premières éditions. On peut se convaincre, par là, de l'attention minutieuse qu'il falloit apporter à l'examen de chaque passage, pour ne pas donner lieu d'imputer à l'auteur les fautes des copistes et des éditeurs, et pour discerner la véritable leçon au milieu de tant de corrections apocryphes.

30. — Nous avons eu l'avantage de pouvoir consulter à la fois les trois manuscrits; et cela nous a été d'un grand secours, pour remonter à la source des diverses leçons des différentes éditions, et pour reconnoître l'origine des fautes qui s'y sont glissées, ou des changements faits par les éditeurs. Nous avons commencé notre travail, par confronter avec l'autographe l'imprimé qui devoit nous servir de copie pour notre édition. A mesure que nous apercevions quelque différence entre l'un et l'autre, nous recourions à la première copie, puis à la seconde quand la première étoit conforme à l'original. Si le copiste, par ses omissions ou autrement, avoit détruit le sens, et que l'auteur, pour le rétablir, eût dû suppléer d'autres mots, nous le remarquions chaque fois sur notre exemplaire, et nous avons rendu compte, dans les notes jointes aux *variantes*, des raisons qui nous ont portés à adopter la leçon que nous suivons (2). Nous avons aussi noté

P. *p.* 169.	H. *p.* 74. D. *p.* 114.
Offrez *cent taureaux plus blancs que la neige à Neptune.*	Offrez *à Neptune cent taureaux plus blancs que la neige.*
P. *p.* 189.	H. *p.* 81. D. p. 127.
sans avoir beaucoup *a souffrir* de son ambition.	sans avoir beaucoup *souffert* de son ambition.
P. *p.* 190.	H. p. 82. D. *p.* 128.
voulant vaincre les autres *peuples*, que la justice ne lui a pas *soumis*.	voulant vaincre les autres *nations*, que la justice ne lui a pas *soumises*.

(1) En voici quelques exemples, choisis entre beaucoup d'autres. Les pages citées sont celles de l'édition de Versailles.

Les trois manuscrits portent :	*On lit dans les trois imprimés :*
Liv. II, *page* 28. Il nous renvoya à un de ses officiers, qui fut chargé de *savoir* de ceux qui avoient pris notre vaisseau, etc.	Il nous renvoya à un de ses officiers, qui fut chargé de *s'informer* de ceux, etc.
p. 52. J'aperçus tout à coup un vieillard qui tenoit *dans sa main un livre.*	J'aperçus tout à coup un vieillard qui tenoit *un livre à la main.* Didot a mis : *un livre dans sa main.*
p. 36. Tout y étoit *devenu* doux et riant.	Tout y étoit doux et riant.
p. 41 *et ailleurs.* Chypre, Chypriens.	Cypre, Cypriens.
Liv. IV, *p.* 75. elle semble *ranimer* toute la nature.	elle semble *animer* toute la nature.
Liv. VI, *p.* 126. et la douleur répandant *sur son visage de nouvelles grâces,* elle parla ainsi.	et la douleur SE repandant SUR son visage ORNÉ de nouvelles grâces, etc. *On lit dans Didot :* et la douleur répandant de nouvelles grâces sur son visage, etc.
Liv. VII, *p.* 163. On craignoit toujours qu'il *finiroit* trop tôt.	On craignoit toujours qu'il ne *finît* trop tôt.
Liv. IX, *p.* 229. Tout à coup Mentor dit *aux* rois et *aux* capitaines assemblés : Désormais, sous divers noms et *sous* divers chefs, vous ne *ferez* plus qu'un seul peuple.	Tout à coup Mentor dit : *O* rois, *ô* capitaines assemblés! désormais, sous divers noms et divers chefs, vous ne *serez* plus, etc. *Didot a mis :* Tout à coup Mentor dit aux rois et aux capitaines assemblés : Désormais, sous divers noms et divers chefs, vous ne *serez* plus, etc.
Liv. X, *p.* 249. Le soleil se levoit déjà.	Le soleil s'élevoit déjà, *excepté l'édit. de Holl.* 1734.
p. 253. Tous les esclaves seront *vêtus* de gris brun.	Tous les esclaves seront *habillés* de gris brun.
Liv. XII, *p.* 320. Ceux qui m'avoient promis de *le* lui dire, ne l'ont pas fait.	Ceux qui avoient promis de lui dire *ma misère*, ne l'ont pas fait.
Liv. XIII, *p.* 343. aussi agréables aux princes que leurs passions *dominent.*	aussi agréables aux princes, que ceux qui *flattent* leurs passions *dominantes.*

(2) Pour faire mieux comprendre notre travail, nous donnerons ici les principaux passages que nous avons restitués d'après le manuscrit original.

Vers la fin du livre VI, Télémaque dit : « Je ne me sens « que de l'amitié et de la reconnoissance pour Eucharis. Il « me suffit de *le* lui dire encore une fois, et je pars. » Le copiste avoit omis *le;* la phrase alors n'ayant plus de sens, Fénelon ajouta *adieu*, qu'on lit dans l'édition de 1717, etc.

Au commencement du livre VII, Narbal, lorsqu'il reçoit dans son vaisseau Télémaque et Mentor, dit en parlant de l'île de Calypso : « On ne pourroit en approcher sans faire « naufrage. *Aussi est-ce par un naufrage*, répondit Men« tor, que nous y avons été jetés. » Le copiste ayant passé les mots soulignés, l'auteur, pour rétablir le sens, corrigea : *Mentor répondit : Nous y avons été jetés.* Les éditions antérieures à 1717 sont conformes à l'original.

Livre IX. Lorsque Mentor eut parlé aux alliés pour procurer la paix, on dit : « Ses paroles avoient *paru courtes*, « *et on auroit* souhaité qu'il eût parlé plus longtemps. » L'omission des mots soulignés obligea Fénelon d'effacer *ses paroles*, et de mettre *on auroit*, au lieu d'*avoient*.

Livre XIII. Le vieux Phérécide, en présence du bûcher

toutes les corrections et additions que l'auteur a écrites sur les deux copies qu'il fit tirer successivement de son livre; et si les manuscrits venoient à se perdre, notre exemplaire pourroit les suppléer, puisqu'il contient tout ce qu'ils renferment d'essentiel. De cette manière, nous avons lu le *Télémaque* écrit tout entier de la main de Fénelon, si l'on en excepte dix lignes, comme nous l'avons fait observer au livre x, page 244 et 248, et un petit nombre de mots écrits entre les lignes de la main même des copistes, et que l'auteur aura pu leur dicter en collationnant son ouvrage: car ces corrections ne peuvent être attribuées aux copistes, qui n'étoient point assez habiles pour les faire d'eux-mêmes.

Nous avons donc rétabli le *Télémaque* tel que l'auteur l'a laissé, sans nous permettre d'y rien changer (1). Les amis à qui Virgile confia en mourant son *Énéide*, pour le publier, n'osèrent point achever les vers restés imparfaits. Quelques modernes ont tenté de les finir, et y sont quelquefois parvenus assez heureusement; mais ne les eût-on pas blâmés avec raison, s'ils avoient voulu faire passer leurs corrections dans le texte du poëme? En dernier lieu, on s'est moqué à juste titre d'un éditeur, qui a *transcrit*, dit-il, *l'Éducation des filles* de Fénelon *dans un style plus correct* (2). A plus forte raison doit-on s'élever contre ceux qui ont osé toucher au *Télémaque*, Si l'auteur y a laissé des incorrections (3), et même des fautes de grammaire, ce n'est pas à un éditeur obscur à les corriger: tout au plus peut-on y joindre des notes, pour éclairer les étrangers qui étudient notre langue. Un jour, peut-être, quelque docte commentateur, voulant faire vivre son nom en l'accolant à celui de Fénelon, relèvera les beautés du *Télémaque*, et en même temps notera sur son passage les négligences qui s'y rencontrent; il en aura la liberté : mais il devra faire attention, qu'aujourd'hui des ignorants voient des fautes, dans certaines locutions de cet ouvrage, qui peuvent être justifiées par l'usage des auteurs contemporains, et souvent même par la première édition du *Dictionnaire de l'Académie*, de 1694, que Fénelon a toujours suivie scrupuleusement.

31. — Nous avons mis au bas des pages, et au-dessus du texte, les *variantes* du manuscrit autographe, et celles des deux copies. En les lisant, et en les comparant avec le texte, on suivra, pour ainsi dire, l'auteur à la trace, lorsqu'il revoyoit son ouvrage; on jugera quelle attention il apportoit aux plus petits détails; et l'on se convaincra que, s'il n'a pas fait disparoître de son livre ce qui nous semble des négligences, c'est peut-être à dessein qu'il les a laissées. On ne trouvera, dans ces *variantes*, que celles qui sont de Fénelon, c'est-à-dire les changements qu'il a faits lui-même sur les copies, et non pas les *variantes* qui proviennent de l'ignorance ou de l'inattention des copistes : nous en avons néanmoins conservé plusieurs de ce dernier genre, parce qu'elles avoient été insérées dans le texte par les autres éditeurs, et aussi afin qu'on ne prît pas les véritables leçons pour des fautes que nous y aurions introduites. Il nous a paru inutile de relever, comme l'ont fait Bosquillon et Adry, les phrases et les mots effacés, par l'auteur même, dans l'autographe : personne n'eût pris la peine de les lire, et nous aurions ainsi surchargé les notes sans aucun fruit. Pour éviter les répétitions, et pour donner en même temps une clef facile des abréviations de ces *variantes*, nous nous sommes servis de lettres : A désigne le manuscrit autographe; B, la première copie; C, la seconde copie; P, l'édition de Paris, 1717; H, celle de Hollande, 1734; D, celle de Didot; et toutes les fois que ces trois éditions s'accordent, dans un passage cité, nous l'avons marqué par ce signe, *Édit.*

32. — Quelque attention que nous ayons

d'Hippias, s'écrie : « O mon cher Hippias, c'est moi *qui t'ai* « *donné la mort; c'est moi* qui t'ai appris à la mépriser. » Les mots soulignés ont été omis par le copiste; l'auteur, qui voyoit le sens incomplet, corrigea : C'est moi *cruel, moi impitoyable*, qui t'ai appris à mépriser *la mort*. La première leçon l'emporte certainement par le naturel.

Livre XIV. Minos, parlant de la reconnoissance que l'on doit aux dieux, dit : « Ne leur doit-on pas sa naissance, plus qu'au père *même* de qui on est né? » Le copiste a écrit *mère* au lieu de *même*; Fénelon, pour parfaire le sens, ajouta *et à la* avant *mère*; leçon moins bonne que la première.

(1) On doit, en effet, compter pour rien la correction de quelques *lapsus calami*, qui échappent à tous les auteurs, et que les éditeurs, même avant 1717, avoient pour la plupart corrigés. Nous en avons fait chaque fois la remarque. Voyez entre autres les pages 66, 246, 309, 377, 416, 448.

(2) Voyez ci-dessus, art. II, n. 1, page 92, *note* 1re.

(3) On a vu plus haut, n. 3, Fénelon lui-même, en 1710, dire du Télémaque : *Il y auroit beaucoup à corriger*.

apportée à la confrontation des manuscrits, craignant encore de n'avoir pas bien saisi les corrections de l'auteur, ou que quelqu'une n'eût échappé à nos recherches, et voulant rendre notre travail aussi complet et aussi exact que le méritoit un des chefs-d'œuvre de notre langue, nous avons accepté l'offre que nous a faite M. Bertrand (1), ancien professeur, de nous communiquer une collation qu'il avoit faite des mêmes manuscrits. Nous pensions que si quelque mot s'étoit dérobé à notre vue, il étoit difficile que M. B. ne l'eût pas remarqué, ayant fait son travail plus à loisir. Nous nous sommes presque toujours trouvés d'accord avec lui. Nous avons recueilli nos observations mutuelles sur les passages douteux; et quand nous ne pouvions nous réunir au même avis, nous allions vérifier de nouveau dans les manuscrits le passage contesté, afin de ne rien décider par notre propre autorité : de sorte que si nous nous n'avons pas réussi à donner le texte du *Télémaque* dans toute sa pureté, nous n'avons pas du moins à nous reprocher d'avoir épargné les soins et les peines. Nous devons aussi à M. B. la communication d'un grand nombre d'éditions, les plus remarquables entre les premières, et d'autres qui, étant imprimées chez l'étranger, se trouvent rarement en France, notamment celle de Cologne 1699, que nous avons fait connoître, n. 13, et celle de Londres 1745, qui n'est dans aucune des bibliothèques publiques de Paris.

33. — Il nous reste à parler de la division en dix-huit livres que nous avons adoptée, au lieu de celle en vingt-quatre livres qui étoit en usage depuis 1717. On a vu que l'original n'a aucune division. La première copie, comme nous l'avons dit, a été divisée en dix-huit livres par Fénelon lui-même; et on s'aperçoit qu'il n'a pas fait cette division à la légère, et sans l'avoir bien méditée, puisque plusieurs fois il a effacé l'indication du commencement d'un livre, pour l'écrire, tantôt avant, tantôt après l'endroit où il l'avoit d'abord fixée. Cette même division a été conservée dans la seconde copie revue par Fénelon. On dit, à la vérité, dans l'*Avertissement* mis en tête de l'édition de 1717, qu'*il avoit partagé* l'ouvrage *en vingt-quatre livres, à l'imitation de l'Iliade*. Néanmoins, il nous est permis de croire que c'étoit plutôt un projet de division, qu'une division tout à fait arrêtée; car elle a été indiquée après coup, dans cette même copie, par de simples crochets, avec les mots *livre II*, etc. tracés de la main du copiste. Comme jusque-là le *Télémaque* n'avoit été partagé qu'en dix ou en seize livres, selon le caprice des différents éditeurs, il est naturel qu'en 1717 on ait exagéré la division en vingt-quatre livres, pour donner à entendre que l'édition nouvelle offroit des additions considérables. Mais ce qui nous a surtout déterminés à suivre la division faite indubitablement, et avec réflexion, par l'auteur, et écrite de sa main, ce sont les mauvaises coupures qu'on a été forcé de faire pour arriver à ces vingt-quatre livres. Par exemple, l'assemblée des Crétois pour élire un roi (liv. v); la négociation de Mentor avec les Manduriens et leurs alliés, qui venoient assiéger Salente (liv. IX); le récit qu'Idoménée fait à Mentor, des artifices de Protésilas, qui avoit en grande partie causé les malheurs de ce prince (liv. XI); l'attaque du camp des alliés par Adraste, et le combat qui s'ensuivit (liv. XIII); enfin la descente de Télémaque aux enfers (liv. XIV); tous ces épisodes, compris chacun en un seul livre dans la division de Fénelon, sont coupés par le milieu pour en faire deux, dans l'autre partage. Le cardinal de Bausset, consulté à ce sujet, a pensé qu'on ne devoit point hésiter à substituer une division qui est incontestablement de Fénelon, à celle qui n'a pas tous les caractères désirables d'authenticité. Si ce prélat, dans l'*Histoire de Fénelon*, n'a parlé que de la division en vingt-quatre livres, c'est que la copie où l'autre est tracée n'étoit point encore à la Bibliothèque royale quand il composa son *Histoire*, et qu'il n'en a eu aucune connoissance. Au reste, nous avons indiqué exactement, dans les *variantes*, le commencement de chacun des vingt-quatre livres.

34. — On a vu plus haut (page 108) ce qui nous a déterminés à placer à la tête du *Télémaque* le *Discours* du chevalier de Ramsay *sur la poésie épique*, qui l'a toujours accompagné depuis 1717. Nous l'avons donné tel que l'auteur le retoucha en 1734, et avec les additions qu'il y fit alors. C'est une chose digne de remarque, qu'en réimprimant ce *Discours*

(1) Jean-Baptiste Bertrand, né à Cernay-les Reims, le 8 septembre 1764, est mort à Paris le 11 octobre 1830. Il a publié deux brochures sur des questions de grammaire. Voyez le *Journal de la Librairie*, du 12 mars 1831.

avec le *Télémaque*, on ait suivi en France, jusqu'à nos jours, l'édition de 1717 (1), et qu'on ne se soit pas douté des changements qu'il a subis en 1734; tandis qu'une note en avertit, et qu'on le trouve imprimé à Londres avec ces mêmes changements dès l'année 1742.

35. — Quant à l'orthographe, nous n'avons pas suivi celle de Fénelon, qui paroîtroit singulière aujourd'hui. Il n'est pas lui-même bien constant dans sa manière d'écrire certains mots, qu'il met tantôt d'une façon, tantôt d'une autre ; comme, par exemple, dans les noms propres, *Enne* et *Enna*, *Phalantus* et *Phalante*. Quoiqu'il conserve ordinairement les étymologies, puisqu'il écrit *debtes*, *tempestes*, etc. il supprime le *p* au mot *tems*, et il ajoute une *f* à *deffendre*, *deffense*. Il met toujours une *s* au participe en *ant*, lorsqu'il suit un nom pluriel; et c'étoit l'usage général de son temps, comme le prouve ce vers tant cité de Boileau :

Et plus loin des laquais, l'un l'autre s'agaçants

sans qu'il soit besoin de citer d'autres exemples. Les éditeurs modernes ont supprimé l'*e* dans *toute*, quand ce mot est pris pour *quoique*, *entièrement* ; nous avons conservé l'orthographe de Fénelon, qui a écrit constamment *toute entière*, *toute interdite*, selon l'usage qui a persévéré presque jusqu'à nos jours; car Wailly est peut-être le premier qui s'en soit écarté (2). Il n'avoit peut-être pas senti qu'il faut, en général, conserver aux écrits des auteurs réputés classiques la physionomie de leur temps : cela sert à faire connoître les changements qu'a subis la langue à différentes époques. Nous avons donc, pour cela même, laissé l'*o* dans les imparfaits des verbes et dans quelques noms, au lieu d'y substituer l'*a* introduit par Voltaire, et autorisé dernièrement par l'Académie. Quoiqu'en réimprimant Montaigne, on ne s'astreigne pas à suivre en tout l'orthographe en usage de son temps, on ne pourroit néanmoins s'empêcher de blâmer celui qui, dans une édition des *Essais*, introduiroit l'orthographe de Voltaire. Pourquoi n'auroit-on pas les mêmes égards pour les écrivains du siècle de Louis XIV? La ponctuation a été aussi l'objet de notre attention particulière; et nous avons corrigé quelques passages, où, en s'éloignant de celle de Fénelon, on avoit changé le sens de sa phrase.

II. *De quelques éditions faites sur les authentiques, et accompagnées de remarques ou de notes.*

36.—Notre travail seroit imparfait, si nous passions sous silence les éditions du *Télémaque* faites sur les précédentes, en Hollande et ailleurs, et accompagnées de *remarques* satiriques, où l'on prétend donner la clef de ce livre, en appliquant à Louis XIV et aux principaux personnages de sa cour, les portraits et les actions de ceux que l'auteur met en scène pour conduire sa fable.

La première de ces éditions fut publiée en 1719, à Rotterdam (3), en deux vol. *in*-12, par *Jean Hofhout*, libraire, qui a signé l'*Épître dédicatoire* à Guillaume-Charles-Henri, prince d'Orange. Elle est ornée d'une carte géographique, et de gravures médiocres à chaque livre, et terminée par une table des matières. On se conforma, pour le texte, à l'édition de Paris 1717, et on ajouta au titre : *avec des Remarques pour l'intelligence de ce poëme allégorique*. De ces *Remarques*, dit l'*Avertissement*, « les unes sont historiques, « et regardent la fable ou l'histoire ancienne; « les autres sont allégoriques, et se tirent « des caractères particuliers de ceux que l'au- « teur n'a tracés qu'en général. » Mais ces allégories sont des allusions personnelles et *odieuses*, *des interprétations d'une basse malignité*, fondées sur des *rapports imaginaires;* et elles ont été inventées et répandues, par les *ennemis* de Fénelon, *pour empoisonner ses intentions les plus pures*. C'est le jugement qu'en porte Ramsay dans son *Discours*. A ces judicieuses raisons, les libraires répondent, « que c'est précisément ce qui a réveillé l'at- « tention des curieux, pour trouver dans cet « ouvrage des *rapports* non *imaginaires*, mais « fondés sur des présomptions très-fortes; « non *pour empoisonner les intentions de l'au-* « *teur*, mais pour en tirer des applications

(1) Nous citerons entre autres l'édition de Didot, dans les *OEuvres de Fénelon*, 1787, *in*-4° ; et un *Télémaque* de Lyon, 1829, *in*-8°.

(2) Ce grammairien eût-il dit : Eucharis fut *tout* surprise ?

(3) Des exemplaires portent : *A Amsterdam, chez Wetstein*.

« conformes à la vérité : » d'où ils infèrent « qu'un lecteur judicieux peut découvrir ce « que l'on doit penser de ces *Remarques;* car, « ou elles s'éloignent du but de l'auteur, et « elles sont chimériques; ou bien elles ont « quelque fondement dans le bon sens, et « cela suffit pour ne les pas rejeter. » Mais quand ils ajoutent que *les peintures* du Télémaque *ont servi de prétexte à la persécution suscitée* à l'auteur, et qu'ils citent à l'appui ces six méchants vers, qu'on fit courir en ce temps-là :

Contre Cambrai de Meaux chicane;
Quoi! pour des contes de Peau-d'Ane
Falloit-il en venir aux mains?
Mais Cambrai s'attire l'attaque,
Moins pour les *Maximes des Saints*,
Que pour celles de Télémaque;

ils ne font que prouver leur ignorance; car ils auroient dû savoir que le livre des *Maximes* fut condamné au mois de mars 1699, et que le *Télémaque* ne parut qu'à la fin de mai suivant (1). Quoi qu'il en soit, cette édition, qui ne passe point pour correcte, obtint de la vogue à cause de ces *Remarques*. Elle fut réimprimée, avec un peu plus de correction, en 1725; et plusieurs fois depuis, en Hollande et dans les Pays-Bas.

37. — La même année 1719, ces mêmes *Remarques* furent reproduites dans une édition de Londres, *Tonson*, 2 vol. grand *in*-12, qui est aujourd'hui d'une excessive rareté. Plusieurs bibliographes en ont parlé sans l'avoir vue; et ils en ont parlé d'après la *Bibliothèque Britannique* (2). On lit, dans ce recueil, que Jean-Armand Dubourdieu « présida à « l'édition, qu'il en revit le texte, qu'il y ajouta « les notes (les *Remarques* des éditions de « Hollande), et qu'il dédia le tout à Frédéric « (alors duc de Glocester), petit-fils de « Georges Ier. » L'*Epitre dédicatoire* est en effet de Dubourdieu; mais la conséquence qu'on a voulu tirer des soins qu'il a donnés à cette édition, pour le faire croire auteur des notes, est tout à fait sans fondement. Il s'exprime ainsi dans son *Avis* préliminaire : « Comme « on vient de publier en Hollande une édition « de ce poëme accompagné de diverses Re- « marques historiques et allégoriques, on a « jugé à propos de les joindre ici... Ce n'est « pas qu'on les croie fort nécessaires, chaque « lecteur pouvant y suppléer facilement de « lui-même; mais c'est afin qu'on ne puisse pas « dire que cette nouvelle édition, d'ailleurs « si préférable à celle de Hollande, lui cède « en rien de ce que les libraires hollandois « ont imaginé pour faire valoir la leur. » De plus, en examinant l'édition de Londres, on se convainc qu'elle étoit imprimée quand l'éditeur eut connoissance de celle de Hollande : car la page 528, où se termine l'*Ode* à l'abbé de Langeron, a pour réclame TABLE; et à la page suivante, au lieu de la *Table*, on a mis : AVERTISSEMENT *des libraires hollandois sur ces Remarques;* enfin à la troisième page : REMARQUES *sur le poëme de* TÉLÉMAQUE, *tirées de la dernière édition de Hollande*. Elles sont imprimées de suite, avec renvois aux pages auxquelles elles se rapportent, et remplissent trente-sept pages non chiffrées; à la 38e page on a placé un *Errata* pour l'*Epitre dédicatoire;* après, vient la *Table* (3).

L'éditeur n'a point exagéré en assurant que son édition est la plus belle de celles qui ont été faites hors de France. Le portrait de Fénelon en médaillon, soutenu par deux figures allégoriques, orne le frontispice. Il est copié sur l'édition de Paris, mais mieux exécuté. On a mis au commencement une carte géographique, et en tête de chaque livre de petites vignettes gravées sur bois, représentant des allégories ou des sujets tirés du livre.

38. — Les *Remarques* dont on vient de parler sont généralement attribuées à Ph. de Limiers; et Fr. Bruys, qui l'a connu en Hollande, en parlant, dans ses *Mémoires historiques*, de l'édition du *Télémaque* donnée en 1734 par le marquis de Fénelon, dit positivement : « M. Limiers avoit fait un très-mau-

(1) Cette épigramme paroît n'avoir été composée qu'à l'époque où Bossuet fit à l'assemblée du clergé de France la relation de l'affaire du livre des *Maximes*, au mois de juillet 1700; mais il n'y eut alors aucun débat, et Fénelon fut entièrement passif. Voyez les *Œuvres de Bossuet*, édition de Versailles, tome XXX, page 421 et suiv.

(2) *Bibl. Britan.* avril, mai et juin 1742; tome XIX, page 63. Le rédacteur se trompe en datant cette édition de 1718.

(3) L'édition de Londres, *J. Brotherton*, 1732, est une réimpression, et non pas celle de 1719 *avec un titre rafraîchi*, comme le dit Barbier, *Dict. des Anon.* tome 1er page 108. Les *Remarques* ne sont point à la fin du livre mais au bas des pages où se trouvent les passages correspondants.

« vais commentaire sur cet excellent poëme « épique (1). » Depuis, quelques bibliographes (2) ont prétendu qu'elles étoient de Dubourdieu; et ils citent à l'appui de leur assertion la *Bibliothèque Britannique*. Mais l'auteur de l'article inséré dans ce recueil, loin de favoriser cette opinion, dit de ces *Remarques : J'en ignore absolument l'auteur* (3).

39. — Le fond de ces odieuses allusions se trouvoit, dès 1700, dans la *Critique du Télémaque* par Gueudeville, dont nous parlerons bientôt; et alors elles furent reçues, par les gens honnêtes et sensés, avec les mépris qu'elles méritoient. Ceux même qui les avoient avancées, convenoient qu'elles manquoient par le fondement. Comme ils n'écrivoient que par intérêt, ils comptoient plus, pour le débit de leurs pamphlets, sur la malignité du public que sur la solidité de leurs raisons. Au reste, les libraires justifient eux-mêmes Fénelon de ces imputations calomnieuses, en déclarant, dans leur *Avertissement*, que, « comme on découvre presque à chaque « page du *Télémaque* un dessein formé de com« battre les vices et les défauts des hommes « partout où ils sont, et que ces vices et ces « défauts doivent être appliqués aux hommes « corrompus en qui ils se trouvent; peut-être « aussi que, dans les *Remarques*, on en fait, « du moins en quelques endroits, l'application « aux personnes mêmes à qui ils conviennent « le mieux. Une énigme, ajoutent-ils, peut « convenir à diverses choses; il est permis à « tout le monde de la deviner. Ce qui a pu « faire croire que M. de Cambrai n'a eu au« cunes vues dans les tableaux de son livre, « c'est que les caractères y sont si variés, que « l'on peut difficilement les appliquer tous à « un même sujet. » Le rédacteur de la *Biblio« thèque Britannique*, dans l'article déjà cité, démontre aussi combien est injurieuse à la mémoire de Fénelon, combien injuste est l'intention qu'on lui prête dans ces *Remarques;* et il le justifie pleinement à cet égard. En même temps, pour faire voir avec quelle gratuité on attribue aux auteurs des intentions malignes qui ne leur sont jamais venues dans l'esprit, il rapporte ce qui est arrivé un peu après à un autre prélat, Fléchier, évêque de Nîmes, qu'on accusa pareillement d'avoir voulu, dans un Mandement au sujet des calamités publiques qui suivirent l'hiver de 1709, « reprocher à la Cour la cassation de « l'Édit de Nantes, avec toutes les duretés « qui l'avoient suivie; Mandement qu'un mi« nistre de La Haye avoit fait réimprimer « avec une Préface de sa façon. » Le rédacteur se moque à bon droit de ces suppositions absurdes, et dit que le prélat *n'y a pas entendu finesse*.

40. — Enfin, l'illustre et judicieux historien de Fénelon a montré que « quand même nous « n'aurions pas les preuves les plus certaines « qu'il n'a pu avoir ni l'intention ni la pensée « de faire la satire d'un grand roi, dans un « ouvrage écrit pour son petit-fils, les faits « mêmes résisteroient à cette supposition (4). » Nous nous bornerons donc à extraire, du *Mémoire* déjà cité, ce passage, où il semble que Fénelon ait voulu démentir d'avance ceux qui pourroient lui prêter des intentions si odieuses, et si éloignées de la droiture de son âme. « Pour Télémaque, écrivoit-il en 1710, « c'est une narration fabuleuse, en forme de « poëme héroïque, comme ceux d'Homère et « de Virgile, où j'ai mis les principales in« structions qui conviennent à un prince que « sa naissance destine à régner. « *Je l'ai fait « dans un temps où j'étois charmé des marques « de confiance et de bonté dont le Roi me com« bloit*. Il auroit fallu que j'eusse été non« seulement l'homme le plus ingrat, mais « encore le plus insensé, pour y vouloir faire « des portraits satiriques et insolents. J'ai « horreur de la seule pensée d'un tel dessein. « Il est vrai que j'ai mis dans ces aventures « toutes les vérités nécessaires pour le gou« vernement, et tous les défauts qu'on peut « avoir dans la puissance souveraine : mais « je n'en ai marqué aucun avec une affectation

(1) *Mémoires sur les Hollandois*, tome I, page 305. Bruys n'avoit pas examiné l'édition qu'il loue : s'il eût ouvert le livre, il n'auroit pas dit qu'il est accompagné *de notes également judicieuses et instructives ;* en ajoutant, après ce qu'on a vu sur Limiers : « Il étoit juste que le neveu du célèbre archevêque de Cambrai purgeât de ces « notes satiriques un aussi bel ouvrage, et qu'il se donnât « la peine de leur en substituer d'autres qui fussent plus « conformes aux vues de l'Homère françois. » L'édition de 1734 ne renferme aucune note ; et on affirme de la manière la plus expresse, dans l'*Avertissement*, que l'ouvrage n'en a pas besoin.

(2) *Biogr. univers.* tome XIV et XXIV, art. FÉNELON et LIMIERS. — *Biogr. des hommes vivants*; Paris, *Michaud*, 1816, art. ADRY. — *Liste des écrits de Fénelon*, par M. Beuchot, insérée dans le *Télémaque*, édition de Lyon 1820. (*Voyez* ci-après, n. 45.)

(3) *Bibl. Britann.* ibid. page 61.

(4) *Histoire de Fénelon*, tome III, liv. IV, n. 3, 4, 5.

« qui tende à aucun portrait, ni caractère. « Plus on lira cet ouvrage, plus on verra que « j'ai voulu dire tout, sans peindre personne « de suite. »

41. — Parmi les autres éditions faites en pays étrangers, et qui sont dignes d'une attention particulière, nous nous bornerons à en indiquer une, qui porte au frontispice : *Nouvelle édition, corrigée, et enrichie des imitations des anciens poëtes, de nouvelles notes, et de la vie de l'auteur. Hambourg*, 1731 (1), 2 vol. *in*-12 En examinant cette édition, on voit que les éditeurs n'ont rien omis pour la rendre très-exacte. Ils confessent même qu'ils ont fait au texte *quelques corrections dans divers passages altérés certainement, ou par l'infidélité des copistes, ou par la négligence des correcteurs;* et quelquefois ils ont rencontré juste. Dans leur *Avertissement*, ils relèvent les fautes de l'édition d'Amsterdam 1725, qu'on donnoit pour très-correcte, et de celle de Paris 1730, *in*-4°. Pour prouver que l'auteur étoit né poëte, ils transcrivent à la suite un certain nombre de vers alexandrins, qu'on trouve dans le *Télémaque*. Leur édition est enrichie de notes sur la mythologie et la géographie, tirées en grande partie de l'édition de Hollande 1719; des passages des anciens auteurs Grecs et Latins que Fénelon paroît avoir imités, et d'une *Table des matières*.

42. — On a attribué cette édition à David Durand, ministre protestant de Languedoc, réfugié à Londres; et, dans une lettre au rédacteur de la *Bibliothèque Britannique*, il avoue qu'il y a *eu quelque part*. Consulté par le libraire, il lui dit qu'il convenoit que ce poëme fût précédé « d'une espèce de *Vie de* « *l'auteur*, chacun étant bien aise de connoître « celui dont on va lire l'ouvrage ; qu'il falloit « conserver l'*Approbation* de M. de Sacy, et le « *Discours préliminaire* de M. de Ramsay ; et « que, par rapport à l'ouvrage même, comme « ce n'étoit qu'un précis d'Homère et de « Virgile, il étoit à propos qu'on indiquât « au moins les principales imitations : mais « qu'il en falloit bannir toute allégorie et « toute personnalité. Il me pria, ajoute-t-il, « d'exécuter moi-même ce plan-là, de re- « voir le texte, d'en fixer les meilleures leçons, « et surtout de n'oublier pas l'Éloge histo- « rique de l'auteur, ni les passages imités. » Durand n'ayant guère eu qu'un mois pour exécuter son travail, il l'abandonna à l'éditeur, qu'il ne nomme point, mais dont il loue l'exactitude. Les libraires consultèrent aussi Jean-Albert Fabricius, « qui fournit les « imitations grecques, outre diverses remar- « ques de géographie, qui ne sont rien moins « que communes. Ainsi les accompagne- « ments de cette édition appartiennent à trois « personnes (2). »

43. — L'*Éloge historique* de Fénelon, qu'on lit en tête, est, comme l'on voit, de D. Durand. Outre qu'il y répond pertinemment aux critiques du *Télémaque*, le témoignage qu'il y rend à la mémoire de l'archevêque de Cambrai a d'autant plus de poids, qu'il vient d'un homme qu'on ne peut aucunement soupçonner de partialité et d'exagération à l'égard d'un catholique et d'un évêque. Personne, que nous sachions, n'a jusqu'ici rapporté ce témoignage; et cependant il mérite d'autant plus d'être recueilli, qu'il détruit les imputations et les réticences calomnieuses dont Voltaire (3) a essayé de flétrir la vertu sans tache de Fénelon. Après le récit des actes de charité que ce prélat exerçoit envers les malheureux de tout genre, surtout dans les temps où la guerre augmentoit encore les calamités, l'auteur de l'*Éloge* ajoute : « Quelques médisants ont voulu flétrir cette « gloire, en publiant, dans le monde, que « toute sa théologie n'étoit qu'un véritable « déisme. Mais j'avoue qu'après toutes mes « recherches, et l'examen sévère de tous ses « écrits, et surtout après la lecture de sa *Vie* « par un homme qui doit l'avoir bien connu « (Ramsay), non-seulement je n'ai rien trouvé « qui rendit vraisemblable l'accusation, mais « j'ai même trouvé des raisons suffisantes « pour l'anéantir, au moins dans mon es-

(1) Une partie des exemplaires porte la date de 1732: mais on n'a réimprimé que les titres et les pièces liminaires, dont voici les différences. On a ajouté sur le titre, *Grecs et Latins* après *anciens poëtes* L'Épître dédicatoire aux magistrats de Hambourg est signée des libraires, au lieu des lettres initiales de leurs noms. On a mis ensuite, *Avis des éditeur et libraires*, au lieu des *libraires et éditeurs*. Quelques fautes de plus sont marquées dans l'*Errata*. Après le *Discours* de Ramsay, qui est en caractères plus serrés, on trouve l'*Approbation du censeur de Paris*, et un *Avertissement* pour défendre cette édition contre les libraires Wetstein et Smith d'Amsterdam, qui l'avoient décriée dans la Gazette françoise de cette ville.

(2) *Biblioth. Britan*. avril, mai et juin 1742, tome XIX page 69.

(3) *Siècle de Louis XIV*, chap. 38.

« prit..... Il mourut comme il l'avoit toujours « souhaité, sans bien et sans dettes; et donna « à la France, et à toutes les provinces d'alen- « tour, un exemple achevé de la charité et « de la vigilance pastorale; et encore à présent, « s'il nous est permis d'emprunter une de ses « figures, *son nom est comme un parfum dé- « licieux qui s'exhale de pays en pays chez « les peuples les plus reculés* (1). »

44. — D. Durand paroît avoir seul donné ses soins à l'édition faite à Londres, en 1745, avec les mêmes notes; et à cette occasion, il nous apprend, ce qu'on a déjà vu dans sa lettre citée, que les passages des auteurs Grecs, rapportés dans celle de 1731, sont en grande partie de Fabricius; que lui, de son côté, a fourni les imitations ou allusions latines; et qu'il en a ajouté, dans cette édition, un grand nombre qui n'avoient point encore paru, tirées surtout des auteurs tragiques. A la place des notes mythologiques et géographiques, qu'on a supprimées en partie, on a mis à la fin du volume un *petit Dictionnaire de mythologie et de géographie comparée, ancienne et nouvelle*, qui avoit déjà paru dans une édition de Londres 1742; et que jusqu'à nos jours on a réimprimé, dans cette ville, à la suite du *Télémaque*.

45. — Les imitations des anciens, tirées de l'édition de D. Durand, ont été reproduites dans un *Télémaque* imprimé à Lyon, en 1815, 3 vol. *in-8°* (2). Le tome I[er] renferme les pièces suivantes : la *Préface* de l'abbé de Saint-Rémi, moins les épigrammes et autres pièces; une *Notice sur Fénelon*, et la *Liste chronologique de ses écrits*, par M. Beuchot; le *Discours* de Ramsay *sur la poésie épique*, selon l'édition de 1717, et à la suite un morceau intercalé dans l'édition de Londres; les *six livres de l'Odyssée* traduits par Fénelon, avec le *précis* des autres donné par le P. de Querbeuf; enfin les *Aventures d'Aristonoüs*. Les tomes II et III contiennent le *Télémaque*, texte de Didot, avec les imitations, et les notes mythologiques et géographiques, correspondantes à chaque livre, et placées à la fin des volumes. Pour les *imitations*, au lieu de donner le texte original, on a quelquefois mis les passages traduits, surtout des auteurs Grecs. Pour les *notes*, on n'a pas pris garde qu'elles avoient été fort abrégées en 1745, parce que l'éditeur y a suppléé par un *Dictionnaire de mythologie*, etc. comme on l'a dit ci-dessus : afin de rendre leur édition complète, les éditeurs auroient dû y joindre ce *Dictionnaire*, ou bien se conformer, pour les *notes*, à l'édition de 1731. En dernier lieu viennent les *Notes critiques et historiques* de 1719 (3). Quant aux *variantes* et *fragments* annoncés dans la *Préface des éditeurs*, on n'en trouve nulle trace. Au reste, cette édition de Lyon, que nous citons comme imprimée en 1815, n'a, de fait, été publiée qu'en 1829. La *Notice*, et la *Liste des écrits*, ont été composées à cette dernière époque, et lorsque notre édition des *OEuvres de Fénelon* étoit à peu près terminée.

46. — Mais une édition vraiment remarquable, est celle que le libraire Lefèvre publia en 1824, dans sa *Collection des Classiques François*, 2 vol. grand *in-8°*. Elle est accompagnée de notes géographiques et littéraires, qui sont de M. Boissonade, littérateur distingué et savant helléniste. « Dans les premières, « il a indiqué brièvement les noms modernes « des lieux dont parle Fénelon. » Son principal objet, dans les notes littéraires, « a été « d'indiquer les passages des auteurs anciens « que Fénelon a formellement imités, ceux « aussi qui offrent avec ses paroles une res- « semblance utile ou agréable à remarquer. Il « a profité du travail de l'édition citée de 1731 « et quelquefois il a comparé des passages « d'écrivains modernes, ou discuté une va- « riété de leçons, ou noté quelque négligence « de style. » Il a adopté le texte et la division de l'édition de Versailles, et ne s'en est écarté qu'en trois endroits, fondé sur des raisons qui ne nous paroissent pas concluantes (4). Le libraire y a joint l'*Eloge de Fénelon*, par

(1) Nous citons ce passage d'après l'édition de Londres, 1745. où l'Éloge a été réimprimé avec cette note à la fin : *A Londres, en juillet* 1731 : *retouché en septembre* 1744.

(2) Elle est mentionnée dans la *Liste des écrits de Fénelon*, à la suite de son article, au tome XIV de la *Biographie universelle*, publié cette année-là. On sait que cette liste est de M. Beuchot.

(3) Voyez ci-dessus, n. 36.

(4) Au livre III, page 90, adoptant la leçon introduite dans le texte par un éditeur de Gottingue 1731, M. B. veut qu'on doive mettre *Lyctien*, et non pas *Lydien*, parce qu'il y avoit en Crète une ville nommée *Lyctus*. Mais il s'agit ici précisément de ce que l'auteur a écrit, et non pas de le corriger par l'étymologie. Or il a écrit d'abord : « Il « y avoit à Tyr un jeune *Crétois*, nommé Malachon ; » puis il a effacé *Crétois*, pour y substituer *Lydien*, en lettres bien formées, et sans aucune ambiguïté, comme pourra s'en convaincre celui qui examinera le manuscrit, ainsi que

La Harpe, auquel il a ajouté des notes biographiques prises de toutes sortes d'auteurs. Il auroit pu se borner à l'*Histoire de Fénelon;* car, pour ne parler que des anecdotes empruntées au cardinal Maury, elles sont loin d'être avérées : on sait assez, comme nous l'avons déjà remarqué, que cet écrivain n'étoit pas fort sur l'histoire, et qu'il prenoit quelquefois ses réminiscences, ou même les rêves de son imagination, pour des réalités (1).

§ IV.

Des Traductions.

Le *Télémaque* a été traduit en latin, et en d'autres langues, surtout dans la plupart des langues modernes de l'Europe. Nous citerons les traductions qui sont venues à notre connoissance.

47. — Traductions latines en vers.

M. Heurtaut, professeur d'humanités en l'Université de Caen, fit réciter dans un exercice public, au mois de septembre 1729, les cinq premiers livres du *Télémaque*, traduits en vers latins. Il ne paroît pas que cette traduction ait été imprimée.

Fata Telemachi. Berolini, 1743, 2 vol. *in-8°*; traduction peu estimée : l'auteur y a laissé des vers imparfaits, et des fautes de quantité. Aussi, dans une préface de quelques lignes, demande-t-il pardon de sa hardiesse.

Le *Mercure* de 1753 (juin, t. II, p. 49, etc.) contient la traduction en vers latins de trois morceaux du *Télémaque*; la *Description de la grotte de Calypso*; *Télémaque présenté à Sésostris*, et la *Description de Tyr*. La versification en est facile et élégante.

Le livre Ier a été traduit en vers par M. de Bologne, et imprimé dans ses *OEuvres diverses*, en 1758. En 1753, il avoit envoyé, sans se nommer, au *Journal de Verdun*, quelques vers de la dédicace, et la *Description de la grotte de Calypso :* on les inséra dans le numéro du mois d'août. Le numéro du mois d'avril précédent de ce même journal contient la même *Description*, traduite aussi en vers latins, par M. Charpentier, maître ès-arts en l'Université de Paris. Le premier livre de M. de Bologne ne se trouve pas dans l'édition de ses *OEuvres* réimprimées en 1769, à *Paris* chez Boudet.

Ch. Le Beau, célèbre professeur de l'Université de Paris, a aussi traduit, en vers latins, trois morceaux du *Télémaque*, savoir : l'*Arrivée de Télémaque dans l'île de Calypso*, début du livre Ier; *Idoménée immolant son propre fils*, livre V; et le *récit que Philoctète fait de ses malheurs et de la mort d'Hercule*, livre XII (ou XV). J. F. Adry, ancien Oratorien, les a publiés pour la première fois dans le *Nouveau Supplément* qu'il a ajouté aux *OEuvres latines de Le Beau*, réimprimées en 1816 : *Paris*, Aug. Delalain, 2 vol. *in-8°*.

Telemach (sic) *Ulyssis filius, seu exercitatio ethica moralis, ex lingua gallica in carmen heroïcum translata, auctore Josepho Claudio Destouches, J. U. licentiato*, etc. *Monachii*, 1759, *in-4°*. Ce n'est qu'un abrégé en douze livres. Il a été réimprimé à Augsbourg, en 1764, *in-4°*.

Telemachi, Ulyssis filii, Peregrinationes; opus epicum gallico sermone ab Archiepiscopo Cameracensi editum, nunc in latina carmina, qua par est fidelitate, redactum, opera Josephi et Joachimi Henriquez de Luna et Roxas, clarissimorum fratrum, in Complutensi lycæo jurisprudentiæ Professorum. Matriti, Ibarra (absque anno), 173 pages *in-4°*. Il n'y a que les six premiers livres. Adry pense que l'impression est de 1760 ou 1775 environ. On ignore si le reste a paru.

Le *Parnasse latin moderne*, Lyon, 1808, donne quelques fragments du *Télémaque*, imités en vers latins, par un anonyme. (T. II, pag. 450 et suiv.)

Telemachiados libros XXIV *e gallico sermone in latinum carmen transtulit Stephanus* Alexandre-Viel, *Presbyter, in academia Juliacensi studiorum olim moderator. Lutetiæ, ex typis* P. Didot, 1808. 1 vol. *in*-12. Il fut réimprimé sous ce titre : *Telemachiada e gallico sermone*, etc. *transtulit Stephanus-Bernardus* Viel, etc. *secunda editio, emendata et accurata. Parisiis*, Delalain, 1814, *in*-12.

L'auteur de cette traduction, Etienne-Bernard Alexandre, surnommé Viel, et plus connu sous ce nom, naquit à la Nouvelle-Orléans, dans la Louisiane, le 30 octobre 1736. Il entra dans la congrégation de l'Oratoire

nous l'avons fait de nouveau tout exprès. Si l'auteur a oublié de faire la même substitution de mot à la page suivante, on n'en peut rien conclure contre la première correction ; et on ne doit pas blâmer les éditeurs, qui, depuis 1717, ont tous mis *Lydien* au lieu de *Crétois*.

(1) Voyez la note 2, ci-dessus, page 121.

et devint grand préfet des études au collége de Juilly, où il sut se faire de ses élèves autant d'amis. Ayant quitté la France, en 1791, pour retourner dans sa patrie, il laissa en partant son manuscrit du *Télémaque* au père Dotteville, son confrère, connu par ses traductions de Salluste et de Tacite, et qui l'avoit aidé de ses conseils dans la sienne. On en doit la publication à la piété filiale et à la reconnoissance des élèves du père Viel. « Il semble, dit « le cardinal de Bausset, qu'il soit donné aux « admirateurs de Fénelon, comme à Fénelon « lui-même, de trouver toujours des amis « fidèles et des disciples reconnoissants. C'est « ce double sentiment que les éditeurs ont « exprimé dans une inscription latine, qui « atteste tout leur attachement et toute leur « reconnoissance pour leur respectable insti« tuteur. »

STEPHANO ALEXANDRE-VIEL,
PRESBYTERO,
IN ACADEMIA JULIACENSI
STUDIORUM OLIM MODERATORI,
HOC IPSIUS OPUS,
QUOD TYPIS MANDARI RELIGIOSE CURAVERUNT,
OFFEREBANT
AMANTISSIMI ET MEMORES ALUMNI

AUG. CREUZÉ DE LESSER.	J. M. E. SALVERTE.
J. B. B. EYRIÈS.	A. V. ARNAULT.
J. A. J. DURANT.	EUSEBIUS SALVERTE.

« Les éditeurs nous font connoître le Père « Alexandre-Viel sous les rapports les plus « attachants, et qui expliquent comment « leur reconnoissance a survécu aux ter« ribles événements qui les ont séparés de« puis dix-sept ans d'un maître chéri. » Ils mirent à la tête un Avertissement, où M. Eusèbe Salverte, l'un d'eux, rend un compte succinct des essais et des deux traductions complètes du *Télémaque* en vers latins, mentionnées ci-dessus.

Celle du P. Viel fut bien accueillie des gens de lettres. L'auteur, étant repassé en France, s'occupa de la revoir, et donna des soins à la seconde édition, qu'il dédia à ces mêmes élèves qui avoient publié la première. Il conserva l'avertissement qu'ils y avoient mis, et en joignit un autre où il expose les raisons qui lui ont fait entreprendre ce travail, et les règles qu'il y a suivies. Cet estimable littérateur a terminé sa carrière au collége de Juilly, le 16 octobre 1821, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans presque accomplis.

Le premier livre du *Télémaque*, traduit en vers latins par J. M. J. Bouddelt, a été imprimé à Toulouse en 1824, *in*-12.

Il existe à la bibliothèque publique de la ville de Rouen (mss. O. 25.) une traduction manuscrite du *Télémaque* en vers latins, sous ce titre : *Telemachidis libri decem*. Elle forme un vol. petit *in*-4°, qui a été écrit au commencement du XVIII[e] siècle. La division en dix livres, et l'histoire d'Œdipe, dans la description des armes de Télémaque, montrent que cette traduction a été faite sur quelqu'une des éditions qui ont paru de 1699 à 1717. Il n'y a rien au titre qui en indique l'auteur; mais on lit, répétés deux fois, sur les gardes du volume, ces mots : *Ex operibus Joannis-Baptistæ de Boissière*. Doit-on considérer cette note comme une indication du nom de l'auteur, ou simplement comme un titre de propriété, c'est ce que nous ne déciderons pas. Du reste, cette traduction, qui ne comporte pas moins de quatorze mille cinq cents vers, paroît fort médiocre, ainsi qu'on peut s'en convaincre par la lecture du commencement du premier livre, que nous donnons ici.

Ipse canam Superumque manus, juvenisque labores,
Oraque ficta senis, faciem celante Minervâ.
Carminis optatum referes mihi, Musa decorem.
Mœsta per æquoreas ibi sola vagatur arenas,
Et fusa in fletus amissum luget Ulyssem
Calypso, nec habent sævi solatia luctus.
Immortale decus pœnæ tormenta voracis
Auget, et æternæ crudelia tempora vitæ.
Nec domus assueti resonabat murmure cantus,
Cujus ad auditum gaudebant sistere pisces,
Quo sedabantur, durissima corda, leones,
Saxaque mota loco cedebant; deserit illa
Jucundas cunctis sedes tristissima semper
Calypso, postquam sua regna deserit Ulysses;
Nec comites audent tam longa silentia Nymphæ
Rumpere. Sæpe errat deserto in littore sola;
Multa movens animo viridanti in cespite stabat,
Quem flores ornant, quem lilia odore coronant,
Ver ubi principium non sumit, quo viget æstas
Æterna, et fructus autumni tempore abundant.

TRADUCTIONS EN PROSE LATINE :

Fr. de Salignac Fata Telemachi, filii Ulyssis. *Ulmæ*, 1755, petit *in*-8°, imprimé à deux colonnes, le françois en italique et le latin en romain. Cette édition est bien exécutée, et assez rare. La traduction est de Grégoire Trautwein, chanoine régulier; on l'annonce comme une nouvelle édition : la première

paroît avoir été imprimée à Francfort, sans date d'année. La même traduction a été réimprimée à Stuttgard, en 1758, et depuis dans d'autres villes. Elle le fut à Vienne, en 1807, avec des changements qui ne la rendent pas meilleure.

Autre traduction avec le texte françois en regard, par *L. N. T.* D. B. (De Bussy), *ancien instituteur*. Paris, Delalain, 1819; 2 vol. *in*-12.

48. — TRADUCTIONS EN GREC VULGAIRE, et EN ARMÉNIEN :

ΤΥΧΑΙ ΤΗΛΕΜΑΧΟΥ, *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*, ou *Suite du quatrième livre de l'Odyssée d'Homère, en dix livres; ouvrage composé en langue françoise, par le très-sacré* François Salignac; *traduit pour la première fois en grec vulgaire, par* A. S. *dédié au très-noble et très-savant seigneur, le seigneur* Athanase Karaïoanni; *et imprimé à Venise*, 1742, *chez* Antoine Bortoli; 2 vol. *in*-8°.

A la tête du premier volume, se trouve la dédicace du traducteur, ainsi qu'un avis au lecteur, contenant l'éloge de Fénelon et de son livre. Cette traduction a été faite sur une édition antérieure à 1717; aussi n'est-elle divisée qu'en dix livres. Nous avons en main une lettre du P. Joseph, directeur des Ursulines de Crépy, écrite à l'abbé Gallard, dans le temps où celui-ci préparoit l'édition des *Œuvres de Fénelon*. Ce religieux lui envoie une traduction de la dédicace et de l'avertissement du *Télémaque* grec, et lui apprend en même temps que *le gros de la nation Grecque croit le* Télémaque *fait par Homère, ou par quelque savant Grec qui a voulu continuer l'Odyssée*. Nous ne sommes pas garants de cette assertion. Il est certain qu'aujourd'hui les Grecs savent très-bien que le *Télémaque* a pour auteur un évêque François, qui l'a composé pour l'éducation du fils d'un roi de France.

Il existe une autre traduction, dans la même langue, par Démétrius-Panagiotis Gowdelaas, savant Grec de Thessalie. *Pest* ou *Bude*, 1801, 2 vol. *in*-8°, fig.

En *arménien littéral*, par Dr. Manuel Dchakhdchakian. *Venise*, imprimerie de S. Lazare. 1826, grand *in*-8°.

49. — TRADUCTIONS EN LANGUES MODERNES D'EUROPE.

1° En *italien*. — Traductions en prose.

Gli Avvenimenti di Telemaco, tradotti per B. D. Moretti. Cette traduction parut à Leyde, en 1702, *in*-12; elle fut réimprimée dans la même ville, en 1704; puis en 1719, avec les additions et corrections, et plusieurs fois depuis.

Autre, par un anonyme. *Venise, Savioni*, 1729, *in*-12; et 1768, 2 vol. *in*-12.

Autre, par J. B. de Pagani. *Francfort-sur-le-Mein*, 1760, 2 vol. *in*-8°; réimprimée à Vienne, en 1807.

Autre, *Paris*, 1767, 2 vol. *in*-12.

Autre traduction, avec des notes, *Naples, Gravier*, 1768, 2 vol. *in*-8°.

Traductions en vers. — *Il Telemaco, in ottava rima*, da Flaminio Scarselli. *Roma*, 1742, 2 vol. *in*-4°; réimprimée en 1747, et à *Venise*, en 1748. 2 vol. *in*-8°.

Autre traduction, *in verso sciolto*, avec des notes; par Fr. Herman. *Venise, Bettinelli*; 1749, *in*-12.

Autre traduction, par Jérôme Polcastro. 1795, 3 vol. *in*-8°.

2° En *espagnol*.

Aventuras de Telemaco, hijo de Ulysses, por el arcobispo de Cambrai. En La Haya, Mortjens, 1713, *in*-12.

Autre. *Paris*, 1733, 2 vol. *in*-12; nouvelle édition; *En Amberes* (Lyon), 1756, 2 vol. *in*-12.

Autre, imprimée vers 1780, 2 vol. *in*-8° précédée d'un Discours préliminaire sur le mérite du *Télémaque*

3° En *allemand*.

Traductions en prose, anonymes. — *Breslau*, 1722, *in*-8° : *Francfort*, 1745, 2 vol. *in*-8°. — Par I. Von-Faramond; 1733, *in*-8°; réimprimée à *Francfort* et *Leipzig*, 1756, 2 vol. *in*-8°

Autre, anonyme. *Ulm*, 1771, 2 vol. *in*-8°. On donne, à la suite, des morceaux imités en vers allemands, et des essais de traduction, tant en prose latine qu'en grec littéral.

Traduction en vers; par Benj. Neukirch. *Onoltzbach* ou *Anspach*, 1727 et 1739, 3 parties *in-fol*. Réimprimée à *Nuremberg*, en 1751 *in*-8°; à *Francfort* et *Leipzig*, en 1756 et en 1766, 2 vol. in-8°.

4° En *anglois*,

Traductions en prose. — Par Desmaiseaux *Londres*, 1719, *in*-4°; 1755, 2 vol. *in*-12, avec le texte; souvent réimprimée depuis.

Autre, par Littlebury et Boyer *Dublin*. 1725, *in*-12; et *Iéna*, 1749, *in*-12.

Autre, anonyme. *Londres*, 1754, *in*-12.

Autre, par Hawkesworth. *Londres*, 1776 2 vol. *in*-12.

Traduction en vers; par lady Barrel, 1794 (1).

5° En *flamand*.

Traduction en prose; par D. Ghiis. *Utrecht*, 1700, *in-8°*.

Autre, par un anonyme. *Amsterdam*, 1715, *in-8°*.

6° En *hollandois*.

Traduction en vers, fort estimée; par Sibrand Feitama. *Amsterdam*, 1733, *in-4°*; seconde édition, retouchée, 1763.

Traduction en prose; par Isaac Verbury. *Amsterdam*, 1770, 2 vol. *in-8°*.

7° En *polonois*.

Traduction en prose. *Leipzig*, 1750. Il y a des éditions antérieures.

8° En *russe*.

Traduction en prose, faite par ordre de l'impératrice Élisabeth. *Pétersbourg*, 1747, *in-8°*.

9° En *suédois*.

Traduction en prose, *Stockholm*, 1721, *in-4°*.

50. — TÉLÉMAQUES POLYGLOTTES.

Essai d'un Télémaque polyglotte; ou *les Aventures du fils d'Ulysse, publiées en langues françoise, grecque-moderne, arménienne, italienne, espagnole, portugaise, angloise, allemande, hollandoise, russe, polonoise, illyrienne;* avec une traduction en vers grecs et latins; par l'éditeur. *Paris*, 1812. Ce n'est qu'un prospectus, publié par M. Fleury l'Écluse. « Il « n'est pas à croire, dit la *Biographie univer-* « *selle* (art. FÉNELON), que cette entreprise « gigantesque puisse s'exécuter. »

TÉLÉMAQUE POLYGLOTTE, *contenant les six langues européennes les plus usitées : le françois, l'anglois, l'allemand, l'italien, l'espagnol et le portugais*. Paris, *Baudry*, 1837; un vol. *in-4°* oblong. Le texte est celui des éditions en vingt-quatre livres. Pour les traductions, le libraire a choisi celles qu'on réimprime communément parmi les anciennes, et il en a fait en même temps des éditions séparées *in-12*. Chaque page de ce *Télémaque* est divisée en trois colonnes, qui contiennent chacune une langue, de sorte que l'on a les six textes à la fois sous les yeux.

51. — TRADUCTIONS EN VERS FRANÇOIS.

Traduction complète, par J. E. Hardouin; avec le texte en regard, et les imitations tirées de l'édition de Hambourg, 1731. *Paris*, Didot l'aîné, 1792 et 1793, 6 vol. in-12.

(1) *Magas. encycloréd.* 8e année. tome II. page 809.

Autre traduction complète, par Nicolas Bugnet. 1797. *in-4°*.

Autre traduction, par P. N. Lemarchant, ancien conseiller à la Cour des aides de Paris. *Paris*, 1825, 2 vol. *in-8°*. L'auteur, dans sa préface, se fait gloire d'avoir été disciple du père Viel.

Malfilâtre avoit traduit les deux premiers livres : il n'en reste que les trente premiers vers, imprimés dans le *Journal françois*, 1777, n. 17

Le septième livre; *Paris*, 1777, *in-8°*; et le premier, en 1778; par M. Pelletier.

Le premier livre, traduit par M. Bouriaud aîné, ancien professeur aux écoles centrales. *Limoges*, 1814, *in-8°*.

Le même traducteur a publié, depuis, les trois premiers livres seulement, sous ce titre : *La Télémaquéide, ou les Aventures de Télémaque traduites en vers françois*. Paris, 1823, *in-8°*.

Le troisième livre; par un anonyme. *Tarbes*, 1815 : il paroît que le même auteur avoit donné auparavant les deux premiers livres.

Les sept premiers livres; par Gamon. *Vevay*, 1817.

Aventures de Télémaque, poëme imité de Fénelon, divisé en vingt-quatre chants, par le chevalier de Baptendier. Manuscrit *in-fol.* daté de 1764, qui se trouvoit dans la bibliothèque de Savoye, ancien libraire de Paris, et qui fut vendu avec ses livres, en 1828.

Jean-Camille Duband, curé d'Epiais, près Louvres en Parisis, a mis le *Télémaque* en vers, ou plutôt en rimes, et l'a divisé en cinquante-six chants. L'ayant recopié lui-même, en 1765, il le présenta à Louis XVI, alors duc de Berri, à son passage à Louvres, au retour d'un voyage de Compiègne. Il y a mis pour épigraphe ces deux vers d'Horace (*Ep.* 2, lib. 1) :

Qui, quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non,
Planiùs ac meliùs Chrysippo et Crantore dicit;

qu'il traduit ainsi :

Le seul beau, le seul vrai, l'utile, le frivole,
Il le démontre mieux que la plus docte école

Le *versificateur*, c'est le nom qu'il se donne, y a joint son épitaphe, datée du 17 août 1765 et composée par lui-même : elle fait juger qu'il avoit ruiné sa santé par ce long travail

Je rimai Télémaque; il m'en coûta la vie :
Ce fut encor trop peu pour ma chère patrie.

Ces deux échantillons suffisent pour apprécier le talent poétique de ce bon curé. Il auroit pu certainement employer d'une manière plus utile les loisirs que lui laissoit l'exercice du ministère pastoral. Son manuscrit, relié en cinq volumes *in-4°*, a été acheté à la vente des livres de M. Boulard, ancien notaire, pour la bibliothèque de la ville de Paris, où il se trouve maintenant.

Nous nous abstiendrons de parler des autres ouvrages composés à l'instar du *Télémaque*, ou pour y faire suite. Tous sont restés bien loin de leur modèle. D'ailleurs ce détail seroit ici un hors-d'œuvre, et nous feroit sortir de notre plan.

V.

Des Critiques.

52. — Personne ne doit s'étonner qu'on ait critiqué le *Télémaque*, puisque nous avons vu Fénelon lui-même reconnoître qu'*il y auroit beaucoup à corriger*. Quelques mois seulement après que ce livre eut paru, un homme d'un goût sûr, capable d'en apprécier les beautés et les défauts, Boileau, le législateur du Parnasse, qui ne connoissoit que les éditions tronquées qu'on débitoit alors, en écrivoit ainsi à son ami Brossette (1) :

« Vous m'avez fait un fort grand plaisir en « m'envoyant le Télémaque de M. de Cambrai. « Il y a de l'agrément dans ce livre, et une « imitation de l'*Odyssée* que j'approuve fort. « L'avidité avec laquelle on le lit, fait bien « voir que si on traduisoit Homère en beaux « mots, il feroit l'effet qu'il doit faire, et qu'il « a toujours fait. Je souhaiterois que M. de « Cambrai eût rendu son Mentor un peu moins « prédicateur, et que la morale fût répandue « dans son ouvrage un peu plus imperceptiblement, et avec plus d'art. Homère est plus « instructif que lui; mais ses instructions ne « paroissent point préceptes, et résultent de « l'action du roman, plutôt que des discours « qu'on y étale. Ulysse, par ce qu'il fait, nous « enseigne mieux ce qu'il faut faire, que par « tout ce que lui ni Minerve disent. La vérité « est pourtant que le Mentor du Télémaque « dit de fort bonnes choses, quoique un peu « hardies, et qu'enfin M. de Cambrai me pa-« roît beaucoup meilleur POÈTE que théolo-« gien (2). »

53. — Bayle, dans sa Correspondance, nous fait connoître ce qu'on pensoit en Hollande du *Télémaque*, à l'époque où il parut. « Moet-« jens, dit-il (3), vient de nous donner le « second tome des *Aventures de Télémaque :* « il y a quelques vides à remplir... On trouve « beaucoup de beautés dans cet ouvrage : « cependant quelques-uns de nos connoisseurs « n'y en trouvent pas autant que dans le pre-« mier volume. Bien des gens ont peine à se « persuader qu'il soit de M. de Cambrai. » Trois mois après, il écrivoit à milord Ashley (4) : « Il est certain que c'est un ouvrage de l'ar-« chevêque de Cambrai, et qu'il a donné pour « thèmes à son disciple, le Duc de Bourgogne, « les principales réflexions qui se trouvent « dans ce livre. On fait grand cas de cet écrit : « on trouve que le style en est vif, heureux, « beau; le tour des fictions bien imaginé, etc. « Mais, sans doute, ce qui a le plus contribué « au grand succès de la pièce, est que l'auteur « y parle selon le goût des peuples, et prin-« cipalement des peuples qui, comme la « France, ont le plus senti les mauvaises « suites de la puissance arbitraire, qu'il a « touchées, et bien exposées. » Au reste, Bayle avoue qu'il n'a lu ni le *Télémaque*, ni aucun des écrits pour et contre (5).

Nous n'avons point feuilleté les autres correspondances de ce temps-là, pour recueillir les divers jugements qu'on porta sur le *Télémaque* lorsqu'il parut : c'eût été trop embrasser. Nous nous bornons à une mention briève des *Critiques* imprimées, en rapportant le titre et la date de chacune, avec d'autant plus de soin, que plusieurs de ceux qui en ont parlé ont manqué d'exactitude sur ce point.

54. — *Six Lettres écrites à un ami, sur le sujet des nouvelles* Avantures de Télémaque. 103 pages *in-12*, sans lieu d'impression, ni année. La première lettre est datée du 30 novembre 1699, et la dernière lettre du 16 février 1700.

La censure du critique s'exerce, tant sur le plan, les épisodes, les caractères des personnages, la politique, que sur le style du *Télé-*

(1) Lettre du 10 novembre 1699 : *OEuvres de Boileau ; Paris*, Blaise, 1821 : tome IV, page 345.

(2) Boileau fait ici allusion au livre des *Maximes des Saints*, qui avoit été condamné cette même année.

(3) Lettre 254, 17 août 1699.

(4) Lettre 259, 23 novembre.

(5) Lettre 272, à Marais, 6 mars 1702.

maque. Ses remarques, quoique sévères, sont souvent assez justes. Il s'appesantit trop sur ce que l'ouvrage, étant annoncé comme une suite du quatrième livre de l'*Odyssée*, n'a pas assez de liaison avec ce poëme; mais ici il a été trompé par le titre que les libraires ont ajouté : car Fénelon n avoit pas dessein de continuer Homère. Toutefois il rend justice à son mérite. « Si l'auteur, dit-il (1), s'étoit pro« posé de donner son livre au public, nous « aurions pu l'avoir dans une plus grande « perfection. Mais comme c'étoit un projet qui « devoit faire l'amusement de son prince, « dans son cabinet d'étude, pendant ses jeunes « années, l'auteur n'a pas cru qu'il en fallût « regarder de si près toutes les parties. Il « ne s'est pas attaché à toutes les règles de la « vraisemblance,... à la justesse des expres« sions; en un mot, il n'a pas eu tous les « égards d'un auteur qui veut exposer son « ouvrage au grand jour. Ce sont des baga« telles, où n'a pas cru devoir s'arrêter *un « homme qui avoit l'idée remplie de tout ce « que les vertus morales et politiques semblent « avoir de plus élevé.* »

55. — *Critique générale des* Avantures de Télémaque. *Cologne*, chez les héritiers de Pierre Marteau, 1700 : 87 pages *in*-12. La quatrième édition, 1701, en plus petits caractères, n'a que 70 pages.

L'auteur de cette *Critique* est Nicolas Gueudeville, fils d'un médecin de Rouen, qui, d'abord Bénédictin, se fit ensuite Calviniste en Hollande, où il s'étoit retiré et marié, et où il mourut dans la misère, en 1720. Il publia successivement les autres parties de sa *Critique*, en les partageant selon la distribution des volumes du *Télémaque* de Moetjens. Ce libraire paroît avoir fait imprimer la *Critique* en même temps que le *Télémaque;* car c'est le même format, le même caractère et le même papier dans les deux ouvrages. Voici l'ordre des différentes parties :

Critique du premier tome des Avantures de Télémaque. *Cologne*, 1700 : 154 pages, et un *Errata*. La troisième édition, publiée en 1702, n'a que 127 pages.

Critique du second tome des Avantures de Télémaque, etc. Le volume finit à la page 303. (La troisième édition, 1702, n'a que 248 pages).

Critique de la Suite du second tome, etc. Ces deux parties ont une même suite de pages; en tout 414.

Critique de la première et seconde Suite du tome second des Avantures de Télémaque. 406 pages.

Ces cinq parties sont ordinairemont reliées en deux volumes. Il paroît qu'elles eurent d'abord quelque vogue, puisqu'on en fit de suite plusieurs éditions. Gueudeville finissoit la dernière partie par cette phrase : « En voici « bien assez tout d'une haleine; c'est tout ce « que vous aurez jusqu'à l'examen du troi« sième et dernier tome. » Il tint parole en publiant, deux ans après, le volume suivant :

Le Critique ressuscité, ou fin de la Critique des Avantures de Télémaque, *où l'on voit le véritable portrait des bons et des mauvais rois. Cologne*, etc. 1702. 200 pages, plus petit caractère : réimprimé en 1704. Il termine ainsi cette dernière partie : « Au fond, j'admire « le livre plus que personne, et je vénère en« core plus l'auteur. »

Cette suite de *Critiques* contient quelques bonnes observations, dont Fénelon peut avoir profité; car il a corrigé, depuis, plusieurs endroits que le critique avoit censurés. Le reste n'est qu'un ramas de mauvaises plaisanteries et de froides déclamations, qu'on reprochoit à l'auteur dès 1701; et lui-même en tombe d'accord, lorsqu'il dit (2) : « Je con« viens aisément que ce petit ouvrage, qui « n'est qu'un tissu de remarques satiriques « et outrées, choque l'esprit d'un lecteur dé« licat, par la confusion et le galimatias qu'il « n'est pas difficile d'y apercevoir. On y trouve « des termes ambigus, des phrases louches, « des expressions triviales; en un mot, c'est « un visage difforme de soi-même, et qui offre « des taches qui le rendent encore plus dé« goûtant. »

Il eût pu ajouter, avec autant de vérité, qu'il est plein de contradictions, et qu'il y avance, à tort ou à raison, le pour et le contre sur les mêmes matières. Ainsi, aux marques de vénération et aux louanges sans mesure qu'il donne à Fénelon, il mêle parfois bien des sarcasmes. Ainsi, il fait tantôt un éloge pompeux de Louis XIV et de son gouvernement; tantôt et plus souvent il cherche à rabaisser ce monarque, le dénigre grossièrement, et blâme avec une ironie amère les

(1) *Lettre 1re*, page 6.

(2) *Critique du second tome*, page 5, 3e édition.

actes les plus louables de son administration. Il s'acharne surtout contre madame de Maintenon, et il la voit désignée dans une foule de passages; il veut qu'elle ait été *l'âme et le mobile du gouvernement*, et va jusqu'à l'appeler *furie* (1). Il réserve toute son admiration pour les réfugiés qui l'avoient accueilli en Hollande; et, remontant à une époque plus ancienne que celle où il écrivoit, il remarque, à l'occasion de la mort tragique de Pygmalion, que « cela est conforme à la justice des dieux, « que cela cadre avec l'expérience, qui nous « fait voir quatre morts tant avancées que « tragiques dans la famille d'un roi persécu« teur, qui avoit laissé en héritage ce cruel « esprit à ses descendants. » On reconnoîtra aisément, dans ce passage, Henri II et ses trois fils, dont pourtant Louis XIV ne descendoit pas. Son héros favori est Guillaume, roi d'Angleterre, qu'il présente comme le modèle des princes. Aussi ne manque-t-il point, à l'occasion, de tomber sur Jacques II, que, selon lui, Fénelon a eu souvent en vue dans la personne d'Idoménée. Enfin, sa critique est remplie de principes antimonarchiques, et de maximes destructives de toute subordination.

56. — On fit à Gueudeville, dès l'année 1700, une fort bonne réponse, sous ce titre : *Lettre de M. l'abbé de G**** à un de ses amis, sur la* Critique générale *des Avantures de Télémaque*. Elle a 40 pages *in-8°*. Gueudeville en parle dans sa *Critique du second tome* (2) : « Je souhaiterois, dit-il, un meilleur apo« logiste à l'incomparable prélat dont il en« treprend la défense assez mal à propos. Je « l'ai déjà dit en plusieurs endroits (3), et je « le répète encore une fois pour toutes ; j'ai « une profonde vénération pour M. l'arche« vêque de Cambrai : ce digne homme est « assurément un des premiers de nos jours. « Je dis bien plus : c'est que je ne crois point « que personne au monde admire plus que « moi les beautés de son *Télémaque*, s'il est « vrai que cet ouvrage soit sorti de sa fine, « naturelle, ingénieuse et savante plume. « Pourquoi donc le critiquer? J'attaque sim« plement le ridicule d'une prose versifiée; « et je ne donne aucune atteinte au mérite, « aux belles idées, et à la solide morale de « l'auteur. »

57. — *La* Télémacomanie, *ou la Censure et critique du roman intitulé :* les Avantures de Télémaque, fils d'Ulysse. *A Eleutérople, chez Pierre Philalèthe.* (A la ville de la liberté, chez l'ami de la vérité ; vraisemblablement Rouen.) 1700 : 477 pages *in-12*; et de plus, un *Avis au lecteur*, de 23 pages, avec un *Errata* au verso. Ce livre fut réimprimé la même année, avec cette différence que l'*Avis* finit à la page xxiv, et l'*Errata* est supprimé. Il a pour auteur Pierre-Valentin Faydit, prêtre, de Riom en Auvergne (4).

Il débute ainsi, dans son *Avis au lecteur :* « Le profond respect et la haute estime que « j'ai toujours eus pour le grand homme que « la voix publique fait auteur de *Télémaque*, « m'avoient fait prendre une ferme résolution « de supprimer et de jeter au feu la critique « que j'avois faite de ce livre. La vénération « due à son caractère m'auroit toute seule « déterminé à lui faire ce sacrifice, quand « bien même ses vertus personnelles, et cette « soumission si édifiante qu'il a faite depuis « peu aux décrets du saint siége, n'auroient « pas ajouté un nouveau lustre à sa dignité. « Mais, ajoute-t-il, l'injustice de mes enne« mis, qui ont fait courir le bruit que la *Cri« tique* brutale et séditieuse, qui a paru « contre le même livre (5), venoit de moi ;..... « et la malice du gazetier de Hollande, « qui attribue mon exil en Auvergne à la

(1) *Critique du premier tome*, page 119.

(2) Troisième édition, page 113.

(3) Il avoit dit, dans sa *Critique générale* : « Ce n'est « point ce grand archevêque qui est l'auteur du *Télémaque* ; et si j'avois autant de facilité pour écrire, que j'ai « de vénération pour son mérite, j'entreprendrois hautement sa défense, et je ferois son apologie. »

(4) Le même auteur avoit publié, en 1699, *Le Télémaque spirituel, ou le Roman mystique sur l'amour divin et sur l'amour naturel, condamné par N. S. P. le Pape.... dans le livre intitulé :* Explication des Maximes des Saints, *etc.* 84 pages in-12. Il y témoigne son admiration pour la prompte soumission de Fénelon au jugement du saint siége. Mais comme il étoit très-peu au courant de la controverse du Quiétisme, il n'en donne que des idées superficielles et inexactes.

(5) Gueudeville, attaqué par ces paroles, termine ainsi une longue diatribe contre Faydit et son livre : « Il faut « bien que ce pauvre homme soit soupçonné d'être un es« prit brutal, seditieux et infâme, puisqu'il avoue lui-même « qu'il n'a publié sa *Télémacomanie*, que pour assurer sa « réputation contre le sentiment du public qui lui attri« buoit ces trois mauvaises qualités. » (*Crit. de la 1re et 2e Suite de Télémaque*, page 276.) « Les honnêtes gens « se divertirent, dit la *Bibliothèque Britannique* (p. 65) « déjà citée, comme on se divertissoit autrefois à Rome à « voir de vils gladiateurs se porter l'un à l'autre des coups « sanglants. »

« composition de cet infâme et scandaleux « libelle, m'ont fait enfin consentir, quoique « malgré moi, que la mienne fût imprimée.»

Dans la première partie de sa critique, enbérissant sur les éloges qu'on vient de lire, l loue encore, dans Fénelon, « ses aumônes, « son désintéressement, sa douceur pastorale, « son exactitude à remplir ses devoirs, sa « pauvreté et sa modestie au milieu des plus « grandes richesses et des plus grands hon- « neurs. » Mais bientôt après, supposant que ce prélat a écrit le livre depuis son élévation à l'épiscopat, et que c'est lui-même qui l'a mis au jour, il prononce « que M. de Cam- « brai a plus offensé Dieu, et fait plus de « mal en composant son *Télémaque*, qu'en « composant ses *Maximes des Saints*; » et il entasse les exemples et les autorités, pour prouver qu'il faudroit l'anathématiser, et même le chasser de son église.

Dans la deuxième partie, il juge l'ouvrage comme si l'auteur avoit eu dessein d'écrire une histoire; et partant de là, il accumule un énorme fatras de passages des auteurs Grecs et Latins, ramassés sans discernement et sans ordre, cités souvent hors de propos, et entremêlés d'anecdotes plus que bizarres, pour montrer que le *Télémaque* est plein d'anachronismes, et de graves erreurs contre la géographie et l'histoire. Et pour assaisonner sa critique, il laisse couler de sa plume les mots de *grand ignorant*, *impertinent*, *qui n'a pas une once de sens commun*, *Iroquois*, *Goth*, etc. auxquels viennent s'unir les termes gracieux de *fatuité*, *sottise*, *absurdité*, *pauvreté d'esprit*.

58. — Aussi un critique judicieux (1), qui s'est amusé à relever ces gentillesses de Faydit, et les nombreuses bévues sur la chronologie et l'histoire, semées dans son livre, remarque qu'il « n'avoit que faire de chercher une *ville* « *libre*, (allusion au nom d'*Eleutéropl*e, où « le livre est dit imprimé) pour parler du- « rement comme il a fait; dans les villes les « plus libres, ajoute-t-il, on aime la poli- « tesse, et la politesse est incompatible avec « cette manière d'écrire. » Il montre très-bien que Fénelon n'a prétendu « faire qu'une al- « légorie; qu'il a voulu imprimer la morale « dans l'imagination par une enveloppe qu « la fît remarquer; et qu'il a pris mille tours « différents pour insinuer la sagesse, afin de « ne pas rebuter les hommes en donnant les « préceptes d'une manière sèche. » Il cite, à l'appui de ses observations, saint Basile, qui, approuvant qu'on fasse lire Homère aux jeunes gens, dit que les ouvrages de ce poëte ne sont qu'une louange continuelle de la vertu que tout y tend à cette fin; et c'est aussi, ajoute-t-il, le but que M. de C. s'est proposé. Le critique n'a pourtant pas relevé toutes les bévues de notre érudit, entre autres celle-ci, où il avance (p. 203) « que le nom de *Pétilie* « est inconnu à toute l'antiquité, et de l'in- « vention de l'auteur du roman. » Lui, qui connoissoit si bien Virgile, auroit dû se rappeler ce vers de l'Enéide (III, 402):

Parva Philoctetæ subnixa Petilia muros.

Au reste, les écrivains postérieurs ont porté le même jugement de la critique de Faydit. *C'est un chef-d'œuvre de pédanterie*, dit le P. Niceron (2). Et M. Boissonnade (3), remarquant « qu'il y auroit une rigueur « presque ridicule, et trop de pédanterie, à « relever, comme des fautes graves, les ana- « chronismes d'un roman, ajoute: L'abbé « Faydit a poussé à l'extrême, et pour mieux « dire l'absurde, ce genre de critique, dans « sa *Télémacomanie*. » Ce livre a pourtant été traduit en italien, et imprimé à Venise en 1751, *in*-8°.

59. — L'abbé de Saint-Remi, dans sa *Préface* pour l'édition du *Télémaque* de 1701, dont nous avons parlé (n. 15), fait également remarquer les bévues grossières où étoient tombés Gueudeville et Faydit, et le peu de cas qu'on faisoit déjà de leurs *critiques*: « Je « ne prétends pas, dit-il, justifier *Télémaque* « contre les dégoûts injustes de quelques cen- « seurs: le public le justifie assez, et par l'es- « time qu'il fait du livre, et par le mépris « qu'il témoigne pour la critique. Ces auteurs « se décrient eux-mêmes en voulant se tirer « de l'obscurité, où leur peu de mérite les a « réduits malgré eux. En effet, leur plume « seroit à jamais ignorée, s'ils n'avoient eu la « hardiesse de se faire un si noble adversaire.

(1) Jean-Pierre Rigord, antiquaire, né à Marseille en 1656, et mort en 1727, dans sa *Critique de la Télémacomanie*. Amsterdam, 1706. 46 pages in-12. Elle étoit composée dès 1701.

(2) *Mémoires pour servir à l'histoire des Hommes illustres*, etc. tome XXXVIII, page 359.

(3) Note 1re du livre II de *Télémaque*, page 35.

« Ce sont proprement des pygmées qui atta-« quent un Hercule. » Il examine ensuite les objections d'un critique plus judicieux, probablement de l'auteur des *six Lettres*, quoiqu'il n'en fasse pas mention; et tâche, en y répondant, de montrer que le *Télémaque a toute la perfection qu'on peut demander.*

60. — Pour achever de rendre ridicules ces deux critiques, qui avoient commencé à se décrier eux-mêmes, par les injures qu'ils s'étoient dites réciproquement, l'abbé de Saint-Remi termine sa *Préface* par ces deux épigrammes; la première est *contre l'auteur de la Télémacomanie :*

Qu'une âme tendre et pieuse,
Dans l'excès de son zèle un peu trop scrupuleuse,
S'alarme sans sujet d'un fabuleux écrit,
Je pardonne à ce foible esprit.
Mais je ne puis souffrir le scrupule bizarre
Que forme un libertin, d'un feint zèle emporté,
Et dont on vient à Saint-Lazare (1)
De châtier l'impiété.
A peine en sort-il, qu'il attaque
Le sage auteur de Télémaque;
Et fait si bien, par ses raisons,
Qu'il va de Saint-Lazare aux Petites-Maisons.

L'autre, dirigée contre tous les deux, est d'un poëte nommé Térond, réfugié en Hollande; il l'intitula : *Le Différend terminé entre les deux auteurs qui ont critiqué* Télémaque.

Gueudeville et Faydit, ces critiques fameux,
Qui contre Télémaque ont fait mainte satire,
Depuis naguère ont un débat entre eux.
Votre style plaisant, dit l'un est ennuyeux :
Le vôtre, répond l'autre, est d'un pédant crasseux.
Qui l'auroit jamais osé dire?
Ils ont trouvé moyen d'avoir raison tous deux.

61. — *Conversation sur le livre de* Télémaque. 18 pages petit *in*-12; sans titre et sans date.

C'est plutôt un éloge qu'une critique. Les interlocuteurs sont, une princesse, désignée par les lettres S. C. D. B. E. D. B. et le jeune prince son fils, âgé de douze ans. Elle lui demande s'il a lu les *Aventures de Télémaque*. Sur sa réponse, qu'il a entendu dire beaucoup de bien de ce livre, elle l'engage à le lire, non une fois ni deux, mais à le repasser cent fois, et à considérer avec attention les caractères qui y sont tracés, pour se former sur le modèle de Télémaque, pour apprendre de Sésostris combien un prince est heureux quand il est aimé de ses sujets, et de Pygmalion, ce qui rend un prince odieux à ceux qui vivent sous sa domination. Le reste est dans le même goût. Après que le jeune prince a rendu compte à sa mère de l'impression qu'avoit faite sur lui la lecture du *Télémaque*, la princesse l'exhorte à graver dans son esprit les conseils de Mentor, pour en faire la règle de sa conduite. Il est facile de lever le voile qui couvre les personnages entre lesquels est supposée cette *Conversation*. Comme le lieu qu'on lui assigne est *une maison de plaisance bâtie sur les bords de la Sprée, à une lieue de Berlin*, les lettres initiales, citées plus haut, ne peuvent convenir qu'à *Sophie Charlotte de Brunswick, électrice de Brandebourg*. Le jeune prince, âgé de douze ans, est Frédéric-Guillaume, fils de cette princesse et de Frédéric, électeur de Brandebourg. Il étoit né en 1688; ce qui fixe la date de la *Conversation* à l'année 1700. On ne peut non plus la mettre plus tard, parce que Frédéric ayant été proclamé roi de Prusse en janvier 1701, sa femme seroit qualifiée de reine.

62. — Parmi les journaux qui rendirent compte du *Télémaque*, lorsqu'il parut, nous citerons l'*Histoire des ouvrages des savants*, par Basnage de Beauval, juin 1699; les *Mémoires de Trévoux*, mai 1717; et le *Mercure* du mois de juin de la même année, où l'abbé Trublet inséra une critique de cet ouvrage, qui fut ensuite réimprimée dans le tome XIX du *Choix des Mercures*. Cette critique est assez sévère; mais quelque talent qu'eût l'abbé Trublet, il est permis de lui disputer sa compétence. Trop jeune (2) encore, il n'avoit point le goût assez exercé pour juger le *Télemaque*, et en relever les défauts. On sait d'ailleurs, qu'imbu des opinions de La Motte sur les écrits des anciens, il cherchoit à lui faire sa cour; et sa critique, comme lui-même l'avoue, est fondée sur les principes posés par ce littérateur, et par l'abbé Terrasson, pour déprécier les écrivains de l'antiquité. Il s'attache spécialement aux comparaisons et autres morceaux imités d'Homère; et il prononce que, sur cet article, le poëte grec *a un peu égaré*

(1) Faydit avoit été renfermé à Saint-Lazare, pour un traité sur la Trinité, qu'il publia en 1696, sous ce titre : *Altération du dogme théologique par la philosophie d'Aristote*, et dans lequel on l'accusa de favoriser le trithéisme. Il fut ensuite exilé à Riom, sa patrie, où il mourut en 1709.

(2) Il avoit tout au plus vingt ans.

son imitateur; il assure « même, que le goût « fin et judicieux, qu'on a toujours admiré « dans les écrits de Fénelon, se révoltoit de « temps en temps contre une imitation où le « cœur avoit plus de part que l'esprit. » En terminant, il fait un bel éloge de la morale du *Télémaque*, et de la manière dont elle est présentée.

La *Bibliothèque Britannique*, tome XIX, année 1742, renferme des détails curieux sur le *Télémaque*, et sur les principales éditions. Nous en avons extrait ci-dessus quelques passages. Mais l'auteur de l'article s'est trompé, en disant que le livre avoit paru en 1698, et qu'on l'avoit réimprimé à La Haye l'année suivante. On a vu qu'il fut publié presque en même temps à Paris et en Hollande.

63. — Nous n'avons fait jusqu'ici aucune mention de deux anecdotes sur le *Télémaque*, publiées il y a plus de trente ans; et nous les aurions même laissées dans l'oubli où elles étoient ensevelies, si, en 1823, un écrivain qui se pique de connoissances et d'exactitude en bibliographie, n'eût tenté de les en tirer, *pour diminuer*, dit-il, *les torts de Fénelon*, auquel il en suppose de très-graves dans la composition du *Télémaque*.

Voici les faits tels qu'on les expose (1) : « L'*European Magazine* de janvier 1806, ex- « trait dans *le Publiciste* du 10 mars suivant, « affirme qu'à cette époque, dans la biblio- « thèque du feu marquis de Lansdown, il « existoit un exemplaire d'un roman grec, « imprimé à Florence en 1465, sous le titre « d'*Athènè skelkatè*, et où est contenue presque « en entier la fable de l'ouvrage de Fénelon. « On pouvoit rapprocher de cette annonce « l'*Approbation* donnée par le président *Cou- « sin* au *Télémaque, comme traduit fidèlement « du grec*. (Voyez *Magazin encyclopédique*, « 1807, tome II, page 304.) Néanmoins, des « personnes très-versées dans la littérature « angloise, et toujours au courant des nou- « veautés de ce pays, m'ont assuré, qu'après « avoir pris tous les renseignements possibles « sur cet article de l'*European Magazine*, « elles le regardoient comme une invention « du journaliste. »

En copiant la note précédente (2), non *pour diminuer les torts* de l'auteur, mais bien certainement pour atténuer le mérite du *Télémaque*, le critique auroit dû, ce semble, n'en pas omettre la dernière partie, où l'on finit par *regarder comme une invention du journaliste* l'existence du roman grec, dans lequel Fénelon auroit puisé sa fable. Mais, pour achever d'éclaircir tout doute, il suffit d'observer qu'on n'imprima pour la première fois en caractères grecs, que onze ans après la date assignée au prétendu roman; et tous les bibliographes sont unanimes en ce point, que le premier livre publié en cette langue, par la voie de l'impression, est la *Grammaire Grecque* de Lascaris, imprimée à Milan en 1476. Un autre fait aussi certain, c'est que l'on ne trouve aucun livre imprimé à Florence, en latin seulement, avant 1471, six ans par conséquent après l'époque où l'on place la date de l'impression du roman. Et qu'on ne dise point que les bibliographes auroient pu n'en pas connoître l'existence. Quelque rares que soient tous les livres qu'a produits l'imprimerie à son origine, on a encore aujourd'hui, quoiqu'en petit nombre, des exemplaires de tous ceux qui ont été exécutés dans différents pays; celui qui nous occupe seroit-il le seul dont il ne fût resté aucune trace?

64. — Quant à l'*Approbation* qu'on prétend avoir été donnée par le président Cousin au *Télémaque, comme traduit fidèlement du grec*, ce fait a été démenti dans la *Biographie universelle* (Art. Cousin, tome X), sur ce fondement, que « l'édition pour laquelle cette « *Approbation* auroit été donnée ne fut point « achevée, qu'elle s'arrêta à la 208e page, et « qu'on n'y voit point d'*Approbation* du cen- « seur. Mais, dit le critique, cette raison n'est « d'aucune valeur pour ceux qui n'ignorent « pas que de pareilles pièces ne se mettent « dans un livre qu'après que l'édition en est « terminée. » Soit : mais on sait aussi que c'étoit alors la coutume universellement suivie, et qui a encore duré longtemps après, de mettre, à la tête des livres, l'*Approbation* du censeur, aussi bien que le *Privilége du Roi*. Or, le *Privilége* est en tête des 208 pages :

(1) Note à la suite de l'*Avertissement* du *Télémaque* latin, traduit par le P. Viel. *Paris*, 1808.

(2) *Hist. gén. de l'Eglise pendant le dix-huitième siècle*. Besançon, 1823; tome I, page 398, *note*. C'est un ouvrage mort-né, dont il n'a paru que ce seul premier tome. Les souscripteurs ont été généralement révoltés de la partialité avec laquelle ce volume est rédigé, si bien que la plupart l'ont renvoyé aux libraires, et ceux-ci ont abandonné l'entreprise.

pourquoi l'*Approbation* n'y seroit-elle pas. si elle eût existé?

D'ailleurs, lorsqu'on remonte à l'origine de cette anecdote, on voit qu'elle ne peut se soutenir. Elle est tirée d'une *Lettre de M. D. L. C. P. D.* attribuée au P. Ducerceau, Jésuite, *sur l'Histoire des Flagellants* de l'abbé Boileau. Dans cette *Lettre*, Cousin est traduit comme un « approbateur banal de tout livre « dangereux et suspect; et qui apparemment, « ajoute-t-on, a aussi peu lu l'*Histoire des* « *Flagellants* avant que d'y donner son *Ap-* « *probation*, qu'il avoit lu *Télémaque* lorsqu'il « l'approuva comme fidèlement traduit du « grec. » Camusat, en rapportant ce passage de la *Lettre*, dans son *Histoire critique des Journaux* (1), ne peut s'empêcher de s'écrier: « Franchement, le trait est trop fort; « et, quelque considération que puisse mé- « riter l'écrivain qui l'a lancé, il est impos- « sible de ne le pas condamner. Tout ce « qu'on peut faire, c'est d'épargner toute « qualification odieuse, et de montrer sim- « plement que la conduite qu'on attribue à « M. Cousin est fort éloignée de son carac- « tère. En effet, on s'est plutôt plaint de la « rigueur de M. Cousin, que de sa facilité; et « jamais censeur n'a apporté plus d'attention « à empêcher qu'il ne se glissât rien de sus- « pect dans les livres qu'il approuvoit. » Et il cite des faits à l'appui de son assertion. Le P. Niceron, qui vivoit alors, et qui a recueilli, dans ses *Mémoires*, les témoignages des contemporains, nous peint Cousin comme « un « homme d'une justesse d'esprit admirable, « d'un jugement droit et fin (2). » En faisant l'histoire de la traduction du livre *des Flagellants* (3), ce Père ne parle de l'*Approbation* qu'on prétend avoir été donnée à cedit livre par Cousin, que comme d'un fait douteux; *s'il en faut croire*, dit-il, *un critique anonyme;* et il indique la *Lettre* déjà citée. Mais il ne fait aucune mention de la prétendue *Approbation* du *Télémaque*, ni en cet endroit ni ailleurs. Cet écrivain entre ordinairement dans des détails minutieux, pour peu qu'ils piquent la curiosité; il étoit à portée de vérifier le fait: s'il l'a passé sous silence, il l'a donc cru invraisemblable. Que si notre *historien* persiste à dire, après cela, « que ce « Louis Cousin, qui devint ensuite président « à la Cour des Monnoies, n'étoit encore « qu'avocat et censeur des livres quand il « approuva le *Télémaque*, en 1699; » quelque désir que nous ayons *d'épargner toute qualification odieuse*, nous ne pouvons faire moins que de le taxer de légèreté. Car, s'il avoit lu la *Biographie* qu'il cite, il y auroit vu que L. Cousin, né en 1627, devint président à la Cour des Monnoies en 1659 (4); qu'il travailloit au *Journal des Savants*, depuis 1687; qu'il avoit alors publié ses traductions des *Historiens Grecs*, tant ecclésiastiques que profanes; et qu'il devoit être assez versé dans la littérature grecque, pour ne pas commettre une bévue aussi grossière que celle qu'on lui impute.

65. — Nous joignons à ces *Recherches* deux pièces de poésie latine, une *Fable* et une *Ode*, à la louange de Fénelon, qui ont paru pour la première fois dans l'édition du *Télémaque* donnée par Moetjens en 1708. Nous en ignorons l'auteur. Aucun éditeur, à notre connoissance, n'en a fait mention jusqu'ici; le cardinal de Bausset n'en parle point dans son *Histoire*; ce qui fait juger qu'il ne les a pas connues. Comme elles se rattachent à l'histoire de l'archevêque de Cambrai, et qu'elles ont d'ailleurs, surtout la seconde, quelque mérite littéraire, nous avons cru devoir les préserver de l'oubli, en les insérant ici. La première fait allusion aux *Instructions pastorales* que Fénelon publioit alors pour défendre l'autorité de l'Église, à l'occasion du fameux *Cas de conscience* (5); l'autre ne regarde que le *Télémaque*. L'une et l'autre montrent l'intérêt qu'on prenoit, même hors de France, à toutes les productions de Fénelon, et l'ardeur que l'on mettoit à le venger de ses détracteurs.

AD ILLUSTRISSIMUM ARCHIEPISCOPUM

ACERRIMUM RELIGIONIS VINDICEM.

—

AQUILA ET NOCTUÆ.

FABULA.

Contra potentem nil juvant fallaciæ,
Et ad perniciem plerumque auctores trahunt.

(1) Tome II, page 58. *Amsterdam*, 1734.
(2) *Mémoires*, etc., tome XVIII, page 189.
(3) Ibid. tome XX, page 46.

(4) Dupin et d'autres disent en 1657.
(5) Voyez l'art. 1, sect. 4, § 1, de cette *Hist. littéraire*; ci-dessus, page 60.

Olim, dum solis fugere conantur jubar,
Secretam in silvam se condiderant Noctuæ;
Procax, obscœnum, lucis impatiens genus.
Huc ubi Bubonum turma confluxit frequens,
Ut est in tenebris improbitas audacior,
Avibus extemplo miseris exitium parant;
Et fœdere icto, quæcumque obstiterint sibi
Se perdituros fas per omne dejerant:
Nec dicta res moratur. Instructo agmine,
Per amica noctis exeunt silentia,
Nec suspicantes, et sopore languidas,
Sparsasque temere silvis volucres opprimunt.
Ut se viderunt alites dolis peti,
Coëunt in unum, et viribus multo impares
Conferti tentant vocibus lacessere,
Fremituque crebro territant hostem procul;
Sed imbecilli futiles jactant minas:
Astuta namque notas ad latebras cohors
Per cæca raptim devolat compendia;
Rursusque erumpit noctis ad crepusculum,
Et stragem in silvis alitum immanem ciet.
Sic demum invaluit pavor et consternatio,
Ut noctu somnum carpere, aut interdiu,
Aves nequirent; nam timidum spernens gregem,
Ut est ignavis insolens victoria,
Se luce media victrix extulerat cohors:
Totoque volucres æthere dispersas necat.
Morientum gemitus audiit e vicinia,
Partæ olim in bello gloriæ non immemor
Aquila, et præsidium offert, ac spondet vindicem.
Afflictis animus rediit sub tanto duce,
Quosque erat effugere triumphus, ultro provocant.
Plerumque incautos ut prosperitas efficit,
Passim Bubones toto volitabant die
Securi ab hoste, dociles jam lucem pati.
Quos cernens Aquila: Discite, temerarii,
Inquit, quam prompta scelus comitetur ultio,
Et quid prosint insidiæ, si virtus deest.
Dixerat, et alas simul immensas explicans,
Rapido volatu infra se tollit nubila:
Tum prono labens impetu in prædam ruit;
Hos rostro petit, illos discerpit unguibus.
Trepidi Bubones sese ruderibus cavis
Tentant certatim condere, vanisque artibus
Deludi posse credunt armigeram Jovis,
Frustra. Namque alis fulmine pernicior,
Corripere cœpit singulos; alto æthere
Vulsæque plumæ, pariter et sanguis pluit.
Hanc stragem Cornix cernens ex alta ilice
Clamasse fertur: Quam meruistis, Noctuæ,
Pœnam sensistis. Simili procumbat modo
Virtutis laudem qui dolis intercipit.
Quid hæc fabella velit planius ostenderem,
Feneloni, tua me sed retinet modestia.
Nam vindicasse Numinis offensum decus,
Satis est victori; parcere subjectis decet,
Quorum obstinatos dum retundis impetus,
Et veritatis ire compellis viam,
Vincendo sanas; tibi laudem victoria
Ingentem, at quæstum victis æternum parit,
Si te ducem sequuntur; quod si pernegant,
Magno labore ludibrium ement sibi.

—

AD ILLUSTRISSIMUM VIRUM ***

ODE.

Quis mentem attonitam rapit
  Vates, Mœonio carmine concinens?
Fallor? Num subito Orpheus
  Ereptus Stygiis fluctibus adstitit,
Docto pollice temperans
  Auditam rigidis arboribus fidem?
Ut cantu insolito movet
  Aures atque animos! Jam videor mihi
Inter saxa sonantia,
  Ventorumque minas Telemachum sequi.
Puram Mentoridæ juvat
  Nunc doctrinam avidis excipere auribus;
Nunc blandum eloquium lubet,
  Et præcepta sacro digna silentio
Mirari. Ut juvenem excitans
  Ad virtutis iter provocat arduæ!
Ut fomenta libidinis
  Molles delicias effugere admonens,
Pejus naufragio malum,
  Nil horrere nisi flagitium jubet!
Ceu Reges gravibus minis
  Terrens, justitiæ frena docet pati, et
Sceptrum ponere ferreum,
  Ut leni populos imperio regant,
Humanæ memores vicis,
  Prudens admonet; ac sollicitas opes,
Regum perniciem jubet,
  Fortunamque simul spernere lubricam.
Nunc me littore Atlantico
  Sistit, quà placido defluit agmine
Bœtis Gadibus obstrepens.
  Hic mores populorum exhibet aureos;
Quos nec dira fames lucri,
  Nec prava ambitio, nec pavor excitat.
Pacem hic perpetuam fovent,
  Hic secura quies, sanctaque veritas,
Hic pietas viget, et fides;
  Hos fraternus amor jungit, et æmulæ
Virtutis stimulat decus.
  Hanc vitam Latiis gentibus intulit
Saturnus, procul ab Jove
  Optatum populis exilium ferens.
Nunc me fluminis ad caput
  In molli statuens gramine, floribus
Atque umbra nemorum obtegit;

Festis carminibus littora personant.
Ut lætor tenerum pecus;
Pastoresque videns collibus aviis
Saltantes pede libero.
In silvis utinam sic liceat mihi
Ævum transigere innocens!
Quam lætus Zephyri frigus amabile
Captarem! Requiescere
In denso hic lubeat cespite languidum,
Sed me hinc Mentorides agit
Visurum Stygiæ regna Proserpinæ;
Jamque immane recluditur
Stridore horrisono Tartareum specus,
Hinc fletus miserabiles
Audiri, et gemitus, sævaque verbera.
Sontes Tysiphone unguibus
Attollensque facem territat; hic dolor
Et mens conscia criminum
Torquet, perpetuis ignibus acrior.
Fraterno hic jugulo manus
Tinxit sanguineas; ille tyrannidem
Iuvasit patriæ; at Jovis
Iram non potuit fallere vindicem.
Alter blanditiis fovens
Terrarum dominos ad scelus impulit,
Sternens nequitiæ viam.
Æternum hos cohibent portæ adamantinæ;
Nec spes illacrymabilem
Longis Tysiphonem flectere planctibus.
Tantis attonitum malis
Aspectu recreat Elysium nemus.
Felices animæ, quibus
Hæc secura domus contigit! hinc labor,
Bellumque, et metus exulat.
Plenius ore avido gaudia fontibus
Potant, nec satietas tenet
Mentem deliciis jugibus ebriam;
At virtus sibi conscia
Tangit deliciis blandior omnibus,
Quæ jactata diu æquore
Hic portu in placido, transque pericula,
Tutis splendet honoribus.
Sed quis me subito per liquidum æthera
Salentum citus attulit?
Artem hic Mentorides hactenus abditam,
Nil mortale sonans, docet;
Regnandique viam, quam Jovis ex sinu
Hausit, gentibus explicat,
Inconcessa prius carmina dividens
Non bello, aut populi metu
Stat firmum imperium, credite, principes;
Vinclis fortior omnibus
Vobis jungat amor indocilem gregem,
Vinctum compede amabili.
Formident Superos, et propriam audeant
Refrenare cupidinem
Pastores hominum, quos pariter manet
Mortis sæva necessitas.
Rex custos potius, vel pater urbium
Dici, quam dominus velit :
Et vitam populis devoveat suam,
Lætus pro patria mori.
O! semper liceat vivere legibus
Vinctum, Mentoride, tuis!
Insuetum per iter te rapidis ducem
Gaudens passibus insequar,
Extremaque jugum solvet amor die.

ARTICLE V.

ÉCRITS POLITIQUES (1).

L'admiration et la censure se sont exercées d'une manière également excessive sur la doctrine politique de Fénelon, pendant sa vie et après sa mort. D'un côté, on a donné à sa philanthropie les éloges les plus outrés : on l'a exalté comme l'écrivain qui a le mieux connu les vrais principes du bonheur des États, et présenté sous un jour plus favorable les doctrines salutaires qui tendent à rendre les rois sages et les peuples heureux. D'un autre côté, on l'a représenté comme un politique de cabinet, séduit par les rêves d'une imagination brillante, n'ayant que des idées romanesques en matière de gouvernement, et décriant, par ses peintures séduisantes, les institutions les plus sages et les plus respectables. Mais ce qu'il y a ici de plus singulier, c'est que la plupart des panégyristes et des censeurs de l'archevêque de Cambrai ignoroient également sa doctrine politique. Ils croyoient la trouver toute entière dans les agréables fictions du Télémaque; et ils ne soupçonnoient pas même l'existence des ouvrages plus sérieux que Fénelon avoit composés sur une matière si importante.

Le *Télémaque* est sans doute, comme l'a remarqué un célèbre critique de nos jours (2), « un des meilleurs ouvrages qui soient sor- « tis d'une plume élégante et d'un cœur ver-

(1) Ces ouvrages se trouvent dans le tome XXII de l'*Édition de Versailles*, et dans le tome III de l'édition de 1842.

(2) M. l'abbé de Boulogne, dans le *Journal des Débats*. 4 octobre 1802. Cet article a été inséré dans le dernier tome de la *Corresp. de Fénelon*, avec deux autres auxquels il sert de complément et dans lesquels l'auteur examine ce qu'il faut penser de la *tolérance philosophique* attribuée à Fénelon. (*Corresp. de Fénelon*, tome XI, page 216, etc.)

« tueux. » Mais ce seroit méconnoître absolument le caractère et les intentions de Fénelon, que de chercher, dans cet ingénieux roman, un code de lois adapté à l'état présent de la société. Jamais il n'a songé à donner une si grande importance à la politique du *Télémaque*: son unique but, en composant cet ouvrage, étoit d'inspirer au jeune prince, son élève, les sentiments vertueux et les principes de justice qui doivent servir de base à tous les gouvernements et à tous les systèmes politiques.

Pour connoître la véritable doctrine politique de Fénelon, il faut la chercher dans les écrits dont nous avons maintenant à parler, et que nous avons réunis dans le tome XXII de ses *Œuvres*, publié en 1824. Quelques-unes de ses opinions pourroient sans doute donner lieu à bien des observations et des difficultés : c'est le sort inévitable de tout ouvrage qui a pour objet des questions si délicates, et d'un ordre si relevé. Mais on conviendra du moins, en lisant cette partie des *Œuvres de Fénelon*, que peu d'auteurs ont écrit si sagement, et montré des vues aussi solides et aussi étendues, sur une matière si difficile. On conviendra surtout que Fénelon étoit infiniment éloigné des vues chimériques et puériles, qu'on lui a si légèrement attribuées, et que les règlements imaginaires de la petite colonie de Salente, ne lui ont jamais paru applicables au gouvernement d'un grand empire.

I. *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* (1).

Cet ouvrage, composé par Fénelon depuis sa retraite à Cambrai, pour l'instruction du Duc de Bourgogne, fait tout à la fois le plus grand honneur à l'auguste élève et à son habile instituteur, en montrant le premier aussi digne d'entendre la vérité, que le second étoit digne de l'annoncer. Dans cette admirable production, ce n'est plus à l'imagination riante d'un enfant, c'est à la conscience d'un prince religieux que Fénelon s'adresse, pour lui montrer l'importance et l'étendue de ses obligations, pour le prémunir contre les dangers et les piéges de la royauté, en un mot, pour lui faire comprendre tout ce qu'il devra un jour à Dieu, dont il sera l'image, et au peuple, dont il sera le père et le pasteur.

L'*instruction* nécessaire à un prince, l'*exemple* qu'il doit à ses sujets, la *justice* qui doit présider à tous les actes de son gouvernement, tels sont les trois principaux objets auxquels Fénelon lui-même rapporte tous les avis qu'il adresse au Duc de Bourgogne dans cet important ouvrage. La forme d'*Examen de conscience*, que Fénelon donne à ses instructions, semble leur ajouter un nouveau poids, et une nouvelle autorité : « On croit « voir l'humanité s'asseoir, avec la religion, « aux côtés du jeune prince, pour lui inspi- « rer, de concert, toute la délicatesse de « conscience que l'Évangile exige d'un roi; « pour lui révéler tous les dangers, toutes « les illusions, tous les piéges dont il est « obligé de se préserver; tous les jugements « de Dieu et des hommes qu'il doit prévenir; « enfin tous les conseils de la véritable gloire « qu'il doit ambitionner, et toutes les règles « de morale qu'il doit suivre, s'il veut ren- « dre les peuples heureux (2). »

En lisant ces instructions si nobles et si touchantes, on se rappelle avec peine, que l'archevêque de Cambrai étoit réduit à faire un mystère à Louis XIV du service inappréciable qu'il rendoit à sa famille et à son royaume, en leur préparant un prince qui en devoit faire un jour la gloire et les délices. Mais Louis XIV, rempli comme il l'étoit des fâcheuses impressions qu'on lui avoit données contre l'auteur et les maximes du *Télémaque*, se seroit peut-être cru encore plus offensé en lisant l'*Examen de conscience*, dans lequel il étoit bien plus facile d'apercevoir de prétendues allusions, et des rapprochements injurieux à son gouvernement. Aussi le Duc de Bourgogne, non moins attentif aux intérêts de son vertueux instituteur, qu'à profiter de ses conseils, eut-il la précaution de ne point garder lui-même un ouvrage qu'il importoit si fort de tenir secret. Il se contentoit de le lire fréquemment, et le laissoit habituellement en dépôt entre les mains du duc de Beauvilliers. C'est à cette sage

(1) *Hist. de Fénelon*, livre VII, n. 72 et 73. *Pièces justificatives* du livre IV, n. 1.

(2) *Éloge de Fénelon*, par le cardinal Maury. vers la fin de la première partie. On peut voir, à l'appui de ces réflexions, un article de l'abbé de Boulogne (depuis évêque de Troyes), inséré, en 1806, dans les *Annales litt. et morales*, (tome IV. page 267, etc.) et reproduit dans le *Spectateur françois*. (tome IV, page 76, etc.)

prévoyance que l'on doit la conservation d'un ouvrage si important, que Louis XIV eût vraisemblablement détruit, avec les autres manuscrits de l'archevêque de Cambrai, après la mort du Duc de Bourgogne.

Le duc de Beauvilliers, dépositaire du manuscrit original, le confia, en mourant, à la duchesse son épouse, qui crut devoir le remettre au marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai. C'est d'après ce manuscrit, que le marquis de Fénelon fit imprimer pour la première fois, en 1734, l'ouvrage, sous le titre d'*Examen de conscience pour un Roi*, à la suite de la belle édition *in-fol.* du *Télémaque :* mais cette première edition fut supprimée, par ordre du ministère, avant d'avoir pu se répandre dans le public; en sorte que les exemplaires en sont devenus extrêmement rares. Ce fut sur un de ces exemplaires, échappés à la proscription, que lord Granville fit imprimer séparément l'*Examen*, à Londres, en 1747, *in*-12. L'imprimeur en fit en même temps deux éditions, l'une en françois, l'autre en anglois. Ces éditions sont remarquables par l'addition de plusieurs pièces, tirées de l'édition de 1734, savoir : 1° une *Vie abrégée de Fénelon*, composée par le marquis de Fénelon, son petit-neveu; 2° la *Généalogie de Fénelon*; 3° le *Catalogue de tous les ouvrages imprimés de Fénelon*. Ce Catalogue est le même, à quelques différences près, que celui qui avoit été publié en 1722, à la suite du *Recueil de quelques Opuscules de l'archevêque de Cambrai*. L'*Examen* fut aussi imprimé à Paris en 1747 (*in*-8°), avec un *Avertissement* de Prosper Marchand, sous le nom emprunté de Félix de Saint-Germain (1). Cette nouvelle édition étoit intitulée : *Directions pour la conscience d'un Roi*, titre sous lequel l'ouvrage est plus connu, et qu'il a conservé dans les éditions postérieures, publiées en France. Nous avons préféré à ce nouveau titre, imaginé par un éditeur, celui que Fénelon lui-même indique dans le préambule de son ouvrage : *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*.

Enfin, l'ouvrage fut de nouveau publié à Paris, en 1774, sous le titre de *Directions*, etc. *avec le consentement exprès du Roi*, comme les éditeurs eurent soin d'en avertir. Une note manuscrite de M. le comte de Sèze, publiée en 1822, par M. Billecocq, bâtonnier de l'ordre des avocats, nous apprend, en ces termes, l'occasion de cette nouvelle édition « Louis XVI ayant, par hasard, dans les premiers moments de son avénement au trône, « découvert les *Directions pour la conscience d'un Roi*, qui étoient dans ce temps-là devenues fort rares, et en ayant été extrêmement content, chargea l'abbé *Soldini*, « son confesseur, de les faire réimprimer, en « lui disant : *Comme je suis résolu de remplir tous mes devoirs, je n'ai pas d'intérêt à en faire un mystère au public; il seroit fâcheux d'ailleurs, pour mes successeurs, qu'un aussi bon livre vînt à se perdre*. Admirable exemple, ajoute l'illustre défenseur de Louis XVI, « admirable exemple de sagesse et de courage, donné par un prince, qui, par ses « vertus et par ses malheurs, sera l'objet « éternel des souvenirs et des regrets de « toute la France (2). »

La liberté que nous avons eue d'examiner à loisir le manuscrit autographe de l'*Examen de conscience*, aujourd'hui déposé à la bibliothèque du Roi, nous a mis dans le cas de corriger, en plusieurs endroits, le texte des éditions précédentes. Parmi ces corrections, nous devons surtout remarquer la division de l'ouvrage en trois articles principaux, et l'addition d'une partie assez considérable du n. XXXII, sur la fidélité avec laquelle le prince doit exécuter les traités de paix.

II. ESSAI PHILOSOPHIQUE SUR LE GOUVERNEMENT CIVIL, *où l'on traite de la nécessité, de l'origine, des droits, des bornes et des différentes formes de la souveraineté, selon les principes de feu M. François de Salignac de la Mothe Fénelon, archevêque duc de Cambrai*, par le chevalier de Ramsay (3).

Quoique cet ouvrage n'ait pas été rédigé

(1) Quoiqu'on lise au frontispice : LA HAYE, *chez Jean Neaulme*, 1747. l'ouvrage fut réellement imprimé à Paris. L'*Avertissement* est daté du 11 mars 1747. L'éditeur annonce qu'il publie l'ouvrage de Fénelon d'après une copie faite sur une autre *qui sortoit de l'hôtel de Beauvilliers*, et qu'il le *donne avec la plus scrupuleuse exactitude*. S'il eût connu l'édition de l'*Examen* jointe au *Télémaque* de 1734, il eût mieux fait de s'en servir ; car on trouve dans son édition, outre beaucoup de mots omis ou changés, des lignes entières sautées. C'est pourtant ce texte qu'on a suivi dans l'édition de Didot, 1787, *in*-4°.

(2) Voyez la 2e et la 3e édition de l'ouvrage intitulé, *De la Religion chrétienne relativement à l'État, aux familles et aux individus*, par M. Billecocq, avocat; chapitre 1er. *Note*.

(3) *Hist. de Fénelon*, liv. IV, n. 41. *Pièces justific.* du même livre, n. 9.

par Fénelon lui-même, nous n'avons pas cru pouvoir nous dispenser de le joindre à la collection de ses *OEuvres*. On y trouve le résultat et le développement de ses conversations avec le roi Jacques III, prétendant à la couronne d'Angleterre, pendant le séjour que ce jeune prince fit à Cambrai, en 1709 et 1710. Le chevalier de Ramsay, ami intime de Fénelon, et témoin de ses entretiens avec le prince, s'empressa de publier et de développer les principes qu'il y avoit puisés sur la souveraineté. Son ouvrage parut pour la première fois à Londres, en 1721, sous le titre d'*Essai philosophique sur le gouvernement civil.* Il déclare, dans la préface, qu'il ne l'a composé que d'après les principes et les instructions de Fénelon. « Nous devons le croire avec « d'autant plus de confiance, dit un de ses « derniers éditeurs, que les sentiments qu'il « assure avoir recueillis de la bouche de ce « prélat, sont parfaitement d'accord avec « ceux qu'on voit répandus dans le *Télémaque*, « les *Dialogues des morts*, et les autres pro- « ductions de l'archevêque de Cambrai (1). »

Après ce témoignage d'un éditeur aussi judicieux que M. l'abbé Émery, témoignage confirmé depuis par l'illustre auteur de l'*Histoire de Fénelon* (2), nous n'avons pas hésité à regarder l'ouvrage du chevalier de Ramsay comme une partie essentielle, ou du moins comme un appendice nécessaire des *OEuvres* de l'archevêque de Cambrai

III. *Divers Mémoires concernant la guerre de la succession d'Espagne.*

1° *Mémoire sur les moyens de prévenir la guerre de la succession*. 28 août 1701.

2° *Fragment d'un Mémoire sur la campagne de* 1702.

3° *Mémoire sur la situation déplorable de la France en* 1710.

4° *Mémoires sur les raisons qui semblent obliger Philippe V à abdiquer la couronne d'Espagne*. 1710.

5° *Observatinos du duc de Chevreuse sur le Mémoire précédent*. 1710.

6° *Examen des droits de Philippe V à la couronne d'Espagne*. 1710 ou 1711.

7° *Mémoire sur la campagne de* 1712.

8° *Mémoire sur la paix*. 1712.

9° *Mémoire sur la souveraineté de Cambrai*. 1712.

La guerre de la succession d'Espagne, qui donna lieu à ces *Mémoires*, fut occasionnée, comme on sait, par la mort de Charles II, roi d'Espagne, qui arriva le 1er novembre 1700. Ce prince, qui étoit le dernier rejeton de la race de Charles-Quint, se voyant sur le point de mourir sans enfants, avoit nommé par testament, pour héritier de sa couronne, Philippe de France, Duc d'Anjou, son petit-neveu, et petit-fils de Louis XIV. L'Espagne s'empressa en effet de reconnoître pour son roi le Duc d'Anjou, qui prit le nom de Philippe V, et fit son entrée solennelle à Madrid le 14 avril 1701. Mais l'Europe crut avoir un intérêt capital à contester cet arrangement. Elle craignit que ce nouvel ordre de choses ne donnât à la maison de Bourbon, déjà trop redoutable, une excessive prépondérance, et ne rompît l'équilibre nécessaire au maintien de la paix générale. De là, cette guerre désastreuse qui agita pendant douze ans l'Europe entière, et mit la France en particulier à deux doigts de sa perte.

Les *Mémoires* et la *Correspondance de Fénelon*, sur cette partie si importante de notre histoire, doivent sans contredit être rangés parmi les plus précieux monuments que nous ayons en ce genre (3). Quoique exilé de la Cour, l'archevêque de Cambrai étoit plus à portée que personne de connoître les agents publics et secrets de toutes les affaires. Il ne cessa jamais d'entretenir les relations les plus intimes avec les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, initiés, par leur position, à tous les secrets du conseil. D'ailleurs les liens qui l'attachoient à Cambrai, le retenoient en même temps sur le principal théâtre de la guerre;

(1) Voyez la préface de l'ouvrage intitulé : *Principes de Bossuet et de Fénelon sur la souveraineté. Paris*, 1791. (1 vol. in-8°.) M. l'abbé Émery, supérieur général de Saint-Sulpice, dans une lettre au cardinal de Bausset, que nous avons entre les mains, se donne positivement pour l'éditeur de cet ouvrage. Il ajoute, en parlant de l'*Essai sur le gouvernement civil*, « M. de Querbeuf, qui fut chargé de faire « imprimer l'ouvrage, me le gâta un peu. J'avois retranché « toutes les applications qui sont faites au gouvernement « anglois; et il les a rétablies, sous prétexte qu'il étoit bon « d'avoir en entier le livre de M. de Ramsay. »

(2) Voyez, dans l'*Histoire de Fénelon*, les *Pièces justificatives* du liv. IV, n. 9.

(3) Voyez en particulier, dans la 1re section de la *Correspondance de Fénelon*, ses Lettres aux ducs de Bourgogne, de Beauvilliers et de Chevreuse, et à leurs familles, pendant le cours de cette guerre.

et la supériorité de son génie, relevée par ses malheurs et par sa disgrâce, lui concilioit l'estime et la confiance des généraux ennemis, aussi bien que des généraux françois ou alliés de la France.

Les détails intéressants que cette partie des *OEuvres de Fénelon* a fournis à son dernier historien (1) nous dispensent d'entrer, à ce sujet, dans de nouveaux développements : il nous suffira de rappeler, en peu de mots, l'occasion et le sujet des divers *Mémoires* dont nous venons de donner la liste.

Le premier, daté du 28 août 1701 (2), a pour objet de prévenir l'orage qui menaçoit alors toute l'Europe, et la France en particulier. La guerre n'étoit pas encore déclarée, mais elle paroissoit inévitable. Fénelon propose divers expédients pour éviter cette guerre avec toutes les calamités qu'elle devoit entraîner. La suite des événements montra que la politique de Fénelon étoit aussi favorable au bien de la France, qu'aux règles de la justice.

Le second *Mémoire*, sur la campagne de 1702 (3), est surtout remarquable par la revue que Fénelon y fait des généraux qu'on pourra employer dans cette campagne, et par la sagesse des jugements qu'il porte sur chacun d'eux. Les premières pages de ce *Mémoire* ne se sont pas retrouvées parmi nos manuscrits : mais on voit clairement, par les fragments qui nous en restent, qu'il a été rédigé au commencement de 1702, à l'époque où le roi d'Espagne devoit passer en Italie pour y commander les armées, et avant que Victor-Amédée, duc de Savoie, se fût déclaré contre la France.

L'état déplorable du royaume, à la fin de 1709 et au commencement de 1710, fait le sujet du troisième *Memoire* (4). Après une peinture fidèle des maux qui accablent la France, Fénelon examine les expédients qu'on pourroit employer pour accélérer la conclusion de la paix. Il pense que, dans l'état désespéré où l'on se trouve, Louis XIV ne peut plus raisonnablement soutenir les droits de Philippe V à la couronne d'Espagne, et que le jeune prince lui-même est obligé de renoncer à son droit, plutôt que d'exposer la France à une ruine entière. La date de ce *Mémoire* n'est pas marquée sur le manuscrit; mais on voit, par le contenu, qu'il dut être rédigé pendant l'hiver de 1709 à 1710; car Fénelon y rappelle le voyage de M. de Torcy à La Haye, qui eut lieu au mois de mai 1709; et il souhaite qu'on entame avec les alliés une nouvelle négociation, dont il ne fut question que vers le mois de mars 1710 époque du congrès de Gertruydemberg.

La conclusion de ce congrès, vers le mois d'août 1710, donna lieu au quatrième *Mémoire* (5). Louis XIV avoit porté le désir de la paix jusqu'à promettre aux puissances étrangères des subsides pour les aider à détrôner son petit-fils. Celles-ci, fières de leurs succès, poussèrent la dureté jusqu'à exiger que le roi de France se chargeât seul de détrôner Philippe V, et cela dans l'espace de deux mois. Louis XIV, justement indigné d'une condition si outrageante, résolut de soutenir la guerre jusqu'à la dernière extrémité. Fénelon étoit sans doute bien éloigné de blâmer cette résolution magnanime. Mais il persistoit à croire que, dans l'impossibilité manifeste où se trouvoit la France de maintenir Philippe V sur le trône d'Espagne, ce prince étoit obligé d'abdiquer lui-même sa couronne. Il expose, dans son *Mémoire*, tous les motifs propres à établir cette opinion, et capables de faire impression sur l'esprit et sur le cœur de Philippe V. Il souhaite que le roi de France « envoie au « plus tôt en Espagne l'homme le plus habile « et le plus propre de son royaume à être « écouté et cru par le jeune prince, » pour le déterminer à ce sacrifice; (n. 5) et il croit que le duc de Chevreuse est l'homme le plus capable de réussir dans une négociation si délicate.

Le duc de Chevreuse, à qui ce *Mémoire* étoit adressé, ne partageoit pas entièrement l'opinion de Fénelon sur la renonciation de Philippe V à la couronne d'Espagne : il croyoit que le jeune prince, lié comme il l'étoit à cette nation, ne pouvoit en conscience l'abandonner sans qu'elle y consentît, et que la nation refusant ce consentement, le prince devoit plutôt périr avec elle que de l'abandonner. Tel est le fond des *Observations* (6) que le duc

(1) Voyez le VIIe livre de l'*Histoire de Fénelon*.

(2) Ibid. n. 2.

(3) Ibid. vers la fin.

(4) Ibid. n. 39. — Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse, du 3 mai 1710.

(5) *Histoire de Fénelon*, liv. VII, n. 41.

(6) Ibid.

de Chevreuse adressa à Fénelon, en réponse au *Mémoire* précédent, ou du moins à un autre *Mémoire* écrit vers le même temps, et sur le même sujet. L'indication que fait le duc de Chevreuse des articles du *Mémoire* sur lequel tombent ses *Observations*, nous porte à croire qu'il répond à un *Mémoire* différent de celui dont nous venons de parler.

Pour répondre aux *Observations* précédentes, Fénelon examine à fond, dans un dernier *Mémoire* (1), le droit de Philippe V à la couronne d'Espagne. Il conclut cet examen en avouant qu'il avoit d'abord regardé comme bien fondé le droit de Philippe V, mais qu'en examinant les choses de plus près, il y trouve de grandes difficultés. « Mais enfin, ajoute-t-il, « je ne vois rien qui doive faire douter que « ce prince ne soit obligé de renoncer à son « droit bon ou mauvais, sur l'Espagne, pour « sauver la France. » Il est impossible de lire ce *Mémoire* sans être frappé de la supériorité de vues que porte l'illustre prélat, dans une discussion si étrangère à l'objet ordinaire de ses idées et de ses réflexions. Au reste, cette discussion si importante et si délicate, tomba bientôt d'elle-même, par un événement aussi heureux pour la France, qu'il étoit imprévu. L'empereur Joseph, qui depuis quelques années, avoit succédé à Léopold, mourut sans postérité, le 17 avril 1712, âgé seulement de trente-trois ans; et la couronne impériale tomba entre les mains de l'archiduc Charles son frère, que les puissances étrangères avoient prétendu substituer à Philippe V en Espagne. La crainte de voir passer à la maison d'Autriche la prépondérance qu'on n'avoit pas voulu laisser prendre à la maison de Bourbon, changea tout à coup les combinaisons de la politique, et donna lieu à de nouvelles négociations. La paix fut signée à Utrecht, en 1713, mais à des conditions bien différentes de celles qu'on avoit prétendu dicter à la France, dans le temps de ses désastres. La couronne d'Espagne fut assurée à Philippe V, et à sa postérité, à condition qu'il renonceroit, pour lui et pour ses descendants, à la couronne de France.

Avant la conclusion de la paix, Fénelon eut encore lieu de rédiger quelques autres *Mémoires* qui ne manifestent pas moins que les précédents, l'étendue et la sagesse de ses vues. Dans le septième, rédigé pendant l'hiver de 1711 à 1712, il expose au duc de Chevreuse ses idées sur le plan de la campagne de 1712, et sur le choix des généraux auxquels on pourra confier le commandement des armées (2).

Le huitième, rédigé dans le cours de l'année 1712, depuis la mort du duc de Bourgogne, a pour objet les négociations de paix qui se poursuivoient alors avec activité.

Enfin, le neuvième, adressé au chancelier Voisin, au commencement de l'année 1712, pour être communiqué au Roi (3), propose à sa majesté un article à insérer dans le traité de paix, relativement à la souveraineté de Cambrai. Cette souveraineté avoit été cédée aux évêques de Cambrai, à titre de fief, depuis environ sept cents ans, par les empereurs d'Allemagne, et aucun acte légitime n'avoit dérogé depuis à cette disposition. Quelques temps avant le traité de Ryswik, signé en 1697, Fénelon avoit déjà proposé au Roi de se faire céder par l'Empire, et par l'archevêque, cette place importante; mais cette demande n'ayant eu aucune suite, l'archevêque de Cambrai crut que le bien de l'Église et de l'État devoit engager le Roi à revenir sur cet article. Tel est l'objet de son *Mémoire*, dans lequel on retrouve les sentiments du plus parfait dévouement aux intérêts du Roi, aussi bien qu'à ceux de la religion. Cependant il ne paroît pas que cette nouvelle démarche ait eu plus d'effet que la première.

Tous les *Mémoires* dont nous venons de parler, à l'exception du cinquième et du neuvième, paroissent avoir été adressés au duc de Chevreuse, pour être communiqués aux ducs de Bourgogne et de Beauvilliers, et les diriger dans le conseil. Le second et le septième, ainsi que l'addition au quatrième, ont paru pour la première fois, en 1824, dans le tome XXII des *OEuvres de Fénelon*. Les autres furent publiés en 1787, par le P. de Querbeuf, dans le tome III de sa collection : mais l'éditeur, faute de les avoir suffisamment examinés, réunit mal à propos le troisième et le sixième, qui doivent certainement être séparés. Il n'eut pas non plus la précaution de distinguer le *Mémoire* du duc de Chevreuse, d'avec ceux de Fénelon, ce qui donnoit lieu de les attribuer tous indistinctement à l'ar-

(1) *Histoire de Fénelon*, liv. VII. n. 41.
(2) Ibid. n. . ..

(3) Lettres de Fénelon au duc de Chevreuse, vembre 1711, 2 janvier et 2 février 1712.

chevêque de Cambrai. L'examen attentif des manuscrits originaux, et du contenu des *Mémoires*, nous a mis à portée de remédier dans l'édition de 1824, aux inadvertances du premier éditeur.

IV. *Plans de gouvernement* (1).

Pendant les négociations pour la paix, le nouvel ordre de choses qui se préparoit, et l'âge avancé de Louis XIV, firent penser à Fénelon, que le temps étoit arrivé où le Duc de Bourgogne devoit sérieusement s'occuper d'un plan général de gouvernement, fondé sur les maximes religieuses et politiques dont il avoit été nourri. Pour faciliter le travail au jeune prince, il crut devoir lui communiquer ses idées par l'entremise du duc de Chevreuse, avec qui il en traita de vive voix, dans une entrevue qu'ils eurent à Chaulnes (2), au mois de novembre 1711. A la suite de ces conversations, Fénelon en rédigea les résultats, sous la forme de tableaux synoptiques, destinés à rappeler d'un coup d'œil les maximes dont il étoit convenu avec son vertueux ami. Tous ces tableaux ont paru pour la première fois dans l'*Histoire de Fénelon*, parmi les *Pièces justificatives* du livre VII. Nous les avons reproduits en 1824, dans le tome XXII des *OEuvres de Fénelon*, d'après les manuscrits originaux.

Quelques-unes des dispositions proposées dans ces plans, pourroient sans doute donner lieu à de graves discussions; mais si l'on examine attentivement la suite et l'ensemble des idées de Fénelon, si l'on se transporte, comme l'équité le demande, aux circonstances dans lesquelles il écrivoit, on sera forcé de convenir qu'il étoit difficile de rien proposer de plus convenable et de plus utile au bien de la France, sous les rapports tant civils que religieux.

Mais tandis que Fénelon et la France entière se livroient aux plus douces illusions de l'espérance, et jouissoient déjà par avance du bonheur que devoit leur procurer le règne d'un prince formé avec tant de soin et de succès par les plus vertueux instituteurs, un coup terrible porta, en un moment, la tristesse et le désespoir dans tous les cœurs. Le Duc de Bourgogne, accablé de douleur par la mort de la duchesse son épouse, succomba lui-même à sa profonde sensibilité, le 18 février 1712. Le même char funèbre porta à Saint-Denis les restes du prince avec ceux de la princesse; et la France vit reposer toutes ses destinées sur la tête d'un vieillard de soixante-quatorze ans, et d'un enfant de deux ans, seul rejeton de la famille royale.

La tendre affection que Fénelon avoit toujours portée au Duc de Bourgogne, lui fit ressentir plus vivement qu'à personne l'affreux événement qui plongeoit toute la France dans le deuil. Pendant plusieurs jours, il ne put s'exprimer que par le silence de la tristesse et de la plus accablante douleur. Mais l'amour de la religion et de la patrie lui rendit bientôt assez de force pour s'occuper de prévenir les malheurs affreux que les circonstances présentes sembloient présager à la France.

Tel fut le sujet des nouveaux *Mémoires* qu'il adressa au duc de Chevreuse, dans le cours du mois de mars 1712. Un malheureux concours de circonstances, et en particulier la mort du duc de Chevreuse, qui suivit d'assez près la rédaction de ces *Mémoires*, peut-être aussi les difficultés que présentoit l'exécution des mesures proposées par l'archevêque de Cambrai, rendirent tous ses projets inutiles; mais ils seront à jamais un monument précieux du zèle ardent et passionné que le vertueux prélat conserva toute sa vie, pour le bien de la religion et pour la prospérité de la France.

ARTICLE VI.

CORRESPONDANCE DE FÉNELON (3).

Quelque haute idée que donnent de l'archevêque de Cambrai les nombreux ouvrages

(1) *Histoire de Fénelon*, livre VII, n. 51, 75. etc. Lettres de Fénelon au duc de Chevreuse, des 9 juin et 27 juillet 1711, et du 8 mars 1712.

(2) Chaulnes est un petit bourg de Picardie, situé à trois lieues sud-ouest de Péronne, et dont le duc de Chevreuse étoit seigneur. C'est là que Fénelon et son vertueux ami avoient de temps en temps la consolation de se voir, et de conférer en liberté, depuis la disgrâce de l'archevêque de Cambrai.

(3) L'édition seule complète de cette *Correspondance* est celle qui a paru à Paris, de 1827 à 1829, chez Ferra jeune et Leclere. (11 vol. in-8°.) Elle complète l'édition des *OEuvres de Fénelon*, commencée à Versailles en 1820, et terminée à Paris en 1830. (23 vol. in-8°.) Toutes les autres éditions publiées jusqu'à ce jour ne renferment qu'un choix des *Lettres* de l'archevêque de Cambrai.

sortis de sa plume, on ne connoîtroit qu'imparfaitement son caractère et son génie, si l'on n'en jugeoit que par ces productions si justement célèbres. Pour pénétrer, en quelque sorte, jusqu'au fond de cette belle âme, pour en découvrir toutes les grandes et aimables qualités, il faut surtout l'étudier dans ses lettres, écrites avec tant d'abandon et de simplicité. C'est là que Fénelon se montre, pour ainsi dire. tout entier, et d'autant plus à découvert, qu'il ne songe même pas à se montrer. C'est là qu'on ne peut s'empêcher d'admirer, à chaque instant, l'étonnante variété de ses talents, et ce rare assemblage de qualités qui commandent tout à la fois l'amour, l'estime et le respect. Tout ce que l'imagination a de plus riant et de plus gracieux, tout ce que l'amitié a de plus tendre et de plus touchant, tout ce que l'âme la plus noble, la plus douce et la plus sensible peut offrir d'aimable et d'attachant, tout ce que l'amour de la religion et de la patrie peut inspirer de sentiments élevés et sublimes, se fait successivement remarquer dans cette *Correspondance*. On pourroit presque dire que chacune des pièces qui la composent est tout à la fois empreinte de ces divers sentiments, si profondément gravés dans le cœur de Fénelon. Aussi nous ne craignons pas d'être démentis en avançant que sa *Correspondance*, si intéressante par elle-même, sous le rapport moral et historique, ne le cède en rien, sous le rapport même de l'agrément, aux principaux recueils du même genre publiés jusqu'ici. En parcourant cette *Correspondance*, le lecteur n'aura pas à regretter les traits fins et délicats, les grâces vives et légères qui distinguent si éminemment les *Lettres de madame de Sévigné*. L'élégante latinité des lettres de Fénelon aux papes Innocent XII et Clément XI, à plusieurs cardinaux, et à d'autres savants étrangers, ajoute à ce recueil un genre de mérite qui ne sera pas moins apprécié par les lecteurs familiarisés avec les meilleurs écrivains du siècle d'Auguste.

Cette dernière classe des *Œuvres de Fénelon* forme 11 volumes *in*-8°, qui ont paru de 1827 à 1829, sous le titre de *Correspondance de Fénelon*. L'abondance et la diversité des matières dont elle se compose, nous ont obligés à la partager en six parties ou sections principales, dont voici les titres :

1° *Correspondance de Fénelon avec le Duc de Bourgogne; les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et leurs familles.*
2° *Correspondance de Fénelon avec sa famille.*
3° *Lettres diverses.*
4° *Lettres et Mémoires concernant la juridiction épiscopale et métropolitaine de l'archevêque de Cambrai*
5° *Lettres spirituelles.*
6° *Correspondance sur l'affaire du Quiétisme.*

On peut rapporter à cette dernière section les *Lettres de Bossuet à madame de la Maisonfort*, communiquées à Fénelon par cette dame, après la mort de l'évêque de Meaux, et publiées séparément, en 1829, pour servir de supplément aux *Œuvres de Bossuet* et à celles de *de Fénelon*.

Avant d'entrer dans les développements nécessaires sur chaque section, nous exposerons ici, en peu de mots, le plan général que nous avons suivi dans l'édition de 1827, pour la disposition et l'éclaircissement des pièces dont se compose cette importante collection.

1° La plus grande partie de ces pièces paroissant alors pour la première fois, nous avons soigneusement distingué celles qui avoient déjà été publiées auparavant, d'avec celles qui étoient inédites. Les unes et les autres sont indiquées en détail, soit dans les *Avertissements* et les *Notes* de chaque section, soit par des signes particuliers joints aux titres des lettres.

2° Nous avons disposé toutes les lettres de chaque section selon l'ordre chronologique, autant qu'il a été possible. Ainsi placées, elles s'éclaircissent mutuellement, et offrent, en quelque sorte, une histoire suivie de l'auteur, et de ses rapports avec les divers personnages auxquels il écrit. Quelquefois, il est vrai, cet ordre oblige à séparer les unes des autres, des lettres qu'on aimeroit à voir réunies, parce qu'elles offrent un ensemble de notions, et comme un corps d'histoire ou de doctrine sur un sujet important. Nous avons tâché d'obvier à cet inconvénient, en indiquant, à l'occasion, par des notes, les différentes lettres à consulter sur un même sujet. Quand nous n'avons pu découvrir la date de celles qui n'en portoient aucune, nous les avons placées à la suite de quelques autres qui traitent des sujets analogues.

3° Nous avons mis en tête de chaque lettre un court sommaire, pour indiquer les principaux objets qui y sont traités Le P. de

Querbeuf avoit omis ce travail, dont l'utilité est manifeste, et qui offre au lecteur comme une table des matières, au moyen de laquelle il trouve sans peine les passages qu'il peut avoir besoin de consulter.

4° Quant aux notes historiques et explicatives, nous n'avons pu nous dispenser d'en mettre quelques-unes, et peut-être nous reprochera-t-on de ne les avoir pas multipliées davantage ; mais nous avons craint par-dessus tout de grossir une collection déjà si considérable. Nous avons été d'autant plus sobres en explications et en réflexions, qu'une simple indication de quelques passages des *Histoires de Fénelon* et *de Bossuet* suppléoit abondamment, en bien des cas, à tout ce que nous aurions pu dire.

5° Parmi les notes que nous ne pouvions nous dispenser de joindre à la *Correspondance* de Fénelon, on doit placer au premier rang celles qui servent à faire connoître les personnes avec lesquelles l'illustre prélat étoit en relation, et les principaux personnages dont il est fait mention dans ses lettres. Mais nous n'avons pas cru devoir disséminer ces notes dans le cours de la *Correspondance*. La plupart des personnes dont il y est fait mention étant plusieurs fois nommées, dans des lettres fort éloignées les unes des autres, il nous a semblé plus convenable de renvoyer toutes les notices, sur ces différents personnages, à la fin de la *Correspondance*. Placées par ordre alphabétique, dans le dernier tome de cette collection, ces notices forment, en quelque sorte, un dictionnaire historique beaucoup plus commode que n'eussent pu être des notes répandues çà et là dans plusieurs volumes. Nous avons trouvé de grands secours, pour cette partie de notre travail, dans les notes jointes à la Correspondance manuscrite de Fénelon, par le cardinal de Bausset, qui l'avoit étudiée avec le plus grand soin, dans le temps où il s'occupoit à recueillir les matériaux de son *Histoire*

6° Malgré l'engagement que nous avions pris, de publier une collection complète des *OEuvres de Fénelon*, nous n'avons pas balancé à omettre un certain nombre de lettres et de simples billets, dont l'intérêt, uniquement relatif au moment où ils ont été écrits, a nécessairement disparu avec le temps. Nous avons encore moins balancé à supprimer une multitude de pièces et de mémoires concernant l'*Histoire de Fénelon*. Quelque curieux que soit par lui-même le recueil de ces pièces, il eût considérablement grossi notre collection ; et il eût offert peu d'intérêt, après que le cardinal de Bausset en a si habilement employé tout ce qui se rattachoit au plan de son ouvrage.

7° Enfin, pour ne rien négliger de ce qui pouvoit augmenter l'intérêt et l'utilité de notre collection, nous y avons joint des *fac simile* de l'écriture de Fénelon, et des principaux personnages avec lesquels il entretenoit des relations habituelles (1).

SECTION PREMIÈRE.

Correspondance de Fénelon avec le Duc de Bourgogne ; les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et leurs familles (2).

Les rapports intimes de Fénelon avec les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et l'union constante de ces deux seigneurs avec l'archevêque de Cambrai pour l'éducation du Duc de Bourgogne, nous ont engagés à réunir ces lettres dans une section particulière. Trois objets principaux de cette *Correspondance* contribuent à lui donner un grand intérêt, sous le rapport moral et historique. On y trouve, en premier lieu, les détails les plus attachants sur la tendre affection et sur la religieuse sollicitude des trois illustres amis pour le Duc de Bourgogne. Ces dispositions se font surtout remarquer dans les lettres de Fénelon au jeune prince. La noble franchise avec laquelle il le reprend de ses

(1) Voici la liste de ces *fac simile*, selon l'ordre qu'ils occupent dans la collection :

Fénelon	tome I,	page 3
L'abbé de Baeumont		527
Madame de Maintenon		536
Le marquis de Fénelon	II,	3
Le cardinal de Bouillon	III,	123
L'abbé de Langeron		149
Le Duc de Bourgogne		401
Le P. Le Tellier	IV,	482
Le pape Clément XI, et les cardinaux Gabrielli et Quirini	tome IV,	[illegible]
Le cardinal de Noailles	VII,	3
Le duc de Beauvilliers		[illegible]
Madame Guyon		[illegible]
Le duc de Chevreuse		[illegible]
L'abbé de Chanterac	VIII,	3
L'évêque de Chartres		[illegible]

(2) Voyez l'*Histoire de Fénelon*, liv. VII, n. 29.

défauts, et lui fait entendre les vérités les plus sévères, est certainement un des plus beaux traits de sa vie et de son caractère. Non content d'adresser immédiatement à son auguste élève les plus sages conseils, il ne cesse d'exciter les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, à profiter de toutes les occasions qui se présentent pour lui inculquer des leçons importantes, ou pour le corriger de quelque défaut. Jamais on ne vit un zèle aussi pur, un concert aussi parfait entre les instituteurs d'un prince; jamais aussi on ne vit un succès plus complet, ni plus propre à consoler de vertueux instituteurs. Les lettres du Duc de Bourgogne à Fénelon seront à jamais un des plus précieux monuments du pouvoir de la religion pour former le cœur d'un prince, et pour lui inspirer les dispositions les plus favorables au bonheur des peuples.

Cette première section de la *Correspondance* de Fénelon n'est pas moins remarquable par les temoignages de l'amitié si tendre et si pure, qui unit constamment l'archevêque de Cambrai avec les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et leurs familles. Une heureuse conformité de mœurs, de pensées et de sentiments, forma de bonne heure cette liaison intime, que la disgrâce de Fénelon sembla rendre plus étroite. Du fond de son exil, l'archevêque de Cambrai fut toujours le guide et le conseil de ses vertueux amis. Le duc de Beauvilliers, que ses fonctions à la cour obligeoient à la plus grande circonspection, pour l'intérêt même de Fénelon, ne pouvoit correspondre immédiatement avec lui, aussi souvent qu'il l'eût désiré; mais ils avoient, dans la personne du duc de Chevreuse, un intermédiaire associé à toutes leurs pensées et à tous leurs sentiments, et qui n'étoit pas obligé à des précautions aussi rigoureuses. C'est par lui que Fénelon, depuis sa disgrâce, continua d'entretenir avec le duc de Beauvilliers, et même avec le Duc de Bourgogne, des relations intimes, uniquement fondées sur le goût de la vertu, et sur l'amour du bien public.

Le zèle constant de l'archevêque de Cambrai, pour entretenir les sentiments de la vertu et de la piété dans les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, s'étendoit, par une conséquence naturelle, à toute leur famille. Les lettres de Fénelon aux duchesses de Beauvilliers et de Chevreuse, au marquis de Seignelai leur frère, à la duchesse de Mortemart leur sœur, au vidame d'Amiens, fils puîné du duc de Chevreuse, etc. unissent le langage d'une piété affectueuse à celui de la plus tendre amitié, en même temps qu'elles prouvent les sentiments d'estime et de vénération que l'archevêque de Cambrai inspiroit à tous les membres de cette illustre famille, dont il ne cessa jamais d'être l'âme et le conseil.

A l'histoire intéressante de ses rapports habituels avec de si vertueux amis, se joignent des détails non moins précieux, sur l'histoire politique et religieuse des dernières années du règne de Louis XIV. Tout l'intérêt des *Mémoires politiques* dont nous avons parlé dans l'article précédent, se retrouve dans cette partie de la *Correspondance de Fénelon*, qu'on doit par conséquent regarder comme le complément des *Mémoires*, et comme un recueil des plus importants à consulter, sur une époque si célèbre de notre histoire. Nous ne doutons pas que la lecture de ce recueil ne serve à corriger bien des erreurs et des préjugés répandus dans les *Mémoires* composés à cette époque, par des écrivains qui n'avoient ni l'autorité de Fénelon, ni la droiture et la justesse de ses vues, ni les mêmes facilités que lui pour connoître les événements et leurs causes secrètes.

La plus grande partie des lettres qui composent cette première section, ont paru pour la première fois, en 1827, dans le tome 1er de la *Correspondance de Fénelon*. Quelques-unes de celles au Duc de Bourgogne avoient été publiées, longtemps auparavant, dans les diverses éditions des *Lettres spirituelles* de l'archevêque de Cambrai, depuis celle de 1719 inclusivement. On trouve aussi, dans ce dernier recueil, plusieurs fragments des lettres au duc de Chevreuse, que les circonstances ne permettoient pas aux premiers éditeurs de publier tout entières. Le P. de Querbeuf y ajouta, en 1792, (tome VI de l'édition *in-4°* des *OEuvres de Fénelon*) un choix d'autres lettres au même seigneur, et à quelques autres personnes de sa famille. Nous avons rétabli, dans l'édition de 1827, d'après les manuscrits originaux, ou des copies authentiques, toutes ces lettres, souvent tronquées par les premiers éditeurs. Pour ce qui regarde en particulier la *Correspondance de Fénelon avec le Duc de Bourgogne*, nous l'avons publiée d'après des copies prises sur les originaux, par M. de Devise (Augustin-César d'Hervilly), d'abord chanoine et archidiacre de Cambrai, mort évêque de Boulogne, en 1742

C'est ce que déclare M. de Devise lui-même, au bas de ces copies, qui furent envoyées en 1783 aux éditeurs de Fénelon, par l'abbé de Montgazin, alors grand-vicaire de Boulogne.

SECTION II.

Correspondance de Fénelon avec sa famille (1).

C'est principalement dans cette partie de sa *Correspondance*, que l'imagination riante et gracieuse de Fénelon se montre à découvert, en même temps qu'on y remarque davantage les douces effusions de son cœur sensible et aimant. Il n'est pas une de ses lettres à ses parents, qui ne soit remarquable, tantôt par un léger badinage, tantôt par les témoignages d'une tendre amitié, tantôt par un trait de piété qui s'échappe naturellement d'un cœur embrasé des flammes de l'amour divin. Ces qualités brillent surtout dans les lettres du prélat au marquis son petit-neveu, qu'il avoit fait, en quelque sorte, son enfant adoptif, et en qui il avoit mis ses plus chères affections. Rien de plus sage, de plus touchant et de plus paternel, que les avis de Fénelon à son *Fanfan* (c'est le nom qu'il donne habituellement à ce cher neveu) sur les devoirs communs de la piété chrétienne, sur les usages et les bienséances du monde, sur la conduite que le jeune marquis doit tenir à la cour et à l'armée, sur le soin modéré qu'il doit avoir de cultiver les personnes qui peuvent procurer son avancement, et l'aider à soutenir l'honneur de sa famille. Aussi le dernier historien de Fénelon a-t-il judicieusement observé, que plusieurs lettres de ce prélat au marquis son petit-neveu « semblent réunir en quelques pa« ges tout ce que les meilleurs traités d'éduca« tion, et une longue observation du monde, « pourroient offrir de plus juste et de plus dé« licat, pour l'instruction des jeunes gens ap« pelés, par leur naissance et leurs emplois, à « jouer un rôle sur le théâtre du monde (2). »

Quelques-unes des lettres de Fénelon à sa famille parurent en 1792, dans le tome VI de l'édition in-4° des *OEuvres* de l'archevêque de Cambrai. Quelques autres, en très-petit nombre, avoient été insérées, dès l'année 1718, dans la collection de ses *Lettres spirituelles*; mais la plus grande partie des pièces qui composent cette seconde section ont paru pour la première fois en 1827, dans le tome II de la *Correspondance de Fénelon*.

SECTION III.

Lettres diverses.

Nous ne craignons pas d'avancer que tout l'intérêt des autres parties de la *Correspondance* de Fénelon se réunit dans cette troisième section. On y trouve des détails précieux, et inconnus jusqu'à ce jour, sur beaucoup d'événements remarquables des dernières années du dix-septième siècle, et des premières années du dix-huitième. L'affaire des *cérémonies chinoises* (3), l'histoire du *Cas de conscience*, et des diverses censures qui en ont été faites par le saint siége et par le clergé de France, la contestation du cardinal de Noailles avec les évêques de Luçon et de La Rochelle, la médiation du Duc de Bourgogne entre ces prélats, la bulle *Unigenitus*, destinée à terminer ces tristes discussions, et devenue elle-même l'occasion de nouveaux troubles, par l'opiniâtreté de quelques opposants, la situation critique du royaume pendant les dernières années de Louis XIV, la mort funeste du Duc de Bourgogne, qui enleva tout à coup à la France ses plus douces espérances; tous ces événements, et tant d'autres qui s'y rattachent plus ou moins prochainement, répandent sur la *Correspondance de Fénelon* un intérêt et une variété inépuisables (4). On voit successivement l'archevêque de Cambrai s'entretenir avec les plus célèbres personnages de son temps, avec le pape Clément XI, avec les cardinaux Gabrielli, Fabroni, de Noailles, de Bouillon, de Rohan et de Bissy; avec plusieurs évêques de France; avec les nonces de France, de Cologne et de Bruxelles; avec des

(1) Voyez l'*Hist. de Fénelon*, liv. VI, n. 34.

(2) *Hist. de Fénelon*, liv. IV, n. 36.

(3) Voyez sur cette affaire, parmi les *Lettres diverses*, celles des 19 juin 1700, 31 janvier et 30 avril 1702; plusieurs lettres des mois de septembre, octobre et novembre 1702; celles des 21 mars 1709, 25 mai, 25 juillet et 23 octobre 1711, et une sans date vers la fin de 1711. Voyez aussi, dans la *Correspondance sur le Quiétisme*, deux lettres des 25 et 28 avril 1699; enfin l'*Hist. de Fénelon*, liv. IV, n. 28.

(4) Il ne sera pas inutile d'observer ici, que, pour réunir tous les détails que renferme la *Correspondance de Fénelon* sur ces événements importants, il faut consulter, non-seulement les *Lettres diverses*, mais celles au duc de Chevreuse, dans la première section, et quelques-unes des lettres à l'abbé de Beaumont et au marquis de Fénelon, dans la seconde section.

savants et des académiciens distingués; avec les pères de La Chaise et Le Tellier, confesseurs du Roi; avec les supérieurs des Missions-Étrangères et de la compagnie de Saint-Sulpice; avec la reine d'Angleterre, les maréchaux de France, et les ministres de Louis XIV; enfin avec Louis XIV lui-même, qui, malgré ses préventions ineffaçables contre Fénelon, reconnut toujours en lui un prélat dévoué aux intérêts de la religion, et accueilloit avec bienveillance les observations et les vues que ce grand prélat lui communiquoit, par le canal du père Le Tellier, pour procurer la paix de l'Église.

Ces dispositions, non moins honorables à la mémoire de Louis XIV qu'à celle de Fénelon, se font surtout remarquer dans la Correspondance des années 1711, 1712, 1713 et 1714, à l'occasion des longues et funestes discussions du Jansénisme (1). Louis XIV, en effet, n'avoit pas besoin de toute la pénétration de son esprit, pour voir, à cette époque, dans l'archevêque de Cambrai, celui des prélats de son royaume qui pouvoit influer davantage sur les résolutions du clergé, tant par l'éclat de ses lumières que par l'ascendant de sa vertu. Aussi tout porte à croire que le Roi fondoit principalement sur lui ses espérances, pour le succès du concile national qu'il étoit question de convoquer, en 1715, pour procéder contre les prélats réfractaires à la constitution *Unigenitus*. Cette conjecture semble fondée, non-seulement sur la Correspondance de Fénelon avec le P. Le Tellier, où l'on trouve des témoignages réitérés de l'estime de Louis XIV pour l'archevêque de Cambrai, mais sur ces paroles que madame de Maintenon écrivoit à M. Languet, curé de Saint-Sulpice, trois jours après la mort de ce prélat : « Je suis fâchée « de la mort de M. de Cambrai. C'est un ami « que j'avois perdu par le Quiétisme; mais on « prétend qu'il auroit pu faire du bien dans le « concile, si on pousse les choses jusque-là. » Notre conjecture n'est pas moins confirmée par ce propos que le marquis de Fénelon attribue à Louis XIV, à l'occasion de la mort du prélat : *Il nous manque bien au besoin;* propos qui sembleroit peu vraisemblable, à ne considérer que les anciennes préventions de Louis XIV contre Fénelon, mais qui paroît assez naturel, eu égard à l'état de crise où étoient alors les affaires de l'Église, et dans lequel on pouvoit attendre de l'archevêque de Cambrai de si grands secours, pour le rétablissement de la paix.

La considération générale dont il jouissoit, le rendoit naturellement l'oracle et le conseil de tous les défenseurs de la bonne cause, et l'âme de toutes les déterminations importantes qu'ils prenoient, sur les matières ecclésiastiques. C'est ce qu'on vit en particulier dans les discussions qui précédèrent et suivirent la publication de la bulle *Unigenitus* (2), et surtout dans la célèbre contestation du cardinal de Noailles avec les évêques de Luçon et de La Rochelle. Une sage réserve, et un juste sentiment de délicatesse, ne permettoient pas à Fénelon de se déclarer ouvertement contre le cardinal, dont il avoit eu si fort à se plaindre, quelques années auparavant. Mais étant consulté par ses amis intimes, et par ses collègues dans l'épiscopat, sur les mesures à prendre dans des circonstances si critiques, il ne pouvoit refuser de leur communiquer, dans le secret de la confiance et de l'amitié, ses vues particulières pour la paix de l'Église; et l'on voit, par sa *Correspondance*, combien il influa sur la conduite des évêques de Luçon et de La Rochelle, dans toute la suite de cette affaire. C'est ce qui nous a déterminés à faire entrer, dans cette *troisième section*, une trentaine de lettres inédites, relatives à la contestation des deux prélats avec le cardinal de Noailles, aussi bien qu'un *Mémoire* sur le même sujet, adressé en 1713, par les deux évêques, au souverain pontife Clément XI (3). Ces différentes pièces, il est vrai, n'appartenoient pas essentiellement à la *Correspondance de Fénelon;* mais elles tiennent de trop près à son histoire et à celle du Duc de Bourgogne, son auguste élève, pour que l'on soit tenté de les regarder ici comme déplacées. On doit d'ailleurs les considérer comme les pièces justificatives des lettres de Fénelon sur le même sujet, et d'un *Mémoire* qu'il rédigea

(1) Ces dispositions de Louis XIV sont encore attestées par plusieurs lettres que nous avons renvoyées à la IV[e] section de la *Correspondance*. Voyez en particulier les lettres concernant les *affaires de Tournai*. Voyez aussi la *Vie de Fénelon*, publiée par le marquis, son petit-neveu, à la suite de l'*Examen de conscience pour un Roi. Londres.* 1747, in-12, pages 179 181; et page 185.

(2) Voyez l'*Hist. de Fénelon*, liv. VI, n. 11, etc. liv. VIII, n. 17, etc.

(3) Les pièces que nous indiquons ici sont les mêmes dont le cardinal de Bausset a fait mention dans une note sur le n. 18 du livre VI de l'*Hist. de Fénelon*.

sur cette affaire, en 1712. L'objet de ce *Mémoire*, que nous avons placé à la suite de sa lettre au P. Le Tellier, du 27 juin de cette année, étoit trop important, pour que nous pussions balancer à le publier, avec toutes les pièces qui lui servent d'éclaircissement.

Au reste, ce qu'on remarque surtout dans la *Correspondance* de Fénelon sur ce sujet, c'est la répugnance extrême qu'il avoit à prendre part à aucun procédé rigoureux contre le cardinal de Noailles, chef des réfractaires. Sans doute l'archevêque de Cambrai, plein de respect, comme il l'étoit, pour les décisions du saint siége et de l'Église universelle, ne pouvoit qu'être sensiblement affligé de la conduite du cardinal et de ses adhérents; il devoit même souhaiter que le gouvernement, de concert avec le souverain pontife, prît des mesures efficaces, pour faire cesser une obstination si scandaleuse, et si funeste à la paix de l'Église. Mais son plus ardent désir étoit de laisser agir les évêques ses collègues dans un si grand péril de la saine doctrine, et de s'abstenir, autant qu'il le pourroit, de toutes les démarches que la malignité du monde eût facilement attribuées à un secret esprit de vengeance, si éloigné de son caractère et de ses sentiments. Il faut l'entendre lui-même ouvrir là-dessus le fond de son cœur à l'abbé de Beaumont, son neveu, pour qui il n'avoit rien de caché : « Le « concile national, lui écrivoit-il quelques « semaines avant sa mort, pourra bien man« quer : mais si on le tenoit, et si j'y étois « convoqué, selon la règle, comme tous les « autres, qu'est-ce que je devrois faire? Je « serois sensiblement affligé d'être l'un des « exécuteurs d'un homme qui m'a exécuté « autant qu'il l'a pu. Ce personnage auroit « un air de vengeance, et seroit un prétexte « de m'imputer une conduite très-odieuse. « D'un autre côté, je me dois à l'Église dans « un si pressant besoin. Si je croyois que « tout allât bien, je serois ravi que tout se « fît sans moi; mais si le concile se trouvoit « dans un grand péril de trouble et de par« tage, où je pusse n'être pas tout à fait inu« tile, je me livrerois, supposé qu'on me de« sirât véritablement; après quoi je m'en « reviendrois ici par le plus court chemin. « Raisonnez là-dessus avec le très-petit nom« bre de personnes dignes de la plus intime « confiance. Pour moi, je vais bien prier « Dieu (1). » La *Correspondance* de Fénelon, à cette époque, renferme bien d'autres témoignages de ces nobles et généreux sentiments dont il ne se départit jamais (2).

Toutes les pièces dont se compose cette troisième section, à l'exception d'un très-petit nombre, que nous avons fait connoître dans les notes, ont paru pour la première fois en 1827, dans les tomes II, III et IV de la *Correspondance de Fénelon*. Pour compléter cette même section, nous avons publié séparément, en 1829, quelques *Lettres inédites de Fénelon au maréchal et à la maréchale de Noailles*, et *au P. Quirini, Bénédictin, depuis cardinal*. (50 pages *in*-8°.) La plupart de ces Lettres, entièrement inédites, nous étoient inconnues, à l'époque (1827) où nous publiâmes les *Lettres diverses de Fénelon*. Nous avions seulement inséré dans ce recueil, quelques-unes des lettres au maréchal et à la maréchale de Noailles, tirées des *Mémoires politiques et militaires*, publiés en 1777 par l'abbé Millot (3), ou de la collection des manuscrits de l'archevêque de Cambrai qui étoit à notre disposition. Mais ayant appris, depuis, que plusieurs pièces de la même correspondance se conservoient dans la famille de Noailles, nous n'avons rien négligé pour nous les procurer: et nous les avons obtenues de M. le duc de Mouchy, qui les a retrouvées parmi les manuscrits autrefois recueillis par le second maréchal de Noailles, son bisaïeul (4). C'est sur les pièces originales qu'il a bien voulu nous confier, que nous avons publié, en 1829, un nouveau recueil de *Lettres de Fénelon au maréchal et à la maréchale de Noailles*. Quelques-unes de ces lettres (5) avoient été publiées par l'abbé Millot, mais sous de fausses dates, et avec d'autres altérations plus ou

(1) *Lettre à l'abbé de Beaumont*, du 26 novembre 1714, tome II, page 273.

(2) Voyez en particulier les lettres au P. Le Tellier, des 27 juin et 22 juillet 1712, et 17 mai 1714; et à M***, du 12 mars 1714.

(3) *Mémoires politiques et militaires*. Paris, 1777, 6 vol. in-12. Voyez les *Pièces justificatives* du tome Ier.

(4) La charge de capitaine de la première compagnie des gardes du corps, dont Anne de Noailles fut honoré par Louis XIII, a été occupée depuis deux siècles, sans interruption, par ses descendants, sous les rois successeurs de ce monarque, jusqu'à Charles X, auprès duquel monsieur le duc de Mouchy a rempli, pendant plusieurs années, les mêmes fonctions, avec le zèle et la fidélité de ses aïeux.

(5) Les 3e, 7e, 14e et 16e de ce recueil.

moins considérables, comme on pourra s'en convaincre, en comparant le texte de 1829 avec celui que nous avions donné, en 1827, d'après l'abbé Millot (1).

A la suite des lettres adressées à la famille de Noailles, nous en avons publié quelques autres, en 1829, d'après les manuscrits originaux, ou des copies authentiques. Les plus remarquables sont celles de Fénelon au P. Quirini, depuis cardinal (2). Deux de ces lettres (3) étoient alors inédites. Nous avions donné, en 1827, des fragments de quelques autres, d'après les *Mémoires* publiés, en 1748, par le cardinal lui-même. Mais M. l'abbé Labouderie, ayant eu la facilité de copier les lettres entières, sur des copies de la propre main du cardinal, a bien voulu nous en faire part; ce qui nous a mis en état de compléter les lettres, et d'en rétablir les dates.

Parmi les pièces dont se compose cette troisième section, il en est une que nous avons d'abord hésité à publier, parce que son authenticité nous paroissoit très-douteuse, ainsi qu'à plusieurs personnes éclairées. Mais tous les doutes, à cet égard, ayant été dissipés par la découverte du manuscrit autographe, nous n'avons pas cru devoir l'exclure de notre collection. Nous voulons parler de la lettre, ou plutôt du *projet de lettre anonyme à Louis XIV*, rédigé par Fénelon vers l'an 1695. Il ne sera pas inutile d'entrer ici dans quelques détails sur cette pièce vraiment singulière, mais à laquelle nous ne croyons pas qu'on doive attacher autant d'importance que l'ont fait ses premiers éditeurs.

Cette lettre, ou plutôt ce *projet de lettre*, est un recueil de représentations très-vives et de remontrances très-sévères faites à Louis XIV sur divers actes de son gouvernement. On voit, par le contenu, qu'elle a dû être écrite au plus tôt en 1691, après la mort du marquis de Louvois, et au plus tard en 1695, avant la mort de M. de Harlai, archevêque de Paris. Selon toutes les apparences, elle est de la fin de 1694, ou du commencement de 1695; car l'auteur y fait mention de plusieurs événements qui paroissent se rapporter aux années 1693 et 1694 (4).

Cette lettre si extraordinaire en elle-même, a donné lieu à deux questions principales : 1° est-elle véritablement de Fénelon? 2° a-t-elle été remise à Louis XIV?

I°. On a longtemps douté de l'authenticité de cette pièce, qui fut publiée pour la première fois en 1787, par d'Alembert, dans son *Histoire des membres de l'Académie Françoise*. (Tome III, page 351 et suiv.) Le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon* (5), ne *crut pas devoir* lui *attribuer indiscrètement une lettre aussi singulière*, sur le seul témoignage de d'Alembert, qui l'avoit donnée comme *fidèlement transcrite sur l'original de la propre main de Fénelon*. Mais tous les doutes à cet égard ont été dissipés, en 1825, par la découverte du manuscrit autographe, dont M. Augustin Renouard, libraire, fit l'acquisition, le 26 février, à la vente des livres de feu M. Gentil, et dont il publia aussitôt une édition très-soignée (6), avec un *fac simile* de la première page du manuscrit. Nous avons eu la liberté d'examiner à loisir, chez M. Renouard, ce manuscrit original, qui contient vingt-quatre pages in-4°; et nous nous sommes convaincus de l'authenticité de cette pièce. Non-seulement elle est écrite en entier de la propre main de Fénelon; mais on y remarque plusieurs corrections qui indiquent le travail de la composition, et qui ne permettent pas de regarder cette lettre comme une simple copie d'une pièce étrangère, que Fénelon auroit pu désirer de conserver. Nous avons également reconnu l'écriture du marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai, dans la note suivante, qu'on lit au haut de la première page du manuscrit, et qui fourniroit, s'il étoit nécessaire, une nouvelle preuve de son authenticité.

Minutte d'une lettre de M. de Fénelon au Roy, a qui elle fut remise dans le temps par M. le D. de B. (7), *et qui loin de s'en indisposer, choisit au contraire quelque temps après*

(1) *Correspondance de Fénelon*, tome II, pages 295 et 316 : tome VIII, pages 140 et 448.

(2) Lettres 37, 38, 39, 40 et 41.

(3) Lettres 38 et 40.

(4) Voyez les notes jointes à cette lettre. Ce que Fénelon y dit, des *troubles affreux qui désolent l'Europe depuis plus de vingt ans*, à partir de la guerre de Hollande en 1672, prouve aussi que cette lettre est de l'époque que nous lui assignons.

(5) *Pièces justificatives* du livre II, n. 1.

(6) *Lettre de Fénelon à Louis XIV*, Paris, mars 1825; 39 pages in-8°, avec les portraits de Louis XIV et de Fénelon.

(7) Le duc de Beauvilliers.

cet abbé pour précepteur des princes ses petits-enfants. Cette minutte est toutte de lescriture de M. l'abbé de Fénelon depuis archevêque de Cambray.

L'auteur de cette note suppose, il est vrai, par un grossier anachronisme, que Fénelon a écrit la lettre en question, avant d'être nommé précepteur des petits-fils de Louis XIV, c'est-à-dire, avant le mois d'août 1689; tandis que cette lettre est certainement postérieure à 1691, comme nous l'avons déjà remarqué. Sur quoi le cardinal de Bausset observe que *cet anachronisme de l'auteur de la note, invite naturellement à se méfier de son témoignage sur l'authenticité de la lettre même.* Mais outre que l'existence de l'autographe résout pleinement cette difficulté, on conçoit aisément que le marquis de Fénelon a pu confondre les dates de certains événements; tandis qu'il est tout à fait incroyable qu'il ait pu se méprendre à l'écriture de l'archevêque de Cambrai.

II°. Mais si l'authenticité de cette lettre est aujourd'hui incontestable, est-il également certain qu'elle ait été remise à Louis XIV? La note du marquis de Fénelon, déjà citée, induiroit à le croire; et il faut avouer que son témoignage, à cet égard, semble confirmé par deux lettres de madame de Maintenon à M. de Noailles, archevêque de Paris. « Voici, « lui écrivoit-elle le 21 décembre 1695, une « lettre qu'on lui a écrite (*au Roi*), il y a « deux ou trois ans. Il faudra me la rendre; « elle est bien faite. Mais de telles vérités ne « peuvent le ramener; elles l'irritent ou le « découragent : il ne faut ni l'un ni l'autre; « mais le conduire doucement où l'on veut le « mener. » Quelques jours après, (le 27 du même mois) elle ajoutoit : « Je suis bien aise « que vous trouviez la lettre, que je vous ai « confiée, trop dure; elle m'a toujours paru « telle : ne connoissez-vous point le style? »

Ces témoignages sans doute rendent assez plausible l'opinion de ceux qui voudroient soutenir que la lettre dont il s'agit a été remise à Louis XIV. Nous ne croyons pas néanmoins que l'on puisse tirer de ces témoignages une preuve bien décisive.

Pour parler d'abord de l'argument tiré de la note du marquis de Fénelon, il ne faut qu'un peu de réflexion pour sentir la foiblesse de cette preuve. Car, 1° l'anachronisme grossier qu'on aperçoit dans cette note, montre assez que l'auteur étoit peu instruit des faits qu'elle énonce. 2° Cette note elle-même est un tissu des suppositions les plus invraisemblables, et qu'on ne peut raisonnablement admettre, sur le seul témoignage du marquis de Fénelon. Quelle apparence, en effet, que la lettre en question ait été remise à Louis XIV par le duc de Beauvilliers, qui y est si maltraité? Quelle apparence que Fénelon ait pris assez peu de précautions, sur le secret de cette lettre anonyme, pour que Louis XIV ait pu en découvrir l'auteur?

Quant aux deux lettres de madame de Maintenon, elles supposent, à la vérité, qu'on remit à Louis XIV, en 1692 ou 1693, une lettre anonyme, où on lui disoit des vérités assez dures. Mais cette lettre dont parle madame de Maintenon étoit-elle précisément celle de Fénelon? Voilà ce qu'on ne sauroit démontrer. Cette supposition paroîtra même peu vraisemblable, si l'on fait attention que la lettre dont parle madame de Maintenon fut écrite en 1692 ou 1693, tandis que celle de Fénelon est, selon toutes les apparences, de 1694, comme nous l'avons déjà fait observer, et comme d'Alembert l'avoit remarqué avant nous.

Au reste, en supposant même que cette dernière ait été remise à Louis XIV, il est contraire à toutes les vraisemblances, qu'elle lui ait été présentée dans l'état où nous l'avons maintenant, c'est-à-dire, sans adoucissement ni modification quelconque. En effet, comment se persuader que Fénelon ait jamais adressé à ce monarque, même sous le voile de l'anonyme, une lettre pleine des plus vives remontrances, sans les revêtir de ces formes douces et insinuantes qu'il connoissoit mieux que personne, et qui sont toujours nécessaires pour faire goûter aux meilleurs princes des vérités si sévères? On conçoit bien que Fénelon, dans un moment où il étoit vivement frappé de certains abus qu'il croyoit remarquer dans la conduite et le gouvernement de Louis XIV, ait eu la pensée de lui adresser, à ce sujet, de fortes représentations. On conçoit même que, dans le moment où il jetoit sur le papier ses premières idées, la vivacité du sentiment qui l'inspiroit, se soit naturellement communiquée à son style. Mais que Fénelon se soit jamais décidé à envoyer au monarque des observations si peu mesurées, et par conséquent si évidemment incapables d'atteindre le but qu'il se proposoit,

c'est ce qu'on ne peut supposer avec tant soit peu de vraisemblance. Une pareille supposition paroît inconciliable avec le caractère de Fénelon, c'est-à-dire, de l'homme de son siècle qui a le mieux connu et le plus constamment observé toutes les bienséances religieuses et sociales. Du moins faut-il reconnoître qu'une supposition si peu vraisemblable en elle-même, ne peut être admise sans les preuves les plus décisives. Or il est certain que ces preuves manquent absolument.

Si l'on pèse attentivement ces réflexions, il doit passer pour constant que la lettre dont il s'agit est un simple projet, auquel on peut douter que Fénelon ait donné aucune suite, et dont il eût certainement désavoué la publication. C'est le jugement qu'en porta, en 1825, le rédacteur de l'*Ami de la Religion*, à l'occasion de la découverte récente du manuscrit original. « Cette lettre, dit-il, peut être « considérée comme une de ces notes, qu'on « jette sur le papier dans un moment de loi- « sir, ou lorsqu'on a l'esprit vivement frappé « d'un objet, et qu'on serre ensuite dans son « portefeuille, sans y attacher d'importan- « ce (1). »

SECTION IV

Lettres et Mémoires concernant la juridiction épiscopale et métropolitaine de l'archevêque de Cambrai (2).

Il est impossible de parcourir les pièces dont se compose cette quatrième section, sans admirer l'esprit de sagesse et de conciliation, de modération et de zèle, de douceur et de fermeté, qui dirigea constamment Fénelon, soit dans l'administration particulière de son diocèse, soit dans ses rapports avec les évêques suffragants de sa métropole. Les principes de gouvernement qu'il s'étoit formés, et qu'il appliquoit avec tant de prudence, ne rendirent pas seulement son autorité respectable et chère à tous ceux que la Providence lui avoit soumis, mais lui firent même insensiblement recouvrer, jusqu'à un certain point, l'estime et la bienveillance de Louis XIV. C'est ce qu'on voit en particulier par sa correspondance avec le pére Le Tellier, au sujet des troubles qui s'élevèrent, en 1711. dans l'église de Tournai, après l'occupation de cette ville par les armées ennemies, sous la conduite du prince Eugène.

Au reste, les lettres que nous avons réunies dans cette quatrième section, ne sont pas, à beaucoup près, les seules qui prouvent l'assiduité constante et le zèle infatigable de Fénelon pour ses fonctions épiscopales. Il suffit de parcourir rapidement les diverses parties de sa *Correspondance*, pour se convaincre que jamais aucun prélat ne fut plus assidu que lui à soutenir et à ranimer, par ses visites pastorales, la religion des peuples que la Providence avoit placés sous sa conduite. Les titres seuls de ses lettres, c'est-à-dire, les lieux différents d'où elles sont datées, montrent qu'il visitoit régulièrement, chaque année, une partie considérable de son diocèse. Les troubles même de la guerre ne lui faisoient pas suspendre cet exercice de zèle; et les égards que sa réputation lui attiroit de la part des généraux ennemis, le mettoient en état de procurer à ses diocésains, avec les secours de la religion, le soulagement des calamités temporelles que les armées traînent presque toujours à leur suite.

La plupart des pièces qui remplissent cette quatrième section, ont paru, pour la première fois, en 1827, dans le tome V de la *Correspondance de Fénelon*. A la tête de ces pièces, nous avons placé deux *Mémoires* trouvés récemment dans les archives publiques de la ville de Cambrai, et dont nous croyons devoir exposer ici, en peu de mots, l'occasion et le sujet.

1°. Le premier de ces *Mémoires* a pour objet l'érection de l'église de Cambrai en archevêché, opérée en 1559, par l'autorité du pape Paul IV (3).

Dès l'an 1555, l'empereur Charles-Quint avoit eu le dessein de faire ériger, dans les Pays-Bas, plusieurs nouveaux siéges épiscopaux et métropolitains. Les principaux motifs de ce projet étoient, la multiplication prodigieuse des peuples dans ces provinces, les ravages que l'hérésie commençoit à y faire, enfin l'inconvénient de laisser les églises des Pays-Bas soumises à des églises métropolitaines de nations étrangères, particulièrement l'église de Cambrai à celle de Reims. Charles-

(1) *L'Ami de la Religion*, 1er juin 1825, tome XLIV, page 98.

(2) Voyez le IVe livre de l'*Histoire de Fénelon*.

(3) Voyez l'article 1er du *Mémoire* dont nous parlons. *Gallia Christiana*, tome III, page 52; tome IX, page 150 —*Histoire de l'Eglise Gallicane*, tome XVIII, année 1559

Quint n'ayant pas eu le temps d'exécuter ce projet, Philippe II, son fils, roi d'Espagne, en sollicita l'exécution auprès du pape Paul IV, qui, après une mûre délibération, donna, le 12 mai 1559, une Bulle solennelle, pour l'érection de quatorze nouveaux évêchés, et de trois églises métropolitaines dans les Pays-Bas. Les trois églises métropolitaines étoient celles de Cambrai, de Malines et d'Utrecht. La même Bulle soumet à l'archevêché de Cambrai les évêchés d'Arras, de Tournai, de Saint-Omer et de Namur. Ce décret de Paul IV fut confirmé, l'année suivante, par une Bulle de Pie IV, du 6 janvier 1560.

L'érection de l'église de Cambrai en archevêché ayant été faite sans le consentement du cardinal de Lorraine, alors archevêque de Reims, ce prélat crut devoir publier, en 1564, dans le concile de sa province, une protestation, qui fut renouvelée dix-neuf ans après, par le cardinal de Guise, son neveu et son successeur. Mais ces deux protestations (1) n'eurent aucune suite, jusqu'en l'année 1678, les archevêques de Reims, pendant ce long espace de temps, n'ayant jamais entrepris de poursuivre cette affaire en cour de Rome.

La discussion se renouvela en 1678, sous Charles-Maurice Le Tellier, archevêque de Reims, qui crut trouver une occasion favorable de faire valoir ses prétentions, à cette époque où le traité de Nimègue venoit de placer la ville de Cambrai sous la domination françoise. L'archevêque de Reims fit donc signifier à M. de Brias, alors archevêque de Cambrai, une nouvelle protestation, datée du 14 février 1678, et qu'il ne tarda point à rendre publique (2). L'archevêque de Cambrai y opposa un Mémoire, qui ne paroît pas avoir été imprimé, mais qu'il envoya à l'archevêque de Reims, et dont nous avons sous les yeux une copie, appartenant aux archives publiques de la ville de Cambrai.

La nouvelle protestation n'ayant pas eu plus de suite que les anciennes, l'archevêque de Reims saisit, quelques années après, le moment de la vacance du siége de Cambrai pour soutenir de nouveau ses prétentions, dans un *Mémoire présenté au Roi*, au mois de janvier 1695... *contre l'érection de l'église de Cambrai en archevêché.* (122 p. *in*-4°.) Fénelon ayant été désigné, au mois de février suivant, pour remplir le siége de Cambrai, combattit les prétentions de l'archevêque de Reims, dans un *Mémoire* également destiné à être mis sous les yeux du Roi, mais qui ne paroît pas avoir été imprimé dans le temps. Nous l'avons publié, en 1827, d'après une copie authentique, appartenant aux archives de la ville de Cambrai, et dont M. Le Glay, conservateur de ces archives, a bien voulu nous donner communication (3). Cette copie peut être considérée comme un manuscrit original, étant corrigée, en plusieurs endroits, par Fénelon, qui a même entièrement écrit les trois derniers alinéa.

Il paroît qu'à l'époque où Fénelon composa ce *Mémoire*, celui de l'archevêque de Reims n'étoit pas encore imprimé. Du moins est-il

(1) Ces deux *Protestations* se trouvent parmi les actes des conciles de Reims de 1564 et 1583. Voyez les collections des Conciles du P. Labbe et du P. Hardouin.

(2) Nous avons sous les yeux un exemplaire imprimé de cette *Protestation* (12 pages *in*-4°), que l'archevêque de Reims fit réimprimer depuis, à la suite de son *Mémoire* du mois de janvier 1695.

(3) Voici la liste des principales pièces manuscrites, relatives à cette contestation, et qui se conservent aujourd'hui aux archives de la ville de Cambrai :

1° Deux lettres originales du cardinal de Lorraine, archevêque de Reims, à l'archevêque de Cambrai (Maximilien de Berghes), touchant l'érection de Cambrai en archevêché. Ces lettres sont datées des 13 octobre et 30 novembre 1564.

2° Lettre du chapitre de Cambrai à Monseigneur l'archevêque (Maximilien de Berghes), pour savoir de lui ce qu'il veut être fait, au sujet de la citation faite par M. l'archevêque de Reims pour le synode provincial. Cette lettre est du 25 octobre 1564.

3° *Responsio ad* Protestationem *ill. ac rev. D. Archiepiscopi Rhemensis*. Nous ignorons de qui est cette réponse, qui fut rédigée sous Maximilien de Berghes, premier archevêque de Cambrai.

4° Avis de M. (Joly de) Fleury (conseiller au grand Conseil) sur ce qu'il y a à faire de la part de Monseigneur de Cambrai (de Brias) pour se maintenir dans les droits de son archevêché. (1678.)

5° Réponse pour l'église et archevêché de Cambrai, contre la *Protestation* de Monseigneur l'archevêque de Reims (Charles-Maurice Le Tellier.) Cette réponse fut redigée en 1678, sous M. de Brias, prédécesseur de Fénelon dans l'archevêché de Cambrai.

6° Mémoire de M. l'abbé de Fénelon, pour répondre à la *Protestation* de Monseigneur l'archevêque duc de Reims, contre l'érection de l'église de Cambrai en archevêché. (1695.)

7° Renonciation faite par l'archevêque de Reims (Le Tellier), pour lui et ses successeurs, à toutes ses prétentions sur l'archevêché de Cambrai, en conséquence de l'union de l'abbaye de Saint-Thierry à l'archevêché de Reims. Cet acte est du 14 novembre 1696.

8° Acte par lequel M. l'archevêque de Cambrai (Fénelon reconnoît que M. Le Tellier, archevêque de Reims, lui a remis une renonciation à tous ses prétendus droits *sur l'église* de Cambrai. (1696.)

constant que Fénelon ne le cite point, et se borne à faire mention de la *Protestation* publiée par le même prélat, en 1678. Nous laissons aux lecteurs instruits le soin de juger de la solidité des raisons que Fénelon oppose à celles de l'archevêque de Reims. Ce qu'il y a de certain, c'est que celui-ci renonça bientôt après à ses poursuites, à la prière même du Roi. Toutefois il obtint du saint-siége, l'année suivante 1696, par forme de dédommagement, qu'à l'avenir la mense abbatiale de l'abbaye de Saint-Thierri, du diocèse de Reims, seroit unie à la mense archiépiscopale du même diocèse.

Au reste, on ne doit pas considérer le *Mémoire* de Fénelon comme une pièce de circonstance, dont l'intérêt s'est évanoui avec le temps. Les graves questions que Fénelon y examine se renouvellent assez souvent, lorsque des révolutions imprévues font changer les limites des diocèses. Elles se sont renouvelées en particulier, de nos jours, au sujet du Concordat de 1801; et nous ne doutons pas que les questions agitées, à l'occasion de ce grand acte de l'autorité pontificale, ne soient fort éclaircies par les principes que Fénelon établit dans son *Mémoire.*

2°. Le second *Mémoire* dont nous avons à parler, est relatif au *droit de joyeux avénement*. On sait que ce droit est celui en vertu duquel le Roi peut, à son avénement au trône, nommer au premier canonicat vacant d'une église cathédrale ou collégiale (1). A l'époque où fut rédigé le *Mémoire* dont nous parlons, on convenoit généralement que le roi de France pouvoit exercer ce droit dans la plupart des églises du royaume, sinon en vertu d'une concession expresse de la puissance ecclésiastique, du moins en vertu d'un usage équivalent. Mais la difficulté étoit de savoir, si le Roi pouvoit exercer le même droit dans les églises des pays nouvellement conquis, et particulièrement dans les églises de Flandre, que le traité de Nimègue, en 1678, avoit placées sous la domination françoise. La question fut agitée, en 1700, à l'occasion du sieur Hubert d'Artaise, prêtre du diocèse de Laon, nommé par le Roi, le 15 août de cette même année, en vertu du droit de joyeux avénement, à la première prébende qui viendroit à vaquer dans l'église collégiale de Saint-Géry de la ville de Cambrai. Une prébende ayant vaqué, dans cette église, au mois de septembre suivant, le sieur d'Artaise fit signifier son brevet au chapitre, qui refusa de le recevoir, et protesta même contre la nomination de cet ecclésiastique, comme étant contraire aux canons. Le sieur d'Artaise, pour soutenir son brevet et sa nomination, fit assigner le chapitre au grand Conseil. Fénelon composa, pour la défense du chapitre, un premier *Mémoire* que nous n'avons pu retrouver, mais dont il est fait mention dans celui dont nous allons parler. Ce premier *Mémoire* fut combattu par un habile jurisconsulte, que nous croyons être le célèbre d'Aguesseau, alors procureur-général. L'archevêque de Cambrai défendit son premier *Mémoire*, dans la *Réponse* que nous avons jointe, en 1827, à la 4e section de sa *Correspondance*. Nous ignorons si les *Mémoires* de Fénelon eurent l'effet qu'il se proposoit, et nous laissons aux canonistes à prononcer sur le fond des pièces contradictoires qui furent composées dans le cours de cette discussion. Mais il est permis de penser que la situation personnelle de Fénelon, à cette époque, c'est-à-dire, la disgrâce que lui avoit récemment attirée l'affaire du Quiétisme, et qui avoit encore été aggravée par la publication du *Télémaque*, put influer, jusqu'à un certain point, sur l'esprit de ses juges. Ce qu'il y a de constant, c'est que la question agitée à cette époque fut terminée, en 1716, par un *Avis du Conseil de conscience*, approuvé l'année suivante au *Conseil de régence*, et qui décide que le droit de joyeux avénement peut être exercé par le Roi dans les églises de Flandre, comme dans les autres églises du royaume. On peut voir de plus amples détails, sur cette affaire, dans le tome XI des *Mémoires du Clergé* (2), et dans le *Mémoire sur le Droit de joyeux avénement*, composé en 1716 par le chancelier d'Aguesseau (3). Ces divers ouvrages suffiroient presque pour établir l'au-

(1) Outre le *Mémoire* de Fénelon, et celui du chancelier d'Aguesseau, que nous indiquerons plus bas, on peut consulter, sur cette matière, les ouvrages suivants : *L'Ami de la Religion et du Roi*; (tome III, page 337, etc.) le *Dictionnaire de Droit canonique*, par Durand de Maillane, article *Brevet*, § 3 ; le *Parfait Notaire apostolique*, par Brunet, livre VI, chap. 14; l'*Instruction de Benoît XIV au nonce de Cologne*, du 28 octobre 1747, sur le *droit des premières prières*, qui a beaucoup de rapport avec celui de *joyeux avénement*. (Operum. tome XV, page 86, etc.)

(2) Voyez en particulier les pages 1191 et suiv. 1202 et suiv.

(3) *OEuvres de d'Aguesseau*, tome V, pages 544 et suiv.

thenticité du second *Mémoire* de Fénelon, dont nous venons de parler, si elle ne l'étoit déjà par le style même de cette pièce, et par la copie d'après laquelle M. Leglay l'a publié, en 1825. (*Cambrai*, 72 pages *in*-8°.) Le *Mémoire* imprimé du chancelier d'Aguesseau (1) ne se borne pas à faire mention de ceux de l'archevêque de Cambrai, sur cette affaire; mais il les analyse en détail, et en discute successivement toutes les raisons. La marche que suit, dans ce *Mémoire* imprimé, l'illustre chancelier, et les raisons qu'il apporte de son sentiment, ne permettent guère de douter qu'il ne fût l'auteur du *Mémoire* plus ancien, que Fénelon réfute dans celui que nous avons publié.

SECTION V.

Lettres spirituelles.

Aucun ouvrage de Fénelon, ne porte d'une manière plus sensible, l'empreinte de son âme et de son caractère. Un esprit familiarisé avec les plus nobles sentiments de la religion et de la piété, un cœur embrasé des plus pures flammes de l'amour divin, et brûlant du désir de les communiquer à tout ce qui l'entoure; un talent extraordinaire pour se mettre à la portée des esprits les plus simples; une connoissance du cœur humain, qui en dévoile naturellement et sans efforts les plus secrets replis; une piété douce et condescendante pour les défauts d'autrui; une prudence consommée, qui proportionne toujours les avis et les conseils aux situations différentes; une adresse infinie pour combattre les préjugés les plus enracinés, pour faire goûter les vérités les plus sévères, pour inculquer sans cesse, sous une forme nouvelle, les maximes les plus rebattues : tels sont les principaux traits qui distinguent les *Lettres spirituelles* de Fénelon, et qui en font, pour ainsi dire, un cours de morale et de spiritualité, proportionné à tous les états et à toutes les situations de la vie. C'est là que les âmes les plus élevées dans la piété, aussi bien que celles qui commencent à marcher dans cette voie; les personnes du monde, aussi bien que celles qui vivent dans la retraite, trouvent une nourriture tout à la fois solide et agréable. Tandis que l'homme du monde y apprend à concilier les devoirs et les bienséances de son état avec les pratiques essentielles de la religion, et même d'une piété fervente; les personnes dévouées par état aux pratiques de la plus haute perfection, y apprennent à entrer de plus en plus dans le silence de cette vie intérieure, où l'âme, dégagée de toutes les affections humaines, semble commencer ici-bas cette vie toute céleste, dont tous les sentiments et toutes les affections se confondent dans l'amour divin.

Le premier recueil des *Lettres spirituelles* de Fénelon parut en 1718, dans le tome II de ses *OEuvres spirituelles*. (*Anvers*, 2 vol. *in*-12.) Ce second tome fut réimprimé séparément, l'année suivante, (Lyon, 1719) augmenté de quelques lettres au Duc de Bourgogne, et des cinq premières *Lettres sur l'autorité de l'Eglise*, dont nous avons parlé ailleurs (2). Ces deux premières éditions ont servi de modèle à toutes les suivantes, qui, à l'exception de quelques augmentations, ont suivi tantôt l'édition de 1718, tantôt celle de 1719 (3).

En comparant ces diverses éditions avec nos manuscrits, nous avons été surpris de trouver un grand nombre de lettres singulièrement altérées par les éditeurs. Non-seulement ils en suppriment la date, et le nom des personnes à qui elles étoient adressées; mais ils en dérangent l'ordre chronologique; ils les abrégent, les tronquent, les divisent et les réunissent à leur gré. Ce qu'ils donnent pour une seule lettre, est souvent la réunion de quelques fragments de trois ou quatre lettres, écrites à diverses époques fort éloignées les unes des autres. C'est ainsi que sont défigurées, dans toutes les éditions précédentes, une multitude de lettres adressées à la comtesse de Montberon, épouse du gouverneur de Cambrai, et à la marquise de Risbourg, parente ou amie de la comtesse. On remarque les mêmes altérations dans les lettres au Duc de Bourgogne, au duc de Chevreuse, aux duchesses de Beauvilliers, de Chevreuse et de Mortemart, et à plusieurs

(1) *OEuvres de d'Aguesseau*, tome V, page 362, etc.

(2) Voyez plus haut, article Ier, section 2, n. 2.

(3) Dans l'édition des *OEuvres spirituelles* donnée en 1720 à Anvers, ou plutôt à *Rouen*, (4 vol. petit *in*-12) le recueil des *Lettres spirituelles*, qui occupe les tomes III et IV, est exactement conforme à celui de 1718. Dans les éditions données sous le titre d'Amsterdam, en 1725 et 1731, (5 vol. *in*-12) le recueil des lettres est conforme à l'édition de 1719.

autres personnages distingués, que nous avons rétablies dans la 1re section de la *Correspondance*, et dont on trouve çà et là quelques extraits dans les anciennes éditions des *Lettres spirituelles*.

La raison de ces altérations est facile à présumer. A l'époque de la première publication de ces lettres, on n'eût pu, sans indiscrétion, faire connoître en entier celles qui renfermoient des secrets importants à la tranquillité ou à la fortune des familles, ou qui rouloient sur les scrupules et les imperfections de personnes encore vivantes, ou dont la mémoire étoit alors très-récente. Les éditeurs, partagés entre la crainte de blesser les égards dus à des personnes respectables, et le désir de publier tout ce qui pouvoit contribuer à la réputation de l'archevêque de Cambrai, prirent le parti de ne donner au public ses *Lettres spirituelles*, qu'après y avoir fait tous les retranchements qu'exigeoit une sage discrétion.

On ne peut que louer sans doute cette réserve des premiers éditeurs; mais il est visible que les raisons qui ont nécessité, dans le principe, de pareilles altérations, ne subsistent plus aujourd'hui, et qu'une *Correspondance*, dont les simples extraits ont paru si intéressants, doit avoir un tout autre intérêt, lorsqu'on sait à qui et dans quelles circonstances les différentes lettres ont été écrites, lorsqu'on en suit l'ordre naturel, qui donne lieu de remarquer le fruit qu'elles produisoient, et les efforts constants du sage directeur, pour soutenir et encourager dans les voies de Dieu, les âmes qu'il avoit à conduire.

Aussi, malgré les difficultés que présentoit nécessairement la comparaison de nos manuscrits avec les éditions imprimées des *Lettres spirituelles*, nous n'avons rien négligé, en préparant l'édition de 1827, (tomes V et VI de la *Correspondance de Fénelon*) pour reconnoître tous les fragments imprimés qui appartenoient aux lettres dont nous avions les originaux entre les mains. Avec du temps et de la patience, nous croyons être parvenus à découvrir tous ces fragments, que nous avons retranchés de notre collection, et dont le retranchement est si avantageusement compensé par la publication des lettres entières.

Outre les lettres ainsi rétablies, et qui ont paru pour la première fois en 1827, dans l'état où Fénelon les a écrites, nous en avons publié un grand nombre d'autres entièrement inédites, adressées à l'Électeur de Cologne, au P. Lami Bénédictin, aux comtesses de Gramont et de Montberon, et à d'autres illustres personnages; en sorte que les *Lettres spirituelles* contenues dans les éditions précédentes, ne forment que la moindre partie du recueil publié en 1827.

Le retranchement des fragments dont nous avons parlé plus haut, nous a mis dans la nécessité de ranger toutes les lettres dans un ordre nouveau. Nous avons placé de suite, et autant que nous l'avons pu, selon l'ordre chronologique, toutes celles qui étoient adressées à une même personne. Quant aux autres, nous les avons rangées par ordre de matières, réunissant d'abord celles qui étoient écrites à des religieuses, puis celles qui s'adressent à des personnes du monde, à des militaires, à des dames de la cour, etc. Au moyen de cette distribution, chacun trouvera sans peine les lettres analogues à son état et à ses besoins particuliers. Pour mettre le lecteur à portée de juger notre travail, et de comparer la nouvelle édition avec les anciennes, nous avons donné, à la suite des *Lettres spirituelles*, une table comparative de celles qui étoient contenues dans les tomes III et IV de l'édition de 1740, *in*-12, souvent réimprimée, et la plus répandue de toutes, avec l'indication des parties qui y correspondent dans la nôtre.

Quelque intéressant que soit par lui-même le recueil des *Lettres spirituelles de Fénelon*, il le devient encore davantage, au moyen de quelques notices sur les principaux personnages auxquels les lettres sont adressées. L'*Histoire de Fénelon* fournit, à ce sujet, des renseignements qui répandent beaucoup de jour sur sa *Correspondance*. Nous ajouterons seulement ici divers détails propres à compléter ceux qu'on lit dans cette *Histoire*, sur quelques personnes dont il est plus souvent question dans les *Lettres spirituelles*. Ces détails regardent principalement les *comtesses de Gramont* et *de Montberon*, auxquelles sont adressées la plus grande partie des *Lettres spirituelles* de l'archevêque de Cambrai.

1°. Élisabeth Hamilton, née en 1641, de Georges, comte Hamilton, en Écosse, et de Marie Butler, épousa, vers l'an 1660, Philibert de Gramont, fils d'Antoine de Gramont, second du nom, et connu par les *Mémoires*

publiés sous son nom (1). Par suite de ce mariage, la comtesse devint bientôt après dame du palais de la reine Marie-Thérèse d'Autriche, épouse de Louis XIV. Le désir de se donner parfaitement à Dieu l'engagea, vers l'an 1684, à se mettre sous la conduite de Fénelon, qui, sans être son confesseur, la dirigea par ses avis jusqu'à l'époque où il fut éloigné de la cour. Les heureux effets de cette direction ne tardèrent pas à se faire sentir, comme on le voit en particulier par le *Journal de Dangeau*. « La comtesse de Gra« mont, dit-il, est tout à fait dans la dévotion. « Il y a longtemps qu'elle s'en cachoit; pré« sentement elle n'en fait plus mystère. » (15 octobre 1687.) La correspondance de Fénelon avec la comtesse embrasse un intervalle d'environ douze ans, (lettres 202-241) et montre que les avis du sage directeur ne furent pas moins utiles au comte de Gramont qu'à la comtesse son épouse. Une maladie dangereuse, dont le comte fut attaqué en 1692, le fit sérieusement rentrer en lui-même (2); et la comtesse profita de cette occasion, pour lui faire aimer et connoître la religion, qu'il avoit jusqu'alors entièrement négligée. Le *Journal* déjà cité, parlant de cette maladie, sous la date du 3 décembre 1692, ajoute que le comte reçut les sacrements; et une *note anonyme*, jointe à cet article du *Journal*, fait connoître la religieuse sollicitude de la comtesse pour la conversion de son époux : « Elle lui apprit, dans cette « maladie, les premiers éléments de la reli« gion; et comme elle lui récitoit le *Pater*, « *Comtesse*, lui dit son mari, *répétez-moi en« core cela; cette prière est belle. Qui l'a « faite?* Telle étoit son ignorance. » Le comte et la comtesse de Gramont honorèrent également leur caractère, en témoignant le plus ferme attachement à l'archevêque de Cambrai, dans le temps de sa disgrâce. Toutefois l'exil du prélat fut, dans la suite, funeste à la comtesse, qui accorda peu à peu sa confiance aux directeurs de Port-Royal, et se laissa entraîner par eux dans un esprit de parti, peu convenable à une personne de son sexe et de sa condition. Le comte de Gramont mourut le 30 janvier 1707, âgé de quatre-vingt-six ans; et la comtesse, le 3 juin 1708, à l'âge de soixante-sept ans.

Les lettres originales de Fénelon à la comtesse se trouvèrent, en 1780, dans la succession de l'impératrice Marie-Thérèse, qui professoit une tendre vénération pour la mémoire et les vertus de l'archevêque de Cambrai Elle les avoit reçues de milady Hamilton, propre fille de la comtesse de Gramont, mariée, en 1694, à Henri Howard, comte de Strafford, et connu depuis sous le nom de milord Hamilton. A la mort de Marie-Thérèse, ces lettres passèrent dans les mains de la comtesse de Vasquès, grande maîtresse de sa maison, qui les transmit ensuite à sa petite nièce, la comtesse de Wolkenstein, née comtesse de Stahremberg. Le général comte Andréossi, d'abord ambassadeur à Vienne, puis gouverneur de cette ville pendant l'occupation françoise, acquit ces lettres, en 1809, et les apporta à Paris (3).

Nous avons entre les mains la copie de ces mêmes lettres, dont le cardinal de Bausset a fait usage dans la troisième édition de l'*Histoire de Fénelon*, et qui avoit été tirée en 1807, à Vienne, par les soins du baron Joseph de Retzer, secrétaire aulique, et littérateur distingué. La confrontation de cette copie avec les manuscrits originaux, que le comte Andréossi a bien voulu nous communiquer, nous a servi à rétablir plusieurs omissions, à rectifier bien des passages, et à déterminer la date d'un grand nombre de lettres.

2° Parmi les *Lettres spirituelles* de Fénelon, on en trouve un plus grand nombre encore adressées à la comtesse de Montberon, épouse du comte de ce nom, qui étoit d'une famille très-ancienne, et alliée à celle de Fénelon Le comte, après avoir passé par divers emplois inférieurs, devint, en 1677, lieutenant général des armées, gouverneur de Flandre en 1678, et chevalier des ordres du Roi en 1688. Il fut successivement gouverneur de Gand, de Tournai et de Cambrai, et conserva ce dernier emploi jusqu'à sa mort, qui arriva le 16 mars 1708. Il avoit épousé en 1667 Marie Gruyn de Valgrand, comtesse de Montberon, dont il eut un fils et une fille : le premier devint colonel du régiment Dauphin,

(1) Ces *Mémoires* ont pour auteur Antoine Hamilton, frère de la comtesse. Ils sont écrits avec beaucoup d'esprit et de délicatesse; mais ils n'ont le plus souvent pour objet, que les aventures scandaleuses du comte de Gramont.

(2) Voyez les *Lettr. spirit. de Fénelon*, 231, 233 et 234.

(3) Le comte Andréossi est mort en 1828.—Voy. pour de plus amples développements, l'*Hist. de Fénelon*, tome III, livre V, n. 7; et les *Pièces justificat.* du même livre, n. 2.

et mourut de la petite vérole à Ulm, en janvier 1704, dans sa trentième année, sans avoir été marié. La seconde, Marie-Françoise de Montberon, épousa en 1689 Charles-Eugène-Jean-Dominique, comte de Souastre. Le comte et la comtesse de Montberon vivoient dans une étroite union avec Fénelon, et lui témoignoient, en toute occasion, la plus grande déférence et la plus haute estime. La comtesse avoit même choisi le prélat pour son directeur, et se conduisoit en tout par ses avis. Pendant les premiers temps qui suivirent l'affaire du Quiétisme, Fénelon la dirigeoit, sans être son confesseur, et la voyoit même assez rarement, pour ne pas l'exposer, aussi bien que le comte, à la disgrâce de la cour. Cependant la comtesse, qui se trouvoit fort bien des avis de son directeur, souhaitoit vivement de l'avoir aussi pour confesseur. Le comte ne le désiroit pas moins ardemment, ne voyant pas de meilleur moyen pour calmer les scrupules continuels de son épouse. Fénelon se rendit enfin à leur vœux vers le milieu de l'année 1702. Sa correspondance avec la comtesse (*Lettres* 242-466) offre un parfait modèle de la patience et de la douceur dont un sage directeur doit user envers les ames que Dieu éprouve par des scrupules et des peines intérieures. La comtesse de Montberon mourut en 1720

SECTION VI

Correspondance sur l'affaire du Quiétisme.

La plus grande partie de cette sixième section se compose des lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac, et des réponses de ce vertueux ecclésiastique, si digne par la noblesse de ses sentiments, et par la touchante simplicité de son caractère, de la confiance que l'archevêque de Cambrai eut toujours en lui. Proche parent de la mère de Fénelon, l'abbé de Chanterac étoit archidiacre de Cambrai, lorsque Fénelon le choisit, en 1697, pour son agent à Rome dans l'affaire du livre des *Maximes*. C'étoit, au témoignage de M. Pirot, zélé partisan de Bossuet, *un homme sage, pacifique, instruit et vertueux*. Il joignoit à ces précieuses qualités le plus tendre attachement et une vénération profonde pour l'archevêque de Cambrai, qui s'estima heureux de pouvoir lui confier ses intérêts, dans une occasion si importante. Leur correspondance, véritable modèle de la sagesse et de la modération qu'on doit toujours observer dans les controverses théologiques, offre surtout un contraste frappant avec le ton violent et emporté de l'abbé Bossuet et de l'abbé Phelippeaux, agents de l'évêque de Meaux dans cette même affaire.

Cette partie de la *Correspondance* de Fénelon étoit presque entièrement inédite, lorsque nous l'insérâmes, en 1828 et 1829, dans les tomes VII-XI des lettres de l'archevêque de Cambrai. Elle peut sans doute paroître bien volumineuse à une certaine classe de lecteurs peu curieux de discussions théologiques; mais il est aisé de voir que les mêmes considérations qui nous ont déterminés à insérer, dans la première classe des *OEuvres de Fénelon*, les ouvrages relatifs à la controverse du Quiétisme, nous obligeoient, à plus forte raison, à faire entrer dans la dernière classe la correspondance relative à cette même controverse. Les intentions droites et pures, le caractère plein de noblesse et de franchise, que l'archevêque de Cambrai montra constamment dans toute la suite de cette affaire, sa résignation surtout, et sa parfaite soumission au jugement du saint-siége contre le livre des *Maximes*, ne se manifestent nulle part d'une manière plus touchante et plus persuasive, que dans cette correspondance intime, où son cœur se répand tout entier dans celui de ses amis les plus chers et les plus dévoués. On peut d'ailleurs appliquer, à cette partie de la *Correspondance* de Fénelon, ce qu'un critique judicieux disoit, il y a quelques années, à l'occasion de la correspondance de Bossuet sur le même sujet : « Ces lettres renferment, « au milieu de beaucoup de choses inutiles, « des détails précieux sur une affaire qui oc- « cupa si vivement les esprits : elles font bien « connoître les hommes, en les présentant « dans le secret d'une correspondance intime « où ils ne déguisent pas leurs sentiments. Ce « sont des espèces de mémoires particuliers, « sur un siècle dont on aime à s'entretenir, « et sur des personnages qui ont tenu, ou « même qui tiennent encore une grande « place dans l'opinion (1). »

Les mêmes motifs nous ont déterminés à faire entrer, dans cette sixième section, un certain nombre de lettres, qui, sans être de Fénelon ni même adressées à Fénelon, sont très-étroitement liées avec son histoire, et

(1) *L'Ami de la Religion et du Roi*, 11 septembre 1819; tome XXI, page 130.

peuvent y répandre un grand jour. Telles sont principalement les lettres du P. Lacombe à madame Guyon; du cardinal de Bouillon à Louis XIV et au marquis de Torcy, pendant l'examen du livre des *Maximes*; de madame Guyon à madame de Maintenon, à M. Tronson, au duc de Chevreuse et au P. Lacombe. Telles sont encore les trois *Lettres* publiées en 1733, par l'abbé de La Bletterie, contre la *Relation du Quiétisme* de l'abbé Phelippeaux, et dont les exemplaires sont aujourd'hui extrêmement rares.

Nous eussions pu grossir bien davantage la collection des pièces relatives à l'histoire du Quiétisme. Le recueil des *Lettres de madame de Maintenon*, publié par La Beaumelle en 1756 (7 vol. *in*-12), et la *Correspondance de Bossuet* jointe à la collection de ses *OEuvres*, renferment plusieurs lettres de madame de Maintenon, de madame Guyon, et du P. Lacombe, qui n'eussent pas été moins convenablement placées dans la *Correspondance de Fénelon*. Outre ces pièces déjà connues, nous avions entre les mains un grand nombre d'autres lettres entièrement inédites, et qui ne sont pas d'un moindre intérêt. Tels sont en particulier plusieurs mémoires historiques et dogmatiques sur la controverse du Quiétisme, et plus de deux cents lettres de madame Guyon sur cette affaire, depuis 1691 jusqu'à 1698 inclusivement. Mais quelque intéressantes que puissent être ces différentes pièces, comme elles n'appartenoient pas essentiellement à notre collection, leur multiplicité même nous a forcés à les exclure. Nous nous sommes donc bornés à publier une vingtaine des lettres inédites de madame Guyon, propres à répandre du jour sur l'histoire, et à donner une idée des relations de cette femme célèbre avec ses amis les plus intimes, et spécialement avec le duc de Chevreuse. Quant aux lettres déjà imprimées dans le recueil de La Beaumelle, et dans les *OEuvres de Bossuet*, nous nous sommes contentés de rectifier, dans les notes, la date de plusieurs, et d'indiquer ou d'extraire celles qui pouvoient éclaircir quelques passages importants des pièces que nous avons cru devoir publier.

Nous avons encore moins balancé à exclure de notre collection la prétendue *Correspondance secrète* de Fénelon avec madame Guyon, insérée dans les *Lettres chrétiennes et spirituelles* de madame Guyon, publiées sous le titre de Londres, 1767 et 1768 (5 vol. *in*-12); et nous sommes assurés que tous les lecteurs judicieux nous sauront gré d'avoir laissé dans l'oubli des pièces non-seulement dépourvues de toute preuve d'authenticité, mais encore manifestement supposées en tout ou en partie (1).

Cette correspondance, qu'on prétend avoir eu lieu pendant les années 1688 et 1689, roule entièrement sur les matières de spiritualité, mais de cette spiritualité singulière dont Bossuet a si bien montré le ridicule dans sa *Relation sur le Quiétisme*, et que Fénelon ne réprouve pas moins hautement dans sa *Réponse à la Relation* de l'évêque de Meaux. Les deux interlocuteurs jouent successivement, dans cette correspondance, le rôle le plus singulier. Madame Guyon raconte gravement à Fénelon ses révélations et ses songes prophétiques. Fénelon, de son côté, écoute respectueusement madame Guyon, la consulte comme un oracle sur les points les plus importants de la vie intérieure, et reçoit ses réponses avec la docilité d'un enfant; puis, par la plus étonnante contradiction, il se permet de redresser et de corriger la prophétesse, faisant successivement à son égard le rôle de directeur et de consultant, de maître et de disciple. Tel est en substance ce recueil singulier, dans lequel on ne retrouve ni le style ni les idées de Fénelon, ou plutôt dans lequel on attribue à ce grand homme des idées et des sentiments manifestement contraires à ceux qu'il a toujours professés.

Il est vrai que l'éditeur de cette *Correspondance secrète* prétend la publier d'après un *manuscrit authentique*, tombé entre ses mains par l'effet d'une providence particulière, et même, à ce qu'il assure, *par ce qu'on pourroit*

(1) Voyez principalement le tome V de ce recueil, et la table qui le termine. La première édition, composée seulement de quatre volumes *in*-12, s'imprimoit à l'époque de la mort de madame Guyon, en 1717. L'éditeur étoit le ministre Poiret, homme d'une imagination exaltée, s'il en fut jamais. La seconde édition fut donnée en 1768, par *Dutoit Mambrini*: ce dernier éditeur nous apprend, dans l'*Avertissement* mis en tête de sa collection (page 9), que l'édition complète des *OEuvres de madame Guyon*, imprimée en Hollande (sous le nom de Cologne), forme 39 volumes, y compris les quatre volumes de lettres dont nous venons de parler. Cette volumineuse collection a été réimprimée en 1790, sous le titre de *Paris*, *chez les libraires associés*, 40 vol. *in*-8°.

appeler un tissu de miracles (1). Mais où sont les preuves d'un fait si important, et d'une assertion si extraordinaire? Non-seulement on ne donne, à cet égard, aucune preuve, et on ne cite aucun témoignage; mais il ne faut qu'un peu de réflexion pour voir combien l'éditeur et son recueil méritent peu de confiance. 1° Il suffit de lire quelques pages de sa *Préface*, pour se convaincre que cet éditeur appartenoit à l'une des sectes les plus enthousiastes et les plus fanatiques qui soient jamais sorties du sein de la Réforme. Il vante, de la manière la plus outrée tous les écrits de madame Guyon, jusqu'à dire sérieusement, « qu'après les saintes Écritures, qu'elle a expliquées par l'Esprit même qui les a dictées, ses écrits sont le présent le plus précieux qui ait été fait à l'humanité (2). » Il parle sur le même ton de la doctrine et des écrits de Molinos, condamnés par Innocent XI, et consacre à l'apologie du docteur espagnol une longue préface (3), ou plutôt une violente diatribe contre Bossuet, contre Louis XIV, contre l'Église Romaine et les Jésuites, contre Fénelon lui-même, dont l'éditeur prétend faire l'éloge, en lui attribuant de ne s'être soumis qu'*extérieurement, et pour la forme*, au bref d'Innocent XII contre le livre des *Maximes*. Assurément un éditeur de ce caractère ne donne pas une grande idée de sa critique ni de son discernement. 2° Le même éditeur regarde comme incontestable l'authenticité de tous les écrits publiés en Hollande sous le nom de madame Guyon (4); tandis que madame Guyon elle-même se plaint, jusque dans son testament, que plusieurs de ses écrits ont été indignement falsifiés, et proteste avec serment qu'on y a plusieurs fois ajouté, au point de « lui faire dire et penser ce à quoi elle n'avoit jamais pensé, et dont elle étoit infiniment éloignée (5). » 3° Enfin plusieurs des pièces contenues dans la prétendue *Correspondance secrète* sont en contradiction manifeste avec les écrits publiés par Fénelon lui-même. En effet, ce prélat déclare hautement, dans sa *Réponse à la Relation*, (chap. Ier) qu'il n'a jamais lu aucun des ouvrages manuscrits de madame Guyon, mais seulement les deux imprimés qui ont pour titre : *Moyen court*, etc. et *Explication du Cantique*, etc. La *Correspondance*, au contraire, suppose que Fénelon a lu attentivement, et médité à loisir, plusieurs ouvrages manuscrits de madame Guyon, entre autres, l'*Explication du Pentateuque*, celle du livre de *Job* et des *Épîtres de saint Paul*, la *Vie* de madame Guyon écrite par elle-même, etc. (6)

Ces observations sont plus que suffisantes pour convaincre tout lecteur judicieux, que notre collection eût été déparée par l'insertion de cette prétendue *Correspondance secrète*, véritable libelle diffamatoire, aussi contraire à l'esprit et aux sentiments de Fénelon, qu'injurieux à sa mémoire.

Mais, pour compléter sa correspondance authentique sur le Quiétisme, il faut y joindre le recueil que nous avons publié, en 1829, sous ce titre : *Lettres inédites de Bossuet à madame de la Maisonfort, communiquées à Fénelon, par cette dame, après la mort de l'évêque de Meaux.* (168 pages in-8°.) Ce recueil peut être considéré comme un complément nécessaire des *Œuvres de Bossuet et de Fénelon*, et comme un précieux monument de l'accord qui régnoit entre les deux prélats, sur les maximes fondamentales de la vie intérieure, et de la direction des âmes appelées à une haute perfection. On y trouve aussi des témoignages remarquables de l'estime sincère que l'évêque de Meaux conserva toujours pour l'archevêque de Cambrai, même depuis les fâcheux éclats de la controverse du Quiétisme (7). Nous exposerons ici, en peu de mots, l'occasion et le sujet de cette correspondance.

Les rapports particuliers que les religieuses de Saint-Cyr avoient eus avec Fénelon et madame Guyon, avant la controverse du Quiétisme, ayant fait concevoir à quelques personnes des inquiétudes sur les maximes de spiritualité répandues dans cette communauté, Bossuet, qui, avant cette époque, « n'avoit jamais prêché ni exhorté à Saint-Cyr, eut (vers le commencement de l'an-

(1) *Lettres spirituelles* de madame Guyon, édition de Londres, tome Ier, *Préface*, page 10.

(2) Ibid. page 4.

(3) Ibid. tome V.

(4) Ibid. *Préface* du tome Ier.

(5) *Mémoires sur l'Histoire ecclésiastique*, par le P. d'Avrigny, 15 avril 1696; *Histoire de la Vie de Fénelon*, par Ramsay, 1727, page 80. Voyez aussi la *Correspondance de Fénelon sur le Quiétisme*, lettre 85, tome VII, page 207.

(6) Voyez le recueil déjà cité, tome V, pages 232 et suiv.

(7) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 15 et 90, pages 45 et 318.

« née 1696), le mouvement d'y faire des con« férences (1) » sur les caractères de la vraie et de la fausse spiritualité. Ces conférences eurent lieu, le 5 février et le 7 mars 1696 (2), à la grande satisfaction de madame de Maintenon, si affectionnée, comme on sait, à la maison de Saint-Cyr. Madame de la Maisonfort, parente et amie de madame Guyon, et l'une des principales religieuses de Saint-Cyr, fut charmée, comme elle nous l'apprend elle-même, des principes développes par le prélat dans ses deux conférences. Cependant, ses doutes n'étant pas encore entièrement éclaircis, elle témoigna à madame de Maintenon le désir d'avoir quelques entretiens particuliers avec l'évêque de Meaux. Madame de Maintenon pensa qu'une correspondance par écrit seroit plus propre aux éclaircissements; et madame de la Maisonfort entra volontiers dans ce projet, à condition néanmoins que Bossuet n'en seroit pas averti, et qu'on se borneroit à lui remettre les questions, sans lui dire de qui elles venoient. Elle écrivit donc au prélat deux lettres assez longues, et le fit prier de mettre ses réponses a côté, sur des marges très-amples, qu'elle y avoit laissées exprès.

Madame de la Maisonfort, dans ses deux premieres lettres, rend compte à Bossuet de son oraison, de toute sa conduite intérieure, et des principes de spiritualité dont elle a été nourrie depuis plusieurs années, spécialement par Fénelon, qu'elle se garde bien de nommer, mais qu'il est aisé de reconnoître, a la manière dont elle parle de son ancien directeur. On peut donc regarder ces deux lettres comme une expression fidèle des principes de direction que Fénelon avoit constamment suivis, à l'égard de madame de la Maisonfort, avant la controverse du Quiétisme (3); et l'on remarque avec plaisir que Bossuet, dans sa réponse, bien loin de les condamner, les approuve expressément quant au fond, quoiqu'il juge nécessaire d'aller au-devant des fausses conséquences auxquelles ils pourroient donner lieu.

Madame de la Maisonfort fut si satisfaite des réponses de l'évêque de Meaux, qu'elle lui écrivit une troisième fois, pour lui faire ses remercîments, et le prier de vouloir bien terminer, dans une conférence particulière, ce qu'il avoit si heureusement commencé par écrit. Bossuet se rendit à ses désirs, et lui témoigna, dans cette conférence, qu'il seroit toujours prêt à lui donner les avis et les éclaircissements dont elle pourroit avoir besoin. Ces dispositions mutuelles donnèrent lieu à plusieurs lettres nouvelles, soit pendant le séjour que madame de la Maisonfort fit encore à Saint-Cyr, soit depuis qu'elle eut été renvoyée de cette maison, par suite des soupçons que madame de Maintenon avoit conçus contre sa doctrine.

Quelques années après la mort de Bossuet (4), Fénelon ayant témoigné le désir de connoître les détails de cette correspondance, madame de la Maisonfort lui en envoya une copie, avec quelques notes, et plusieurs *Avertissements*, en forme de lettres a l'archevêque de Cambrai, pour lui apprendre l'occasion et le sujet des diverses parties de sa correspondance avec l'évêque de Meaux. Nous avons publié ce recueil, en 1829, dans l'etat ou madame de la Maisonfort le fit passer à Fénelon: nous y avons seulement ajouté quelques notes explicatives, et un sommaire à la tête de chaque lettre.

La plus grande partie de cette correspondance étoit demeurée manuscrite jusqu'en 1829. La *Relation du Quiétisme* par l'abbé Phelippeaux, publiée en 1732, renferme seulement un extrait fort court des deux premières lettres de madame de la Maisonfort a Bossuet, et des réponses de l'évêque de Meaux. C'est de là que les éditeurs des *Œuvres de Bossuet* ont tiré cet extrait, imprimé sous le titre de *Réponse aux difficultés de madame de la Maisonfort* (5), et uniquement dirigé contre les erreurs des faux mystiques. Il y a tout lieu de croire que l'abbé Phelippeaux, par suite de ses préventions contre l'archevêque de Cambrai, craignit de faire connoître au public le reste de cette correspondance, dans laquelle Bossuet se montre beaucoup plus

(1) Premier *avertissement* de madame de la Maisonfort, sur sa correspondance avec Bossuet.

(2) *Histoire de Fénelon*, livre II, n. 34, page 331.

(3) On peut consulter aussi, à ce sujet, les *Lettres de Fénelon à madame de la Maisonfort*, tome VII de la *Correspondance de Fénelon* années 1690-1696.

(4) Postérieurement au mois de septembre 1707; car madame de la Maisonfort, dans son *Avertissement sur la disgrâce et le renvoi de quelques religieuses de Saint-Cyr*, parle du cardinal Le Camus comme étant déjà mort.

(5) *OEuvres de Bossuet; édition de Versailles*, tome XXVIII, page 213.

favorable qu'on ne pense communément, à la doctrine spirituelle de Fénelon.

ARTICLE VII.

NOTICE DES PRINCIPALES ÉDITIONS DES ŒUVRES DE FÉNELON PUBLIÉES JUSQU'À CE JOUR.

Nous suivrons, dans l'énumération de ces différentes éditions, l'ordre chronologique de leur publication. Nous parlerons : 1° des éditions publiées avant celle de Versailles ; 2° de l'édition de Versailles ; 3° des éditions postérieures à celle de Versailles.

§ Ier.

Des principales éditions des *OEuvres de Fénelon*, publiées avant celle de Versailles.

Avant l'édition commencée à Versailles en 1820, il n'existoit aucune édition complète des *OEuvres de Fénelon ;* et il y avoit lieu de s'étonner qu'un siècle entier se fût écoulé, sans que le pays qui avoit produit un auteur si justement célèbre, eût payé à sa mémoire ce foible tribut d'admiration et d'estime.

Le respectable abbé de Fénelon, ce digne héritier du nom et des vertus de l'archevêque de Cambrai, qui succomba à Paris au mois de juin 1794, victime du fanatisme révolutionnaire (1), travailla, pendant les dernières années de sa vie, à réparer cet oubli. Conjointement avec l'abbé Gallard, grand vicaire de Senlis, il rechercha avec le plus vif intérêt tous les manuscrits existants de son illustre parent ; et il trouva de tous côtés, soit dans les communautés, soit dans les particuliers auxquels appartenoient ces manuscrits, le plus grand empressement à entrer dans ses vues. Outre les manuscrits qui se conservoient dans sa famille, il obtint la communication d'un grand nombre d'autres, qui appartenoient alors aux bibliothèques du séminaire de Saint-Sulpice de Paris, des Théatins de la même ville, du séminaire de Saintes, et du chapitre de Cambrai (2). Le clergé de France lui-même, jaloux de favoriser une entreprise si utile, et si glorieuse à l'Église Gallicane, arrêta, dans l'assemblée de 1782, d'avancer 40,000 livres à l'abbé Gallard, qui devoit diriger la nouvelle édition des *OEuvres de Fénelon*. Cependant d'autres embarras ayant obligé l'abbé Gallard de renoncer à ce travail, en 1785, la direction en fut confiée au P. de Querbeuf, Jésuite, également recommandable par ses écrits et par ses vertus (3). Ce fut par ses soins que l'on vit paroître, depuis 1787 jusqu'en 1792, une partie des *OEuvres de Fénelon*, précédée d'une Vie de l'illustre prélat, plus complète et plus détaillée que toutes celles qui avoient été publiées jusqu'alors. Cette édition, imprimée à Paris, chez Didot, en 9 vol. *in*-4°, se recommande, il est vrai, par la beauté de l'exécution ; mais on lui a justement reproché plusieurs défauts importants.

Soit que des considérations particulières ne permissent pas alors à l'éditeur de publier tous les manuscrits qu'il avoit à sa disposition, soit que la révolution ou ses nombreuses occupations l'aient empêché de terminer son travail, il laissa dans l'obscurité un grand nombre de pièces inédites, et non moins intéressantes par leur objet que par le nom de leur auteur : omission d'autant plus à regretter, que plusieurs des manuscrits, qui étoient alors entre les mains du P. de Querbeuf, et dont nous avons la liste sous les yeux, ont été depuis égarés, et peut-être détruits, dans les divers transports qui en ont été faits pendant la révolution. Le même éditeur crut aussi devoir exclure de sa collection plusieurs ouvrages importants, et déjà imprimés depuis longtemps : il omit, non-seulement les écrits sur le Quiétisme, qu'il

(1) On trouve quelques détails fort édifiants, sur la vie et sur la mort de ce vertueux ecclésiastique, dans l'ouvrage de l'abbé Carron, intitulé : *Les Confesseurs de la foi dans l'Église Gallicane au dix-huitième siècle*, tome II, page 32, etc. et dans les *Annales philosophiques*, tome II, page 157, etc.

(2) Nous avons sous les yeux les *Catalogues* de tous ces manuscrits, que l'abbé de Fénelon avoit réunis, pour servir à l'édition complète des ŒUVRES de l'archevêque de Cambrai. La plupart de ces manuscrits se conservent aujourd'hui à la bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice de Paris.

(3) Nos manuscrits nous apprennent qu'à l'époque où l'abbé Gallard renonça entièrement à ce travail, c'est-à-dire, au mois de novembre 1785, on avoit déjà imprimé le second tome entier de l'édition *in*-4°, et le troisième jusqu'à la page 448. Depuis, l'ordre de l'édition ayant été changé, le tome III devint le VIIe, et ne fut achevé qu'en 1791. Les cinq premiers volumes, à la tête desquels se trouve la *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, avoient été publiés en 1787

jugea sans doute peu intéressants pour la plupart des lecteurs, mais encore les ouvrages relatifs à la controverse du Jansénisme, et un grand nombre de Mandements qui paroissoient devoir être un des principaux ornements de cette collection. Il y a tout lieu de croire que la suppression si extraordinaire des écrits sur le Jansénisme, eut pour cause les fortes oppositions que l'éditeur éprouvoit, à ce sujet, de la part des censeurs. C'est ce que suppose assez clairement une lettre de l'abbé du Terney à l'abbé de Fénelon, du 6 juin 1781 (1). L'auteur de cette lettre s'étonne avec raison que l'on fasse « des difficultés sur cette partie des « ouvrages de l'archevêque de Cambrai, tandis « que D. Déforis a carte blanche pour imprimer tout ce qu'il veut dans son Bossuet;.... « habille son auteur en vrai Janséniste, au « moyen de ses notes, de ses préfaces et de « ses tables; et en dépit de toutes les démonstrations, ose nous redonner la censure de « Quesnel, sous le titre de *Justification de* « *Quesnel*..... Si cela est, ajoute l'abbé du « Terney, il me semble que c'est vouloir « priver votre édition de la partie qui intéresse le plus l'Église; et que, dans ce cas-là, « il faut renoncer, pour le moment, à toute « votre entreprise, et la réserver pour de « meilleurs temps... Il vaut infiniment mieux « que le public en jouisse plus tard, et qu'il « l'ait entière. »

Un autre défaut de l'édition du P. de Querbeuf, c'est l'espèce de désordre qui règne dans la distribution des divers ouvrages dont elle se compose. On ne peut raisonnablement exiger, en ce genre, un ordre parfait; mais on est justement étonné de voir çà et là dispersés, dans une collection considérable, des productions qui ont entre elles un rapport manifeste, tandis que d'autres ouvrages sont jetés, pour ainsi dire, au hasard, parmi des écrits d'un genre absolument différent; par exemple, les *Directions pour la conscience d'un Roi*, entre divers morceaux de littérature, et un morceau de poésie entre divers écrits politiques (2). Ajoutez à cela, que l'éditeur ne distingue presque jamais les ouvrages publiés alors pour la première fois, d'avec ceux qui l'avoient été auparavant; ni les ouvrages posthumes d'avec ceux qui avoient paru du vivant même de l'auteur. Nous ne dirons rien de la correction du texte dans cette édition. Il est certain que cet article si important y est ordinairement fort négligé. On a pu s'en convaincre par les observations que nous avons faites ailleurs sur plusieurs ouvrages de Fénelon, particulièrement sur le *Traité de l'existence de Dieu*, celui *de l'Éducation des Filles*, sur les *Fables*, les *Dialogues des Morts*, etc. (3).

Telle est l'édition du P. de Querbeuf, reproduite, à quelques différences près pour l'ordre des matières, dans une édition en 10 vol. *in*-12 et *in*-8°, publiée à Paris en 1810, et dans laquelle on ne retrouve pas la Vie de Fénelon par le P. de Querbeuf, mais un abrégé fort imparfait de cette vie, sous ce titre : *Essai historique sur la personne et les écrits de Fénelon*. Cet *Essai*, rédigé par M. Chas, ancien avocat (4), ne pouvoit offrir aucun intérêt, après l'*Histoire de Fénelon*, publiée en 1808 par le cardinal de Bausset. Il a paru aussi à Toulouse, de 1809 à 1811, une nouvelle édition des *Œuvres de Fénelon*, en 19 vol. *in*-12, dans laquelle on a reproduit sa Vie, composée par le P. de Querbeuf. Outre les ouvrages contenus dans les éditions précédentes, celle-ci renferme encore quatre *Instructions pastorales* sur les affaires du Jansénisme, et l'*Abrégé des vies des anciens Philosophes*, attribué à l'archevêque de Cambrai. Ces deux dernières éditions, d'un format plus commode et plus portatif, sont au reste bien inférieures à la première, pour la beauté de l'exécution, et ont, comme elle, le défaut d'être fort incomplètes.

Nous ne parlons pas ici de quelques autres collections moins importantes d'*Œuvres choisies de Fénelon*, publiées avant l'édition de Versailles. Nous indiquerons seulement celle qui fut publiée, en 1799, par l'abbé Jauffret, depuis évêque de Metz. (*Paris*, *Le Clère*, 6 vol. *in*-12.) On y trouve un choix judicieux des *Œuvres de Fénelon;* mais on y a

(1) L'abbé du Terney, dont il est ici question, étoit alors visiteur des Carmélites, et confesseur de madame Louise de France, religieuse Carmélite. Voyez la *Vie de madame Louise*, par Proyart, tome Ier, page 153, etc.

(2) Tome III de l'édition *in*-4°.

(3) Voyez plus haut, *article* 1er, § 1er, n. 1er; *article* 2, n. 1er; *article* 4, n. 2, etc.

(4) François Chas, ancien avocat, auteur de cet *Essai*, a publié aussi, sous le voile de l'anonyme, quelques autres ouvrages, principalement sur des sujets historiques. Voyez l'article *Chas*, dans la *Table des auteurs*, placée à la fin du *Dictionnaire des anonymes* de Barbier. Voyez aussi *l'Ami de la Religion*, tome XI, page 287.

suivi le texte des anciennes éditions, souvent très-fautif, comme nous l'avons déjà remarqué.

§ II.

De l'édition de Versailles.

Nous appelons ainsi l'édition commencée à Versailles, en 1820 (chez Lebel), et terminée à Paris en 1830. (chez Le Clère, 34 vol. *in-8°*.) Nous n'avons rien négligé pour éviter, dans cette édition, les défauts qu'on pouvoit reprocher aux anciennes. Dans cette vue, nous n'avons pas cru pouvoir mieux faire, que de suivre le plan que la voix publique sembloit nous avoir tracé, en accueillant si favorablement l'édition des *Œuvres de Bossuet*, terminée peu de temps auparavant. (*Versailles*, 1815-1819, 42 vol. *in-8°*.)

1° Notre premier soin a donc été de rendre notre collection aussi complète qu'on pouvoit raisonnablement le désirer. Pour y parvenir, nous nous sommes appliqués à comparer toutes les anciennes éditions, tant générales que partielles, des *OEuvres de Fénelon*. Nous avons parcouru, avec une attention particulière, les manuscrits inédits que nous avions entre les mains, afin d'en publier toutes les pièces vraiment intéressantes. Nous avons fait entrer dans notre collection, non-seulement tous les ouvrages de Fénelon déjà publiés; mais encore plusieurs ouvrages inédits, que l'intérêt des matières, aussi bien que le nom de leur auteur, devoit tirer depuis longtemps de cette profonde obscurité dans laquelle ils étoient restés ensevelis. Sans parler d'un assez grand nombre d'opuscules, sur divers sujets de théologie, de morale et de littérature, on a vu, pour la première fois, dans notre édition, la *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce;* la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife;* plusieurs *Mémoires* sur les affaires ecclésiastiques et politiques des dernières années du règne de Louis XIV; enfin la plus grande partie de la *Correspondance* de Fénelon, tant sur les matières de spiritualité que sur les affaires ecclésiastiques de son temps.

2° Quelque désir que nous eussions de rendre notre collection complète, nous n'avons pas oublié que la fidélité d'un éditeur ne l'oblige pas à mettre indistinctement au jour toutes les productions de son auteur; et nous n'avons pas balancé à exclure tous les essais informes et les matériaux imparfaits qui ne pouvoient que surcharger inutilement une collection d'excellents ouvrages. Nous nous sommes contentés de donner une courte notice de ces diverses productions dans les préfaces que nous avons mises à la tête de chaque classe. Nous avons cru aussi entrer dans les vues de la plupart des lecteurs instruits, et dans celles de Fénelon lui-même, en nous abstenant de publier, sur la controverse du Quiétisme, un grand nombre d'écrits qu'il n'avoit pas cru devoir mettre au jour. Nous avons seulement excepté de cette suppression générale, quelques pièces fort courtes, et vraiment intéressantes pour la suite de l'histoire. Nous avons fait aussi une exception, en faveur d'une *Dissertation* latine *sur le pur amour*, composée par Fénelon après la condamnation de son livre, et qu'il se proposoit de faire présenter au souverain Pontife, comme un témoignage de la pureté de ses intentions, et de sa parfaite soumission au jugement porté contre le livre des *Maximes*.

3° Nous avons revu et corrigé, avec le plus grand soin, le texte de chaque ouvrage, d'après les manuscrits originaux, ou les éditions les plus correctes.

4° Nous avons évité, autant que nous l'avons pu, la longueur et les superfluités, dans les *Avertissements* placés à la tête des différentes classes de notre collection. Nous nous sommes bornés à donner, avec la liste des ouvrages dont chaque classe se compose, les détails les plus indispensables, sur leurs diverses éditions, sur l'occasion et la date de leur composition et de leur publication (1) Nous avons cru suppléer abondamment à cette brièveté, en renvoyant le lecteur aux détails intéressants que nous a donnés, sur les principaux écrits de Fénelon, son dernier historien, si digne, par l'élégance et les charmes de son style, de retracer les talents et les vertus de l'archevêque de Cambrai. Nous avons cru cependant qu'on ne verroit pas sans intérêt, à la tête des écrits sur le Quiétisme et sur le Jansénisme, l'*analyse raisonnée* de ces contro-

(1) Ces détails sont les mêmes qu'on a vus dans les articles précédents, sauf quelques légères corrections, dont nous avons parlé dans la *Préface* de cette *Histoire littéraire*.

verses (1). Les idées peu exactes qu'on s'en forme trop souvent, et l'espèce de mépris qu'on affecte quelquefois pour les questions délicates qui occupèrent si longtemps les plus grands hommes du siècle de Louis XIV, nous ont fait penser qu'un pareil travail ne sembleroit pas déplacé dans notre collection.

5° Quant à la distribution des nombreux ouvrages dont elle se compose, après y avoir mûrement réfléchi, voici l'ordre qui nous a paru le plus naturel. Nous avons partagé tous ces écrits en six classes principales. La première contient les écrits philosophiques et théologiques; la seconde, les ouvrages de morale et de spiritualité; la troisième, les mandements; la quatrième, les ouvrages littéraires; la cinquième, les écrits politiques; la sixième enfin, la correspondance, et quelques autres écrits qui n'appartiennent directement à aucune des classes précédentes.

6° Pour remédier aux irrégularités inévitables de cette distribution, nous avons donné, dans le tome XXIII des *OEuvres de Fénelon*, une *Table générale des ouvrages* contenus dans les six classes, et une *Table alphabétique des matières* contenues dans les cinq premières classes. La *Table alphabétique des matières contenues dans la Correspondance*, a été renvoyée au dernier tome de cette dernière classe.

Nous avons joint au XXIII[e] tome des *OEuvres*, la *Revue de quelques ouvrages de Fénelon*, pour servir de supplément aux *Avertissements* placés en tête de chaque classe, et pour éclaircir la doctrine de l'illustre prélat, sur quelques points d'une plus grande importance. Ces divers éclaircissements sont répandus dans l'*Histoire littéraire* que nous publions aujourd'hui, et principalement dans la quatrième partie.

Outre la *Table générale des matières contenues dans la Correspondance de Fénelon*, le dernier tome de cette *Correspondance* renferme quelques autres pièces qu'on peut regarder comme le complément naturel de ses *OEuvres*, et que nous devons indiquer ici en peu de mots.

I. Testament de Fénelon.

Le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon*, n'avoit donné qu'un extrait de ce *Testament* (2). Nous l'avons publié en entier, d'après plusieurs copies authentiques.

II. Pièces concernant l'Histoire et les Œuvres de Fénelon.

Nous avons placé sous ce titre les pièces suivantes :

1° Recueil des principales vertus de M. de Fénelon.

Cet ouvrage anonyme, publié en 1725, (*Nanci*, 115 pages *in*-12) a pour auteur l'abbé Galet, qui, ayant particulièrement connu l'archevêque de Cambrai, et longtemps vécu auprès de lui, étoit plus à portée que personne de le faire bien connoître. On doit regretter que le cardinal de Bausset n'ait pas connu ce recueil; il en eût certainement tiré des détails précieux, pour compléter l'*Histoire de Fénelon*. Cette considération, jointe à la rareté de l'ouvrage de l'abbé Galet, nous a déterminés à lui donner place dans notre collection. Le même motif nous a fait ajouter à ce *Recueil*, une *Lettre anonyme* du même auteur *à M. de Beausobre sur M. de Fénelon*. Cette *Lettre*, insérée en 1739 dans le tome XLVI de la *Bibliothèque Germanique*, a pour objet de justifier l'archevêque de Cambrai, au sujet d'une accusation de *fanatisme* intentée fort légèrement contre lui par Beausobre (3).

2° Divers Éloges de Fénelon.

Les amis de ce grand homme verront ici avec plaisir les principaux Éloges qu'on a faits de lui de son vivant, et après sa mort.

Le premier se trouve dans un *Discours* qui fut *couronné à l'Académie d'Angers*, en 1690, et dont le cardinal de Bausset a cité quelques fragments, dans l'*Histoire de Fénelon* (4). Nous aurions bien désiré donner ce discours entier; mais les recherches que nous avons faites, pour nous le procurer, ayant été inutiles, nous avons été forcés de nous borner à en publier les fragments qui se sont trouvés parmi nos manuscrits.

Ces fragments sont suivis du *Discours de réception de M. de Boze*, successeur de Fénelon à l'Académie françoise, et de la *Réponse* que lui fit M. Dacier, alors secrétaire perpé-

(1) L'analyse de ces deux controverses forme la seconde et la troisième partie de cette *Histoire littéraire*.

(2) *Hist. de Fénelon*, livre VIII, n. 29.

(3) Voyez le *Dict. des Anonymes* de Barbier, n. 9631 et 15613.

(4) *Hist. de Fénelon*, livre I, n. 25 et 31, pages 99 et 130.

tuel de l'Académie. Il est à remarquer que ces deux discours, qui rappellent, en peu de mots, les principaux titres de la gloire littéraire de Fénelon, ne disent rien du *Télémaque*, déjà publié depuis seize ans, répandu dans toute l'Europe, et traduit en plusieurs langues. Mais on sait qu'il eût été impossible de prononcer le nom de cet ouvrage, dans l'éloge de Fénelon, sans blesser les oreilles de Louis XIV, à qui l'on avoit persuadé, dès le principe, que cet ingénieux roman n'étoit, d'un bout à l'autre, qu'une critique indirecte de son gouvernement.

L'*Élégie*, en vers latins, *sur la mort de Fénelon*, par le P. Porée, Jésuite, nous a paru digne de figurer à la suite des Éloges dont nous venons de parler; l'auteur étant généralement regardé comme un des écrivains modernes, qui, par l'élégance et la pureté du style, se rapprochent davantage des meilleurs ecrivains du siècle d'Auguste. L'*Élégie sur la mort de Fénelon* ne se trouve pas dans le recueil des *OEuvres* du P. Porée. Elle a été publiée, pour la première fois, en 1787, par le P. de Querbeuf, à la suite de la *Vie* de Fénelon

Quelques lecteurs seront peut-être surpris de ne pas retrouver ici les *Éloges de Fénelon* publiés, en 1771, par La Harpe, et par l'abbé Maury, depuis cardinal. Le premier de ces Éloges obtint alors le prix d'éloquence; et le second, l'*accessit*, au jugement de l'Académie Françoise. Mais quel que puisse être, sous plusieurs rapports, le mérite de ces deux pièces, les graves reproches qu'on peut leur faire, soit pour le fond, soit pour la forme, ne nous permettoient pas de les insérer dans notre collection. L'esprit philosophique dont La Harpe étoit imbu, à l'époque où il composa l'*Eloge de Fénelon*, se manifeste ouvertement en plusieurs endroits de ce discours, qui fut supprimé, pour cette raison, par un *arrêt du conseil* du 21 septembre 1771, sur la dénonciation des archevêques de Paris et de Reims. Il est vrai que l'auteur, depuis son retour à la religion, revit son travail, et en fit disparoître une partie des erreurs qui lui avoient attiré cette flétrissure; mais il faut avouer que, malgré ces corrections, l'ouvrage se ressent encore de l'esprit qui avoit présidé à la première rédaction (1). Le discours de l'abbé Maury, sans mériter, à beaucoup près, les mêmes reproches, se ressent un peu trop de la jeunesse de l'auteur, et de l'esprit de son siècle. On y voit sensiblement les efforts de l'orateur pour s'accommoder au ton et au goût de ses juges On remarque d'ailleurs, dans cet *Éloge*, et surtout dans les notes dont il est accompagné, plusieurs faits hasardés, ou même absolument faux, et le goût naturel de l'auteur pour les anecdotes suspectes. Ajoutons que la *controverse du Quiétisme*, qui occupe une place si importante dans la vie de Fénelon, et qui fait un des principaux objets des Éloges dont nous venons de parler, y est présentée avec peu d'exactitude. et même avec une légèreté qui annonce des écrivains tout à fait étrangers au fond de cette controverse.

3° *Sur la tolérance philosophique attribuée à Fénelon.*

Quoique Fénelon n'ait aucun besoin de justification, sur ce point, auprès des personnes tant soit peu instruites de son histoire, et versées dans la lecture de ses *OEuvres;* la justesse et la solidité de ces réflexions, jointes à la tournure piquante que l'auteur a su leur donner, ne peut que les rendre également utiles et agréables à toutes les classes de lecteurs. D'ailleurs l'affectation que les philosophes modernes ont mise à répandre des doutes sur les principes religieux de l'archevêque de Cambrai, nous invitoit naturellement à reproduire des réflexions si propres à dissiper des préjugés également contraires à l'honneur de Fénelon et à la vérité de l'histoire. L'abbé de Boulogne, depuis évêque de Troyes, et auteur de ces réflexions, les publia, pour la première fois, dans le *Journal des Débats*. (18, 19 et 20 octobre 1802.) Elles font aussi partie des *Mélanges de religion, de critique et de littérature*, par M. de Boulogne. (Tome III, pages 6 et suiv.) On peut voir, à l'appui de ces réflexions, l'*Histoire de Fénelon* (livre V, n 9); et le compte rendu de cette *Histoire*, dans les *Mélanges de philosophie, d'Histoire et de littérature*. (Année 1808, tome IV, page 354-357.)

4° *Dissertation sur l'Ostensoir d'or, offert par Fénelon à son église métropolitaine.*

(1) Voyez, à ce sujet, les *Observat. d'un théologien sur l'Éloge de Fénelon par La Harpe. Paris*, 1771, (15 pages in-8°.) L'auteur de ces *Observations* est le P. Gourdin, Bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Noyon, le 8 novembre 1739, et mort à Rouen, le 11 juillet 1825. On trouve un extrait de ses *Observations* dans l'*Année littéraire* de 1772.

Cette dissertation est la même qu'on trouvera plus bas, dans l'*Appendice* de la seconde partie de cette *Histoire littéraire*.

III *Notices des principaux personnages contemporains de Fénelon, et dont il est fait mention dans sa Correspondance*

Ces *Notices*, comme nous l'avons déjà remarqué (page 160), sont destinées à remplacer les notes que nous aurions pu joindre à la *Correspondance de Fénelon*, pour faire connoître les principaux personnages dont elle fait mention.

§ III.

Des éditions postérieures à celle de Versailles.

Depuis que l'*édition de Versailles* eut commencé à paroître, en 1820, et pendant qu'elle se poursuivoit, on donna successivement plusieurs éditions d'*OEuvres choisies de Fénelon*. Deux de ces éditions, publiées à Paris, en 1821 et 1825, forment chacune 6 volumes *in*-8°. Il en parut une autre, en 1822, (10 vol. *in*-8° et *in*-12) dans laquelle on reproduisit exactement celle de 1810 dont nous avons parlé plus haut (1). Celle qui fut publiée à Paris, 1825 - 1827, (12 vol. *in*-8°) n'est guère différente. Ces éditions n'ont pu être corrigées en entier sur celle de Versailles, qui n'étoit pas encore terminée, et elles renferment par conséquent de nombreuses inexactitudes.

Parmi les éditions d'*OEuvres choisies*, publiées depuis celle de Versailles, une des plus importantes est celle qui a paru en 1835, sous ce titre : *OEuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai*. (*Paris*, 3 vol. *grand in*-8°, *chez Lefèvre*.) Cette édition est sans doute recommandable sous le rapport de l'exécution typographique et de la correction du texte, entièrement tiré de l'*édition de Versailles*; mais on lui a reproché avec raison plusieurs défauts considérables (2). Les *Études sur la vie de Fénelon*, placées à la tête de ce recueil, renferment un grand nombre de jugements hasardés, et même absolument faux. Le récit de la controverse du Quiétisme surtout, est plein de ces sortes de jugements, non-seulement sur le fond de la controverse, à laquelle l'auteur se montre tout à fait étranger, mais encore sur les principaux personnages qui paroissent en scène, particulièrement sur Bossuet, Louis XIV et Innocent XII. De plus, le choix des ouvrages dont cette édition se compose, laisse beaucoup à désirer. A la tête des écrits sur le Quiétisme, l'éditeur a placé l'*Explication des maximes des Saints*, que les fidèles ne peuvent en conscience ni lire ni garder, après le jugement solennel du saint-siége, et de l'église universelle, qui l'a condamnée. Les écrits sur le Quiétisme que l'éditeur a fait entrer dans sa collection, ne sont pas les plus importants de cette controverse; et plusieurs ouvrages sur le Jansénisme, qu'il a entièrement supprimés, eussent été d'une utilité beaucoup plus générale. Enfin il y a très-peu d'ordre dans son édition; ou plutôt on y remarque souvent un désordre complet. Les ouvrages dont elle se compose, sont, pour ainsi dire, placés au hasard. Les écrits théologiques, les ouvrages de controverse et de spiritualité, sont mêlés confusément dans les deux premiers tomes, particulièrement dans le tome Ier, où les *ouvrages de théologie et de controverse* sont séparés, les uns des autres, par le *Manuel de piété*, et les *ouvrages de spiritualité* par la *Dissertation sur l'autorité du Pape*.

Le désir de remédier aux défauts que nous venons de signaler dans les différentes éditions des *OEuvres choisies de Fénelon*, nous a fait entreprendre celle qui paroît en ce moment (*Paris et Lyon*, 1842, 4 vol. grand *in*-8°, chez Perisse frères.) On peut voir, dans la *Préface* de cette nouvelle édition, le plan que nous y avons suivi, pour répondre aux désirs et aux besoins du plus grand nombre des lecteurs.

Il nous reste à parler de l'édition publiée à Besançon, en 1830, (27 vol. *in*-8°) sous le titre d'*OEuvres complètes de Fénelon*. Cette édition, quoique bien inférieure à celle de Versailles, pour la beauté de l'exécution et pour la correction du texte, en reproduit exactement la plus grande partie. Les nouveaux éditeurs ont même cru pouvoir insérer

(1) Voyez plus haut, § Ier, page 178. Voyez aussi le compte rendu de cette édition de 1822, dans *L'Ami de la Religion*, tome XXXII, page 273.

(2) *L'Ami de la Religion*, tome LXXXVIII, page 129.

dans leur collection, les *Avertissements*, *Notices*, *Analyses*, et autres éclaircissements renfermés dans les XXII premiers volumes de l'*édition de Versailles*, ce qui occasionna, entre les éditeurs de Besançon et les propriétaires de l'*édition de Versailles*, de fâcheuses discussions, dont nous supprimons ici le détail (1). Nous remarquerons seulement que l'*édition de Besançon*, malgré son titre d'*Œuvres complètes*, renferme à peine la moitié de la *Correspondance de Fenelon*. Les éditeurs ont supprimé, non-seulement la plus grande partie des *Lettres diverses*, et de la *Correspondance sur le Quiétisme*, mais un grand nombre de *Lettres de Fénelon à sa famille* et à *celle des ducs de Beauvilliers et de Chevreuse*, une grande partie des *Lettres spirituelles*, et toutes les *Lettres concernant l'administration du diocèse de Cambrai*. Ils ont également supprimé la plupart des éclaircissements et autres pièces historiques, renfermés dans le tome XXIII de l'*édition de Versailles*, et dans le dernier tome de la *Correspondance*.

On doit conclure de ces détails, que l'*édition de Versailles* a jusqu'ici l'avantage incontestable, d'être tout à la fois la plus exacte et la plus complète des éditions des *Œuvres de Fénelon*.

(1) Voyez, à ce sujet, *L'Ami de la Religion*, du 19 août 1829, tome LXI, page 46.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE



DEUXIÈME PARTIE.

ANALYSE RAISONNÉE DE LA CONTROVERSE DU QUIÉTISME,

OU RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX ÉCRITS DE BOSSUET ET DE FÉNELON SUR CETTE MATIÈRE.

---

1. — Objet de cette seconde partie.
2. — Plan de cette analyse.

1. — Il est peu de controverses aussi célèbres que celle du Quiétisme, par le nom de leurs principaux acteurs, par les rares talents qu'ils y ont déployés, par la multitude d'écrits auxquels leurs disputes ont donné lieu, et surtout par le calme profond qui a succédé tout à coup aux plus vives contestations. Toutefois il en est peu dont les détails soient généralement aussi peu connus. La multitude d'écrits publiés, dans le cours de cette controverse, par l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai, et la profondeur des questions dont ils traitent, effraient, non-seulement les personnes étrangères aux études théologiques, mais encore un grand nombre de personnes appliquées, par goût et par état, à ces études sérieuses; en sorte que, depuis le jugement solennel du saint-siége, qui a terminé les contestations relatives au livre des *Maximes*, à peine trouve-t-on quelques détails sur le fond de cette controverse, dans les cours de théologie même les plus complets, et dans les histoires ecclésiastiques les plus étendues. La plupart des auteurs qui en parlent, ne donnent, à ce sujet, que des notions superficielles, quelquefois même tout à fait inexactes, confondant les maximes de la véritable spiritualité avec les erreurs condamnées, blâmant indiscrètement les auteurs mystiques les plus respectés dans l'Église, et la théologie mystique elle-même, comme une science frivole et inutile. Par une conséquence naturelle de ces fausses idées, rien n'est si commun, parmi les auteurs qui ont occasion de parler de cette controverse, que de relever ou de rabaisser avec excès la supériorité respective de Bossuet et de Fénelon, ou du moins de s'exprimer avec une extrême légèreté sur leur conduite et leurs sentiments, et même sur le jugement du saint-siége qui a mis fin à leurs contestations (1).

(1) On remarque la plupart de ces défauts dans l'ouvrage anonyme de Jurieu, qui a pour titre : *Traité historique sur la Théologie mystique*. (1700, *in*-12.) La manière dont l'auteur s'exprime sur les auteurs mystiques les plus révérés dans l Église, sur la conduite et les sentiments de Bossuet dans la controverse du Quiétisme, et sur le Bref d'Innocent XII contre le livre des *Maximes*, rappelle tout ce qu'on sait d'ailleurs du caractère violent et emporté de Jurieu. La *Relation du Quiétisme*, par l'abbé Phélippeaux, pourroit donner lieu à de semblables observations : l'auteur, dévoné à Bossuet, est plein de partialité et d'acharnement contre Fénelon, comme l'a remarqué avant nous le cardinal de Bausset. (*Hist. de Fénelon*, livre III, n. 85, *Pièces justificatives du même livre*, n. 6.) Les déclamations de l'abbé Phélippeaux ont été reproduites, de nos jours, dans le *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon*, par Tabaraud; (chap. 4 et 5) et dans le tome Ier de *l'Hist. de l'Église pendant le dix-huitième siècle*, (par M. Aimé Guillon.) (Paris, 1823, *in*-8°.) (*Voyez* sur ce livre, la *note* 2, ci-dessus, page 149; et *l'Ami de la Religion*, tome XXXVII, pages 81 et 321.) On est étonné de retrouver une partie des déclamations de Jurieu et de l'abbé Phélippeaux, sur cette matière, dans les *Études sur la Vie de Fénelon*, à la tête de ses *Œuvres choisies*, publiées par M. Aimé Martin (Paris, 1838, 3 vol. grand *in*-8°.) Voyez, sur cette collection, *L'Ami de la Religion*. tome LXXXVIII, page 129; et la première partie de cette *Histoire littéraire*, article VII, § 3; page 182.

Tels sont les motifs qui nous engagent à présenter ici l'*Analyse raisonnée de la controverse du Quiétisme*. Il nous a paru que ce travail, en même temps qu'il satisferoit la juste curiosité d'un grand nombre de lecteurs, seroit propre à leur faciliter l'étude de cette matière difficile, et à corriger les idées peu exactes qu'on se forme trop souvent des erreurs du Quiétisme, faute d'avoir étudié avec soin les nombreux monuments de cette controverse. Nous croyons même que cette *Analyse* pourra beaucoup servir à dissiper des préjugés trop communément répandus contre la vraie spiritualité, par suite de l'abus que les faux mystiques ont fait de ses maximes.

2. — Pour atteindre ce but, et pour distinguer avec précision les principes certains, en cette matière, d'avec les opinions libres et les erreurs condamnées, nous partagerons cette *Analyse* en quatre articles. Nous exposerons, dans le premier, les principes de la vie spirituelle généralement admis par les auteurs mystiques, et constamment reconnus par Bossuet et Fénelon, pendant le cours de leurs contestations. Le second article contiendra l'exposition des erreurs du Quiétisme, et particulièrement de celles qui ont été condamnées dans le livre des *Maximes*. Nous donnerons, dans le troisième article, le précis des principales questions agitées, dans le cours de cette controverse, entre Bossuet et Fénelon, et sur lesquelles le saint-siége n'a pas jugé à propos de prononcer. Enfin on trouvera, dans le dernier article, le résumé de la doctrine spirituelle de Fénelon, tiré de ses écrits apologétiques, et du livre des *Maximes* expliqué d'après les mêmes écrits.

ARTICLE PREMIER.

PRINCIPES DE LA VIE SPIRITUELLE GÉNÉRALEMENT ADMIS PAR LES AUTEURS MYSTIQUES, ET CONSTAMMENT RECONNUS PAR BOSSUET ET FÉNELON, PENDANT LE COURS DE LEURS CONTESTATIONS.

3. — Ecueils à éviter en combattant les faux mystiques.
4. — La controverse du Quiétisme réduite à quatre points principaux.

3. — Il n'est que trop ordinaire de donner atteinte aux maximes de la véritable spiritualité, par une crainte excessive de tomber dans l'illusion des faux mystiques. Aux seuls noms d'*amour pur* et *désintéressé*, de *contemplation*, de *quiétude*, de *repos en Dieu*, d'*état passif*, bien des personnes s'alarment et se récrient, comme si c'étoient là précisément les nouveautés condamnées, ou comme si l'abus qu'on a fait quelquefois de la saine doctrine, pouvoit la rendre suspecte ou dangereuse. Le célèbre Nicole, tout habile théologien qu'il étoit, n'a pas su éviter cet écueil, dans sa *Réfutation des principales erreurs des Quiétistes*, (*Paris*, 1695, *in*-12) si estimée des écrivains de son parti (1). Fénelon lui reproche avec raison de décider d'un style moqueur « sur les voies intérieures, sans traiter de « l'*amour désintéressé*, ni des *épreuves des* « *saints*, ni de l'*oraison passive* (2). » Pour ce qui regarde en particulier l'*oraison de contemplation ou de simple présence de Dieu*, « après l'avoir rabaissée autant qu'il a pu, il « donne pour règle absolue, aux âmes de tout « état, de ne s'y appliquer qu'au temps de la « journée qu'elles auront de reste, après avoir « rempli tous les autres exercices, tels que « la méditation, les examens et tous les autres « actes ordinaires; ce qui est faire de la con« templation le dernier des exercices de la « vie intérieure, contre la règle de tant de « saints qui l'ont préférée à la méditation, « pour les âmes qui en ont le véritable at« trait (3). »

Bossuet et les autres prélats (4) qui s'élevèrent avec tant de force contre les erreurs de la nouvelle mysticité, vers la fin du dix-septième siècle, s'appliquèrent en même temps à prémunir les fidèles contre un écueil si dangereux. Non contents d'autoriser, dans les Articles d'Issy, l'*amour pur* et *désintéressé* (5), aussi bien que l'*oraison de contemplation* ou *de quiétude*, et les *autres oraisons extraordinaires, même passives*, généralement approuvées par les auteurs mystiques (6), ils condamnèrent hautement l'excessive timidité qui fait souvent regarder la *contemplation* comme un exercice dangereux, et toutes les voies intérieures comme suspectes. Une des

(1) *Abrégé de l'Histoire ecclés.* (par l'abbé Racine) tome XIII. art. 34, n. 6.
(2) *Lettre de Fénelon à madame de Maintenon*, du 6 mars 1696, vers la fin.
(3) *Réponse à la Déclaration*, n. 6, page 315.
(4) M. de Noailles, archevêque de Paris, et M. Godet-Desmarets, évêque de Chartres.
(5) XIII° et XXXIII° art. d'Issy.
(6) XXI° art.

principales fins que Bossuet se proposa, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, fut de prévenir et de corriger cet abus. « Je tâ« cherai, dit-il, d'empêcher que l'abus que les « faux mystiques ont fait de la doctrine des « saints docteurs, ne fasse perdre le goût de « la vérité. J'espère que, par ce moyen, le « pieux lecteur n'aura rien à désirer, sur cette « matière : les erreurs seront découvertes; « ceux qui manquent moins par malice que « par imprudence, se réjouiront d'être re« dressés; les âmes simples et encore infirmes « seront attirées à l'oraison; et celles qui y « sont déjà exercées craindront moins de se « livrer aux attraits divins (1). »

M. de Noailles, évêque de Châlons, et M. Godet-Desmarets, évêque de Chartres, ne s'expriment pas moins fortement, sur ce point, dans leurs *Ordonnances contre les erreurs du Quiétisme*, que Bossuet crut devoir mettre à la suite de son *Instruction sur les états d'oraison*, pour en confirmer la doctrine. « Pre« nons bien garde, dit M. de Noailles, en évi« tant un piége, de ne pas tomber dans « l'autre; c'est-à-dire, en combattant la doc« trine nouvelle des Quiétistes, de ne pas « donner atteinte à celle des saints, de ne pas « décrier la pure et simple spiritualité, pour « repousser plus fortement ces nouveaux raf« finements inconnus aux saints. Ce sont deux « extrémités également dangereuses, où le « démon veut exposer les fidèles. Il veut, « non-seulement par ces nouveautés engager « les âmes dans l'illusion, mais aussi, par la « trop grande crainte d'y tomber, en éloigner « plusieurs autres de la vraie et pure oraison. « Il veut rendre toutes les voies intérieures « suspectes, les faire croire aux âmes timides « toutes dangereuses, parce qu'il y en a quel« ques-unes sujettes à l'illusion, et leur ôter « par là un des principaux moyens que Dieu « leur donne pour se sanctifier; et c'est un « des grands avantages qu'il prétend tirer de « ces nouvelles opinions (2). »

Pour éviter plus sûrement ces fâcheux excès, nous rappellerons ici, en peu de mots, les principes fondamentaux de la vie spirituelle, généralement admis par les auteurs mystiques, et constamment reconnus par Bossuet et Fénelon, pendant le cours de leurs contestations. Cet exposé aura tout à la fois l'avantage de prémunir le lecteur contre de funestes préjugés, et de lui donner les notions préliminaires dont il a besoin, pour suivre les détails de la controverse que nous devons exposer dans le cours de cette *Analyse.*

4. — Dès l'origine de cette controverse, c'est-à-dire, dès le temps des conférences d'Issy, toutes les difficultés, entre les deux prélats roulèrent sur quatre principaux points (3), savoir : 1° la *nature de la charité*; 2° la *nature de la contemplation* la plus parfaite, qu'on nomme *passive*; 3° l'*oraison passive par état*, c'est-à-dire l'état de perfection appelé par les mystiques, *vie unitive* ou *état passif;* 4° enfin les *épreuves ou les tentations de l'état passif.* Nous allons exposer, sur chacun de ces points, les principes également admis, par les deux prélats, et par tous les auteurs mystiques.

§ Ier.

Sur la nature de la charité.

5. — Notion commune de la charité.
6. — Doctrine de saint Thomas sur ce point.
7. — Cette doctrine constamment regardée par Fénelon comme la base de la théologie mystique.
8. — Cette doctrine reconnue par Bossuet lui-même dans les *Articles d'Issy.*
9. — Bossuet croit pouvoir concilier cette doctrine avec son opinion particulière sur la nature de la charité.

5. — Les premiers éléments de la doctrine chrétienne apprennent à tous les fidèles, que « la charité est une vertu théologale, qui « nous fait aimer Dieu pour lui-même, par« dessus toutes choses, et le prochain comme « nous-mêmes, pour l'amour de Dieu (4). »

Pour expliquer cette définition universellement admise, les théologiens enseignent

(1) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison, Préface*, n. 9.

(2) *Ordonnance de M. de Châlons contre les erreurs du Quiétisme*, du 25 avril 1695. L'évêque de Chartres s'exprime à peu près de la même manière, dans son *Ordonnance* du 21 novembre 1695. Ces deux pièces se trouvent à la suite de la première et de la deuxième édition de l'*Instruction* de Bossuet *sur les états d'oraison. Paris*, 1697, in-8°.

(3) *Lettre de Fénelon à Bossuet*, du 28 juillet 1694. *Correspondance de Fénelon*, tome VII, page 75. — *Question à M. de Noailles.* — *Mémoire adressé à M. de Châlons, pendant les conférences d'Issy. OEuvres de Fénelon*, tome IV, pages 4 et 105.

(4) Voyez le *Catéchisme de Montpellier*, et la plupart des autres.

communément que la charité, considérée dans sa nature et dans l'acte qui lui est propre, a tout à la fois pour objet et pour motif la bonté ou la perfection infinie de Dieu considérée en elle-même, et sans aucun rapport à notre béatitude ; d'où ils concluent que le *motif propre* ou *spécifique* de la charité est la *bonté absolue* de Dieu, comme celui de l'espérance est la *bonté* de Dieu *relative* à nous. Cette doctrine leur paroît solidement établie, non-seulement par la tradition constante et par l'enseignement public de l'Église, mais par l'autorité même des livres saints, qui nous obligent à aimer Dieu *de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces*, c'est-à-dire, à tout rapporter à Dieu comme à notre fin dernière, comme à l'être infiniment parfait, qui, à raison de son excellence, mérite d'être aimé par-dessus toutes choses, et à la gloire duquel tout doit être rapporté, même notre béatitude.

6. — Telle est en particulier la doctrine de saint Thomas, communément admise dans l'École. Le saint docteur examinant *ex professo* la différence précise entre l'espérance et la charité, s'exprime ainsi : « Il y a un « *amour parfait* et un *amour imparfait*. Le « *parfait* est celui par lequel on aime quel- « qu'un en lui-même, en lui voulant du bien, « comme un homme aime son ami. L'*amour* « *imparfait* est celui par lequel on aime une « chose, non en elle-même, mais afin qu'il « nous en revienne quelque bien : comme un « homme aime la chose pour laquelle il a une « sorte de concupiscence. Le premier amour « appartient à *la charité, qui s'attache à Dieu* « *considéré en lui-même*. L'espérance appar- « tient au second amour ; car celui qui espère, « tend à obtenir pour soi quelque bien (1). » Un peu plus bas, le saint docteur voulant prouver que la charité est plus excellente que la foi et l'espérance, s'exprime ainsi : « La foi « et l'espérance atteignent Dieu, il est vrai ; « mais c'est en tant qu'il nous revient de lui « la connoissance de la vérité, et la posses- « sion du bien ; mais la charité atteint Dieu, « *pour s'arrêter en Dieu, non afin qu'il nous en* « *revienne quelque bien*. C'est par là que la « charité est plus excellente que la foi et l'es- « pérance (2). »

7. — Fénelon a constamment regardé cette notion de la charité comme la base de la théologie mystique ; et il y revient souvent dans ses écrits, comme au principe fondamental, d'après lequel on doit juger toutes les questions agitées sur cette matière. « Je ne veux, « dit-il, que deux choses qui composent ma « doctrine. La première, c'est que la charité « est un amour de Dieu pour lui-même, in- « dépendamment du motif de la béatitude « qu'on trouve en lui. La seconde est que, « dans la vie des âmes les plus parfaites, c'est « la charité qui prévient toutes les autres « vertus, qui les anime, et qui en commande « les actes, pour les rapporter à sa fin ; en « sorte que le juste de cet état exerce alors « d'ordinaire l'espérance et toutes les autres « vertus, avec tout le désintéressement de la « charité même, qui en commande l'exer- « cice (3). »

8. — Quelque autorisée que fût cette doctrine sur la nature de la charité, Bossuet la trouvoit sujette à de grandes difficultés. Il étoit persuadé que le motif de notre intérêt propre se mêle toujours plus ou moins à tous nos actes, et qu'*on ne peut l'arracher entièrement, dans aucune des actions que la raison peut produire* (4). Longtemps avant les conférences d'Issy, il avoit déjà manifesté son opinion, à cet égard, dans plusieurs thèses publiques, auxquelles il présidoit (5) ; et, pendant les conférences, il témoigna la plus grande répugnance à autoriser, sur ce point, l'enseignement commun des théologiens (6).

(1) « Amor autem quidam est *perfectus*, quidam *imper-* « *fectus*. *Perfectus* quidem *amor* est, quo aliquid secun- « dùm se amatur, ut pote cui aliquis vult bonum, sicut ho- « mo amat amicum suum. *Imperfectus amor* est, quo quis « amat aliquid, non secundùm ipsum, sed ut illud bonum « sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupis- « cit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, *quæ in-* « *hæret Deo secundum se ipsum*. Sed spes pertinet ad se- « cundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obti- « nere intendit. » 2. 2, *Quæst.* 17, art. 8.

(2) « Fides autem et spes attingunt quidem Deum, se- « cundùm quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri, « vel adeptio boni ; sed charitas attingit ipsum Deum, *ut in* « *ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat* ; et « ideo charitas est excellentior fide et spe. » 2. 2. *Quæst.* 23, art. 6.

(3) *Première lettre de l'archevêque de Cambrai à un de ses amis*. *OEuvres de Fénelon*, tome IV, page 166. Voyez aussi les ouvrages cités plus haut, page 186, note 3.

(4) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, liv. X, n. 29. *OEuvres de Bossuet*, tome XXVII, page 450.

(5) *Réponse à la Relation*, ch. 1, n. 8, tome VI. — *Mém. chronol.* du P. d'Avrigny, 15 avril 1695, tome IV. — *Hist. de l'Église de Meaux*. livre V, § 79.

(6) *Histoire de Fénelon*, livre II, n. 16, tome Ier, note de la page 301. — *Mémoires* du P. d'Avrigny, 12 mars 1699.

Toutefois, les instances de Fénelon, jointes à celles des autres commissaires, pendant les conférences d'Issy, parurent lui faire abandonner ou modifier beaucoup ses premiers sentiments; et la signature des XXXIV Articles sembla réconcilier les deux prélats sur un point si important. Ils y enseignoient « que, dans la vie et l'oraison la plus par« faite, tous les actes des vertus chrétiennes « sont unis dans la seule charité, en tant « qu'elle anime ces vertus, et qu'elle en « commande l'exercice (1). » Ces paroles, comme Fénelon l'observa depuis (2), sembloient dire assez clairement, que, dans l'état de la perfection, les actes de toutes les vertus, même ceux d'espérance, sont produits par le commandement et par le motif de l'amour de Dieu pour lui-même : autrement on eût renversé la notion de la charité communément reçue dans l'École, et on n'eût rien attribué aux plus parfaits, qui ne puisse également se trouver dans tous les justes en état de grâce. Le XXXIIIe Article sembloit autoriser encore plus expressément l'amour désintéressé. Les prélats y enseignoient « qu'on « peut inspirer aux âmes peinées et vraiment « humbles une soumission et consentement « à la volonté de Dieu; quand même, par « une très-fausse supposition, au lieu des « biens éternels qu'il a promis aux âmes jus« tes, il les tiendroit, par son bon plaisir, dans « les tourments éternels, sans néanmoins « qu'elles soient privées de sa grâce et de son « amour; qui est un acte d'abandon parfait et « d'un amour pur, pratiqué par des saints, et « qui le peut être utilement, avec une grâce « très-particulière de Dieu, par les âmes vrai« ment parfaites. » Fénelon et l'évêque de Châlons avoient fortement pressé Bossuet pour lui faire admettre cet Article, par lequel ils prétendoient autoriser l'acte d'amour pur, tout à fait indépendant du motif de la béatitude. Ils ne croyoient pas que l'on pût regarder comme fondé sur le motif de la béatitude, un acte par lequel on fait expressément abstraction de ce motif, pour témoigner à Dieu un amour plus parfait; et ils étoient, ce semble, d'autant plus fondés à croire que Bossuet avoit réformé ses sentiments à cet égard, que, pour vaincre sa répugnance à admettre le XIIIe et le XXXIIIe articles, ils avoient principalement insisté sur la nécessité d'autoriser l'amour pur et désintéressé, communément admis par les théologiens (3)

9. — Nous verrons bientôt que l'évêque de Meaux, en signant les Articles d'Issy, ne prétendoit pas renoncer à son opinion sur la nature de la charité; mais il est à remarquer que, dans le temps même où il la soutenoit avec plus de vivacité, il ne croyoit pas pouvoir conserver la notion de cette vertu, communément admise par les théologiens, et s'efforçoit même de la concilier avec son opinion particulière. Voici comment il s'exprime, à ce sujet, dans sa *Réponse* à la lettre de Fénelon que nous avons citée plus haut (p. 187, n. 7) : « Pour montrer à M. de Cambrai que c'est en « vain qu'il prétend se faire valoir envers le « public, comme le défenseur particulier de « l'amour désintéressé; on lui accorde sans « peine, *avec le commun de l'École*, ce qu'il « demande dans sa *Lettre à un ami*, que *la « charité est un amour de Dieu pour lui-même, « indépendamment de la béatitude qu'on trouve « en lui*; on lui accorde, dis-je, sans difficulté, « cette définition de la charité; mais à deux « conditions : l'une que cette définition est « celle de la charité qui se trouve dans tous « les justes, et, par conséquent, n'appartient « pas à un état particulier qui constitue la « perfection du christianisme; et l'autre, que « l'indépendance qu'on attribue à la charité, « tant de la béatitude que des autres bienfaits « de Dieu, loin de les exclure, les laisse dans « la pratique comme un des motifs les plus « pressants, quoique second et moins princi« pal, de cette reine des vertus (4). »

Il ne s'agit pas, en ce moment, d'examiner comment Bossuet pouvoit concilier cette doctrine avec son opinion particulière *sur la nature de la charité;* mais il résulte clairement de ce passage, que l'évêque de Meaux n'é-

— Lettre de Fénelon à Bossuet, du 28 juillet 1694. — *Questions à M. de Noailles*, déjà citées.

(1) XIIIe art. d'Issy.

(2) Sur le véritable sens de cet article, et l'explication que Bossuet en donna depuis, on peut consulter les ouvrages suivants : *Réponse à la Déclaration*, n. 14. — *Rép. au Summa Doctrinæ*, obj. 1re et 11e; *OEuvr. de Fén.* t. IV, pages 332, 482 et 517.—*Première lettre contre la Réponse de Bossuet à quatre Lettres*, n. 9, tome VI. — *Avertissement sur les divers Écrits*, n. 10. *OEuvres de Bossuet*, tome XXVIII, page 358. — *Quatrième lettre à Bossuet contre les divers Écrits*, 1re object. *OEuvr. de Fén.* t. VI.

(3) Voyez les ouvrages cités plus haut, page 186, note 3. Voyez aussi la *Réponse à la Relation*, n. 48.

(4) *Second écrit ou Mémoire sur les Maximes des Saints*, n. 12. *OEuvres de Bossuet*, tome XXVIII, p. 429.

toit pas, à beaucoup près, aussi contraire à la *doctrine du pur amour* qu'on le croit communément, et que plusieurs de ses écrits pourroient le faire penser

§ II.

Sur les différents degrés ou états d'oraison.

10. — Tous les états d'oraison réduits à deux principaux.
11. — En quoi consiste la *Méditation*.
12. — En quoi consiste la *Contemplation*.
13. — En quoi la *Méditation* diffère de la *Contemplation*.
14. — Objet de la *Contemplation*.
15. — Quel en est le principe?
16. — Etat et occupations de l'âme dans cette oraison.
17. — Excellence de cette oraison.
18. — Ses divers degrés.
19. — Ces divers états d'oraison reconnus dans les *Articles d'Issy*.
20. — Bossuet les explique plus à fond dans son *Instruction sur les états d'oraison*.
21. — En quoi consiste, selon lui, la différence entre la *Méditation* et la *Contemplation*.
22. — Avis aux âmes peinées dans cet état d'oraison.
23. — La même doctrine expliquée par Bossuet dans quelques ouvrages postérieurs.
24. — Accord de Bossuet et de Fénelon sur cette matière.

10. — Un des principaux exercices de l'amour divin est l'*oraison mentale*, c'est-à-dire, la prière ou l'élévation du cœur à Dieu, qui se fait par des actes purement intérieurs, et sans prononcer aucune parole.

Tous les maîtres de la vie spirituelle distinguent plusieurs *degrés* ou *états d'oraison mentale*, qu'ils réduisent communément à deux principaux, savoir: la *méditation* et la *contemplation*. Mais peu d'auteurs ont expliqué ces divers degrés avec autant de précision et de clarté que saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu* (livre VI.) Sa doctrine, sur cette matière, mérite d'autant plus d'attention, qu'elle a été constamment supposée, et même formellement admise par Bossuet et Fénelon, pendant tout le cours de leur controverse. Dans l'analyse que nous allons faire de cette doctrine, nous suivrons pas à pas le *Traité de l'Amour de Dieu*, dont nous conserverons même, autant qu'il sera possible, les propres expressions (1).

11. — La *méditation*, selon le saint évêque, est « une pensée attentive, réitérée ou entretenue volontairement en l'esprit, afin « d'exciter la volonté à de saintes et salutaires affections et résolutions (2). » Dans cet exercice, l'âme s'applique à diverses pensées, et à différentes considérations, pour y trouver des motifs d'amour, ou de quelque autre sainte affection, dont elle tire ensuite des résolutions convenables à ses besoins.

12. — « La *contemplation* n'est autre chose « qu'une amoureuse, simple et permanente « attention de l'esprit aux choses divines (3). » C'est ce que le saint évêque explique plus à fond, en assignant trois différences principales entre la *méditation* et la *contemplation* (4).

13. — La première est que la méditation nous excite à l'amour, tandis que la contemplation est produite par l'amour (5). « Le désir d'obtenir l'amour divin nous fait méditer, mais l'amour obtenu nous fait contempler; car l'amour nous fait trouver une suavité si agréable en la chose aimée, que nous « ne pouvons assouvir nos esprits de la voir « et considérer..... En somme, la méditation « est mère de l'amour, et la contemplation, « fille de l'amour; » de telle sorte cependant que la contemplation, d'abord produite par l'amour, le perfectionne, et l'enflamme de plus en plus, et que « l'amour ayant excité en « nous l'attention contemplative, cette attention fait naître réciproquement un plus « grand amour;..... selon cette parole du « texte sacré: *Ceux qui me mangent auront « encore faim, et ceux qui me boivent auront « encore soif.* » (Eccli. 24, 29.)

La seconde différence (6) consiste en ce que la méditation considère les objets en détail, et, pour ainsi dire, pièce à pièce; au lieu que la contemplation se contente de voir l'objet qu'elle aime, d'une vue simple et attentive, et sans multiplier les regards. « On peut regarder la beauté d'une riche couronne, en deux « sortes: ou bien voyant tous ses fleurons et « toutes les pierres précieuses dont elle est « composée, l'une après l'autre; ou bien, « après avoir considéré ainsi toutes les pièces particulières, regardant tout l'émail « d'icelle ensemble, d'une seule et simple

(1) A l'appui de la doctrine des auteurs mystiques sur l'oraison mentale, on peut voir saint Thomas, 2. 2. quæst. 82, 83, 180, *et alibi passim*. — Suarez, *De Religione*, tome, II *De Oratione*, lib. II.

(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, livre VI, chap, 2.

(3) *Ibid.* chap. 3.

(4) *Ibid.* chap. 3-6.

(5) *Ibid.* chap. 3.

(6) *Ibid.* chap. 5.

« vue. La première sorte ressemble à la *mé-* « *ditation*, en laquelle nous considérons, par « exemple, les effets de la miséricorde di- « vine, pour nous exciter à son amour. Mais « la seconde est semblable à la *contemplation*, « en laquelle nous regardons, d'un seul trait « arrêté de notre esprit, les mêmes effets « comme une seule beauté composée de tou- « tes ces pièces. » En un mot, la méditation se compose d'une grande variété de pensées et de considérations, par lesquelles nous tâchons d'exciter en nous de pieuses affections. Mais après avoir excité en nous ces affections différentes, par la multitude des considérations dont la méditation est composée, notre esprit s'arrête et se repose dans une seule affection plus active et plus puissante, qu'on appelle *contemplation*, ou affection contemplative.

La troisième différence (1) consiste en ce que la méditation se fait presque toujours avec peine et avec effort, notre esprit allant par elle de considération en considération, pour chercher l'amour et le bien-aimé ; au lieu que la contemplation se fait avec plaisir, c'est-à-dire, avec calme et sans effort, étant une simple vue de l'esprit, qui présuppose qu'on a trouvé Dieu et son amour, et qu'on s'y délecte en disant avec l'épouse des saints Cantiques : *J'ai trouvé celui que mon cœur aime, je l'ai trouvé, et je ne le quitterai point.* (Cant. 3, 4.) Remarquez cependant que le plaisir dont parle saint François de Sales, en cet endroit, n'exclut pas toujours les sécheresses et les aridités, comme on le verra bientôt, mais seulement le travail et les efforts de l'esprit pour varier les considérations propres à l'exciter au divin amour.

14. — Il résulte de la définition que le saint évêque donne de la contemplation, et il en conclut lui-même (2), qu'elle a pour objet *toutes les choses divines*, c'est-à-dire, non-seulement Dieu et ses attributs, mais encore *toutes les choses* ou *les actions divines*, considérées d'une vue simple et affectueuse. L'âme contemplative peut regarder de cette vue simple et affectueuse, tantôt une seule perfection de Dieu, tantôt plusieurs perfections divines, tantôt quelque mystère ou quelque action divine, comme la création, la naissance de Jésus-Christ, son crucifiement, sa résurrection, la conversion de saint Paul, et ainsi du reste. La vue de ces objets divins absorbe, pour ainsi dire, toute l'attention de l'âme contemplative, et lui fait éprouver ce redoublement d'amour que saint Thomas ressentoit en s'écriant : *Mon Seigneur et mon Dieu !*

15. — Ce recueillement amoureux de l'âme dans la contemplation, a pour principe, selon le saint évêque (3), une grâce spéciale, qui produit en l'âme un profond sentiment de la divine présence, ou un simple et doux repos en Dieu. « Nous ne faisons pas nous-mêmes « (ce recueillement) par élection, dit-il, d'autant qu'il n'est pas en notre pouvoir de l'a- « voir quand nous voulons..... Mais Dieu le « fait en nous, quand il lui plaît, par sa très- « sainte grâce. Celui, dit la bienheureuse « mère Thérèse de Jésus, qui a laissé par écrit « que l'oraison de recueillement se fait comme « quand un hérisson ou une tortue se retire « au dedans de soi, l'entendoit bien : hormis « que ces bêtes se retirent au dedans d'elles- « mêmes quand elles veulent ; mais le recueil- « lement ne gît pas en notre volonté, ains il « nous advient quand il plaît à Dieu de nous « faire cette grâce. »

16. — Ce recueillement est quelquefois un *simple repos de l'âme en Dieu* (4), semblable à celui de deux amis qui se contenteroient d'être auprès ou à la vue l'un de l'autre, sans se parler, satisfaits du seul plaisir de se voir, et d'être en présence l'un de l'autre. L'âme est alors si doucement attentive à la présence de son bien-aimé, qu'il lui semble que son attention ne soit presque pas attention, tant elle est simplement et délicatement exercée. « C'est cet aimable repos, que sainte Thérèse « appelle *oraison de quiétude*, non guère dif- « férente de ce qu'elle-même nomme *som-* « *meil des puissances*, si toutefois je l'entends « bien », ajoute modestement le saint évêque. Ce qu'il y a de plus dans le *sommeil des puissances*, ou l'*oraison d'union*, c'est qu'alors la quiétude est si profonde, que « toutes les fa- « cultés de l'âme demeurent comme endor- « mies, sans faire aucun mouvement ni action « quelconque, sinon la seule volonté, laquelle « même ne fait rien autre chose sinon rece- « voir l'aise et la satisfaction que la présence « du bien-aimé lui donne. » Telle étoit à peu près la quiétude de sainte Madeleine, quand, *assise aux pieds de son maître, elle écoutoit sa*

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, chap. 6.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.* chap. 7.
(4) *Ibid.* chap. 8.

parole. (Luc, 10, 39.) Telle étoit aussi la quiétude du disciple bien-aimé, reposant sur la poitrine de son divin maître, dans la dernière cène.

17. — Ce repos amoureux de l'esprit entre les bras du Sauveur, dit le saint évêque (1), vaut mieux que tous les actes sensibles de l'entendement et de la volonté. Aussi recommande-t-il à tous ceux que Dieu attire à ce doux repos, de « ne se remuer aucunement « pour faire des actes sensibles, ni de l'en« tendement, ni de la volonté. Car, ajoute-t-il, « cet amour simple de confiance, et ce som« meil amoureux de votre esprit entre les « bras du Sauveur, comprend par excellence « tout ce que vous allez çà et là cherchant « pour votre goût. Il est mieux de dormir sur « cette sacrée poitrine, que de veiller ailleurs « où que ce soit. »

18. — Après avoir ainsi expliqué la nature de la contemplation, le saint évêque en fait connoître les *divers degrés* (2). Le repos amoureux de l'âme en Dieu suppose tout à la fois, comme on l'a vu, une *grâce spéciale* qui attire l'âme au recueillement, et le *consentement* ou la *coopération de l'âme* qui acquiesce à l'opération divine. La contemplation est plus ou moins parfaite, selon que ces deux opérations le sont davantage.

Du côté de l'ame, la coopération la plus parfaite consiste à supprimer tous les actes inquiets et empressés, que l'âme contemplative est souvent portée à produire, soit pour examiner curieusement ce qu'elle fait dans son oraison, soit pour se contenter elle-même par une opération plus distincte et plus aperçue, soit pour ramener l'entendement ou la mémoire qui s'égarent pendant l'oraison. Il est vrai que l'âme ne doit jamais consentir aux distractions; mais le saint évêque pense que « la volonté étant une fois bien amorcée à la « présence divine, ne laisse pas d'en savourer « les douceurs, (c'est-à-dire, de persévérer « dans la sainte quiétude) quoique la mé« moire et l'entendement se débandent après « des pensées étrangères et inutiles. » Il ajoute en conséquence, que la volonté ne doit pas se remuer pour ramener les autres puissances, qui ne peuvent être plus sûrement ramenées que par la persévérance de la volonté en la sainte quiétude.

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, chap. 8 et 9.
(2) *Ibid.* chap. 10.

Du côté de Dieu, la grâce spéciale qui produit la quiétude, la produit quelquefois dans la seule volonté, qui prend plaisir à se tenir en présence de Dieu; et dans ce cas, l'entendement et la mémoire conservent la facilité d'agir, soit pour s'échapper en pensées étrangères, soit pour produire de temps en temps des actes propres à entretenir le recueillement. D'autres fois, l'entendement et la mémoire conspirent avec la volonté dans la sainte quiétude, qui est alors bien *plus grande et plus douce*.

Ces principes établis, le saint évêque explique plus à fond les divers degrés de la quiétude (3). Quelquefois elle est dans toutes les puissances de l'âme unies à la volonté; c'est alors, comme on vient de voir, que la quiétude est *plus grande et plus douce*; (mais non plus parfaite, comme on verra bientôt.) Il paroît, d'après ce qu'on a vu plus haut (n. 16) que cette oraison est celle que sainte Thérèse appelle *sommeil des puissances*, ou *oraison d'union*.

Lorsque la quiétude est en la seule volonté, elle y est quelquefois *sensiblement*, et quelquefois *imperceptiblement*. *Sensiblement*, par les douceurs sensibles que l'âme goûte en présence de Dieu, l'écoutant parler par certaines clartés et persuasions intérieures, ou lui parlant par de courtes et ferventes aspirations, ou goûtant en silence, sans aucun colloque, les douceurs de sa présence. *Imperceptiblement*, lorsque le contentement et la paix de l'âme sont secs et presque imperceptibles. Alors l'âme « n'entend point son bien-aimé, « ne lui parle point, et ne sent aucun signe « de sa présence; ains simplement elle sait « qu'elle est là en présence de son Dieu, au« quel il plaît qu'elle soit là », comme une statue, qui, étant douée d'intelligence, demeureroit volontairement en sa niche, pour le bon plaisir d'un grand prince qui l'y auroit placée.

Cette dernière espèce de quiétude, « en « laquelle la volonté n'agit que par un très« simple acquiescement au bon plaisir de « Dieu, voulant être en l'oraison sans aucune « prétention que d'être à la vue de Dieu selon « qu'il lui plaira, est *une quiétude souveraine*« *ment excellente*, d'autant qu'elle est pure « de toute sorte d'intérêt, les facultés de l'âme

(3) *Ibid.* chap. 11.

« n'y prenant aucun contentement, ni même « la volonté, sinon en sa suprême pointe, » c'est-à-dire, par un très-simple acquiescement au bon plaisir de Dieu. C'est là, conclut le saint évêque, *le comble de l'amoureuse extase*, c'est-à-dire, la contemplation la plus parfaite et la plus méritoire, parce qu'elle est *plus pure de toute sorte d'intérêt* (1).

Nous avons cru devoir exposer assez au long cette doctrine du saint évêque, soit à cause de la grande autorité dont il jouit entre tous les auteurs mystiques, soit à cause de la clarté qu'il a su répandre sur un sujet si relevé, soit à cause du profond respect que Bossuet et Fénelon témoignent, dans tous leurs écrits, pour sa doctrine sur cette matière.

19. — En effet, il est à remarquer que les deux prélats font également profession d'admettre et de respecter cette doctrine. Il est vrai que l'évêque de Meaux, s'il en faut croire le chevalier de Ramsay (2), étoit d'abord si étranger à la doctrine commune des auteurs mystiques, qu'il regardoit *la multiplicité d'actes distincts et de méditations discursives*, comme essentielle à toute oraison mentale, distinguée de l'*oraison passive*. C'étoit méconnoître absolument la *contemplation active*, qu'il reconnut lui-même depuis, et qui consiste dans *un regard simple et amoureux de Dieu ou des choses divines*. Mais en supposant que Bossuet ait eu d'abord l'opinion qu'on lui attribue, il est du moins certain qu'il ne tarda pas à réformer ses idées, pendant les conférences d'Issy; car il reconnut dès lors expressément, que « l'oraison de simple présence « de Dieu, ou de remise et de quiétude, et les « autres oraisons extraordinaires, même pas« sives, approuvées par saint François de « Sales et par les autres spirituels reçus dans « toute l'Église, ne peuvent être rejetées ni « tenues pour suspectes, sans une insigne « témérité (3). »

20. — Non content de souscrire absolument à la doctrine des auteurs mystiques sur cette matière, Bossuet l'expose plus au long dans son *Instruction sur les états d'oraison*, et particulièrement dans le cinquième livre de cet ouvrage. Pour cet effet, il distingue d'abord, avec les auteurs mystiques, deux sortes d'actes intérieurs, savoir : les *actes directs*, et les *actes réfléchis ou discursifs* (4). Les *actes directs* sont des actes si simples et si rapides, que l'âme les aperçoit à peine dans le moment où elle les fait, et n'en retrouve plus, après qu'ils sont passés, aucune trace distincte. Les *actes réfléchis ou discursifs* sont produits avec une réflexion qui laisse après elle des traces sensibles dans l'imagination, ce qui fait qu'ils sont clairement aperçus par l'esprit, faciles à distinguer les uns des autres, et que notre esprit en conserve aisément le souvenir. Ces sortes d'actes ont sans doute de grands avantages, et sont même souvent nécessaires en cette vie, pour nous affermir dans le bien, et pour donner de la force à nos résolutions. Mais quelque utiles qu'ils soient en bien des cas, Bossuet remarque qu'ils sont moins parfaits en eux-mêmes que les *actes directs*. « En « général, dit-il, la réflexion est une imper« fection de la nature humaine, puisqu'on « ne la trouve point, je ne dirai pas dans la di« vinité, mais dans les plus sublimes opéra« tions de la nature angélique, ou des esprits « bienheureux..... Les actes directs ont quel« que chose de plus simple, de plus naturel, « de plus sincère peut-être, et qui vient plus « du fond (5). »

Pour expliquer plus à fond la nature de ces derniers actes, Bossuet examine, un peu plus bas, les différentes causes qui peuvent nous empêcher de distinguer nos actes. « Si l'on « cherche, dit-il, comment et pour quelles « causes nos actes intérieurs, bons et mau« vais, échappent à notre propre connois« sance, on en trouvera d'infinies, qui ont « toutes lieu dans l'oraison. Un acte nous peut « échapper, quand il est si délicat qu'il ne fait « point d'impression, ou en fait si peu qu'on

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, fin du ch. 11.

(2) Ramsay. *Histoire de la vie et des ouvrages de Fénelon*, page 58.

(3) XXI[e] article d'Issy.—Voyez aussi la *Réponse à une lettre de M. de Cambrai*, et le *Second écrit sur le livre des Maximes*, n. 3. *OEuvres de Bossuet*, tome XXVIII, pages 253 et 410

(4) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, livre V, n. 1, 5, 17, etc. Il est à remarquer que cette distinction n'est pas particulière aux auteurs mystiques. Elle est généralement admise en philosophie, et fondée sur les notions les plus certaines de la métaphysique. Voyez les *Lettres de Descartes*, 1[re] partie, Lettre 105, dernier alinéa.— Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre VI, chap. 2. — Locke, *Essai philosoph. sur l'entendement humain*. livre II, chap. 1[er], § 11. — Buffier, *Principes du raisonnement*, 2[e] partie, article 10, etc. — Statler, *Psychologia*, cap. 1, § 4, etc. cap. 2, art. 2, § 63, etc. — *Philos. Lugd. Logica*, dissert. 1, cap. 1, art. 2, page 33. *Pneumatologia*, dissert. 2, cap. 1, art. 1, quæst. 4.

(5) Bossuet, *Instr. sur les états d'oraison*, liv. V, n. 4 et 5.

« l'oublie; car il est alors comme si on ne « l'avoit jamais produit. Il peut y avoir des « actes si spirituels et intellectuels, ou en tout « cas si rapides, qu'ils ne laissent aucune trace « dans le cerveau, ou n'y en laissent que de « fort légères, qui s'effacent comme d'elles-« mêmes, ainsi qu'un flot se dissout au milieu « de l'eau. Une grande dissipation et divaga-« tion de l'esprit apporte mille pensées qui se « dérobent à nous en même temps qu'elles « naissent. La disposition opposée, je veux « dire une véhémente occupation de l'esprit « d'un côté, fait échapper ce qui s'insinue par « l'autre. La même chose nous arrive par le « transport, lorsque l'âme, dans une espèce « d'extase, ou saintement emportée de ses dé-« sirs, ne se possède plus. De même, lorsqu'il « s'élève dans l'intérieur un violent combat « de nos pensées, elles partagent tellement « notre cœur, qu'on ne sait à laquelle on a « cédé; ce qui arrive principalement dans les « épreuves, dont nous parlerons en leur « lieu (1). »

21. — Cette distinction supposée, Bossuet enseigne que l'oraison de *contemplation* consiste proprement dans les *actes directs*, et la *méditation* dans les *actes discursifs*. Dans l'état « contemplatif, dit-il, l'âme se trouve si épu-« rée,... et ses pensées si subtiles et si déli-« cates, que les sens n'y ont point de prise... « Dans cet état de pure contemplation, elle « perd toutes les belles conceptions, toutes « les belles images, toutes les belles paroles « dont elle accompagnoit ses actes intérieurs; « elle en vient jusqu'à parler le pur langage « du cœur. Jusqu'à ce qu'on en soit venu à « ce point, on parle toujours en soi-même un « langage humain, et on revêt ses pensées « des paroles dont on se serviroit pour les « exprimer à un autre; mais dans la pure « contemplation, on en vient tellement à par-« ler à Dieu, qu'on n'a plus un autre langage « que celui que lui seul entend, qui est celui « que nous avons appelé le langage du cœur, « surtout dans l'acte d'amour, qui ne se peut « ni ne se veut expliquer à Dieu que par lui-« même : on ne lui dit qu'on l'aime qu'en « l'aimant, et le cœur alors parle à Dieu seul... « La pensée ainsi épurée, autant qu'il se peut, « de tout ce qui la grossit, sans raisonnement, « sans discours,..... goûte le plus pur de tous « les êtres, qui est Dieu, non-seulement par « la plus pure de toutes les facultés inté-« rieures, mais encore par le plus pur de « tous ses actes, et s'unit intimement à la « vérité, plus encore par la volonté que par « l'intelligence (2). »

22. — Une tentation assez ordinaire, dans cet état d'oraison, est celle qui porte l'âme à trop réfléchir sur elle-même, pour se rendre compte de ses opérations, et à quitter le simple regard de la contemplation, pour revenir aux *actes discursifs*, plus sensibles par eux-mêmes, et plus consolants pour l'amour-propre. Bossuet, à l'exemple de tous les auteurs spirituels, combat cette tentation, comme une dangereuse et subtile recherche de soi-même. « L'oraison de telles gens, dit-il (3), est « un trouble perpétuel dans l'oraison même, « dont ils quittent les doux mouvements, pour « voir comment ils se comportent;... jamais « occupés de Dieu, et toujours attentifs à leurs « sentiments... De tels retours sur soi-même « sont une pâture de l'amour-propre, et un « obstacle à la prière. *Si vous voulez regarder* « *Dieu*, dit saint François de Sales, *regardez-* « *le donc : si vous réfléchissez, et si vous re-* « *tournez vos yeux sur vous-même, pour voir* « *la contenance que vous tenez en le regardant,* « *ce n'est plus lui que vous regardez, mais* « *votre maintien* (4). »

23. — Toute cette doctrine de Bossuet, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, est de plus en plus expliquée dans un grand nombre de ses écrits spirituels, particulièrement dans celui qui a pour titre : *Méthode courte et facile, pour faire l'oraison de simple présence de Dieu* (5). Cet opuscule, composé pour les religieuses de la Visitation de Meaux, peut être considéré comme un excellent abrégé de tous

(1) *Instr. sur les états d'oraison*, liv. V, n. 17.

(2) *Ibid.* n. 20. La nature des *actes directs*, dans lesquels consiste proprement la contemplation, est très-bien expliquée, d'après les principes mêmes de Bossuet, dans les *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison*, par le P. Caussade, Jésuite, liv. Ier, *cinquième dialogue*; livre II, *dialogue préliminaire*.

(3) Bossuet, *ubi supra*, livre V, n. 9.

(4) Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, livre IX, chap. 10.

(5) *OEuvres de Bossuet*, tome X, page 461. Cet opuscule a été publié, pour la première fois, en 1741, par le P. Caussade, à la suite de ses *Instructions spirituelles* déjà citées, d'après une copie venue du monastère de la Visitation de Meaux. (*Instruct. spirit.* livre II, 11e dialogue, dernière demande.) C'est de là que le premier éditeur des *OEuvres de Bossuet* (l'abbé Perau), a tiré cet opuscule, qu'il a inséré dans le tome VII de sa collection. On est étonné, après cela, de voir l'abbé Lequeux contester l'authenticité de cet opuscule, dans le *Catalogue des ou-*

les avis répandus dans les auteurs mystiques, sur la théorie et la pratique de la contemplation.

24. — Nous croyons inutile de réunir ici les témoignages de Fénelon, à l'appui de cette doctrine. Personne n'ignore combien il y étoit attaché ; et nous aurons bientôt occasion de mettre dans tout leur jour ses sentiments à cet égard (1). Mais il nous a paru important d'exposer en détail ceux de l'évêque de Meaux, qu'on suppose trop souvent étranger, ou même opposé aux sentiments et au langage de la plus haute spiritualité.

§ III.

Sur les différents degrés ou états de la perfection chrétienne.

25. — Trois états de justes distingués par les anciens Pères.
26. — Distinction semblable admise par les mystiques modernes.
27. — Sur l'état de la *Résignation* et de la sainte *Indifférence.*

25. — Tous les anciens pères ont distingué trois états habituels de justes sur la terre : les *esclaves*, qui servent Dieu par la crainte du châtiment ; les *mercenaires*, qui le servent par le motif de la récompense ; et les *enfants*, qui le servent pour l'amour de lui-même. Cette distinction, si commune parmi les anciens, a été constamment reconnue ou supposée par Bossuet et Fénelon, quoiqu'ils ne s'accordassent pas entièrement sur les caractères distinctifs des trois états. « Il faut « convenir avant toutes choses, dit Bossuet, « qu'encore que l'auteur (Fénelon) en tire « de mauvaises conséquences, le fait qu'il « allègue ne laisse pas d'être véritable. Saint « Clément d'Alexandrie, qui a le premier « exposé ces trois états, est suivi, en termes « formels, de saint Grégoire de Nazianze, de « saint Basile, de Cassien parmi les Latins, « et de beaucoup d'autres (2). »

26. — Les deux prélats paroissent également s'accorder à penser que cette distinction des trois états, admise par les anciens, répond à celle que les mystiques modernes ont faite de trois états de justes, dont le premier est appelé *vie purgative*, parce qu'on s'y applique principalement à combattre ses vices et ses défauts ; le second, *vie illuminative*, parce qu'on s'y exerce principalement à la pratique des vertus qui embellissent l'âme ; le troisième, *vie unitive* ou *état passif*, parce qu'on y vit dans une parfaite union avec Dieu, et dans une entière dépendance des mouvements de la grâce. Fénelon suppose expressément, dans le livre des *Maximes*, et dans plusieurs ouvrages postérieurs, que cette distinction des mystiques modernes répond exactement à celle des anciens pères (3) ; et nous ne voyons pas que Bossuet l'ait jamais contredit sur ce point.

27. — Pour le développement de cette doctrine des deux prélats, il est important de remarquer qu'ils s'accordoient aussi à regarder le second et le troisième état de justes, admis par les anciens pères, comme répondant à ceux que saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, et dans quelques autres ouvrages, appelle l'*état de la résignation*, et celui de la *sainte indifférence* (4). Voici comment le saint évêque lui-même explique cette distinction, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*. « L'union et conformité au bon plaisir divin se fait par *la « sainte résignation* ou par *la très-sainte in- « différence*. Or, *la résignation* se pratique « par manière d'effort ou de soumission : on « voudroit bien vivre au lieu de mourir ; « néanmoins, puisque c'est le bon plaisir de « Dieu qu'on meure, on acquiesce : on vou-

vrages de Bossuet, qu'il a mis en tête du *Recueil des Oraisons funèbres* de ce prélat. (*Paris*, 1774, *in*-12, page 52.) L'abbé Lequeux prétend qu'on trouve, dans cet opuscule, des principes très-différents de ceux que Bossuet professoit en cette matière. Nous ne voyons pas sur quoi cette assertion peut être fondée. Nous croyons même qu'il seroit aisé de confirmer tous les principes de l'opuscule dont il s'agit, par ceux que Bossuet adopte et expose plus longuement, dans plusieurs autres ouvrages, et particulièrement dans son *Instruction sur les états d'oraison*. Voyez aussi les *Lettres spirituelles* de Bossuet, *passim*. — *Élévations sur les Mystères*, 18e *semaine*, 11e *élévation*.

(1) Voyez l'*article* IV de cette *Analyse*.

(2) Bossuet, *Cinquième écrit sur les Maximes des saints*, n. 3. On peut voir, à ce sujet, les ouvrages suivants de Fénelon : *Explication des Maximes des saints*, art. 2, 3, 44. — *Instruction pastorale*, n. 1, 25, etc. — *Réponse à la Déclaration*, n. 41, 42, 43.

(3) Voyez les ouvrages de Fénelon cités dans la note précédente.

(4) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, livre VIII. — *Troisième écrit sur les Maximes des saints*. — Fénelon, *Explication des Maximes des saints*, art. 5, 6, 8, 18. — *Instruction pastorale*, n. 11, 12. — *Réponse à la Déclaration*, n. 18, 19, 20. — *Réponse au Summa doctrinæ*, n. 13.

« droit vivre, s'il plaisoit à Dieu ; et, de plus, « on voudroit qu'il plût à Dieu de faire vivre ; « on meurt de bon cœur, mais on vivroit en- « core plus volontiers (1)...... *La résignation* « préfère la volonté de Dieu à toutes choses ; « mais elle ne laisse pas d'aimer beaucoup « d'autres choses, outre la volonté de Dieu. « Or *l'indifférence* est au-dessus de *la resi-* « *gnation* ; car elle n'aime rien, sinon pour « l'amour de la volonté de Dieu...... Le cœur « indifférent est comme une boule de cire « entre les mains de son Dieu, pour recevoir « semblablement toutes les impressions du « bon plaisir éternel : un cœur sans choix, « également disposé à tout, sans autre objet « de sa volonté que la volonté de son Dieu ; « qui ne met point son amour ès choses que « Dieu veut, mais en la volonté de Dieu qui « les veut. C'est pourquoi, quand la volonté « de Dieu est en plusieurs choses, il choisit, « à quelque prix que ce soit, celle où il y en « a plus..... La volonté de Dieu est au service « du pauvre et du riche, mais un peu plus « en celui du pauvre ; le cœur indifférent « choisira ce (dernier) parti. La volonté de « Dieu est en la modestie exercée entre les « consolations, et en la patience pratiquée « entre les tribulations ; l'indifférence pré- « fère celle-ci, parce qu'il y a plus de la vo- « lonté de Dieu. En somme, le bon plaisir « de Dieu est le souverain objet de l'âme in- « différente. Partout où elle le voit, elle *court* « *à l'odeur de ses parfums* (Cant. 3), et cher- « che toujours l'endroit où il y en a plus, « sans considération d'aucune autre chose.... « Il aimeroit mieux l'enfer avec la volonté « de Dieu, que le paradis sans la volonté de « Dieu. Oui, même il préféreroit l'enfer au « paradis, s'il savoit qu'en celui-là il y eût « un peu plus du bon plaisir divin qu'en ce- « lui-ci ; en sorte que si, par imagination de « chose impossible, il savoit que sa damna- « tion fût un peu plus agréable à Dieu que sa « salvation, il quitteroit sa salvation, et cour- « roit à sa damnation (2). »

La suite de cette *Analyse* mettra dans un nouveau jour l'accord de Bossuet et de Fénelon à reconnoître cette doctrine du saint évêque, sur la pratique du pur amour dans l'état de la plus haute perfection.

(1) Saint François de Sales, *Amour de Dieu*, liv. IX, chap. 3, 4.
(2) *Ibid.* chap. 4.

§ IV.

Sur les épreuves de l'état passif.

28. — Distinction de la *partie supérieure* et de la *partie inférieure de l'âme*.
29. — Fondement de cette distinction.
30. — Différentes explications qu'en donnent les auteurs.
31. — L'explication commune des théologiens adoptée par Bossuet et Fénelon.
32. — Cette explication différente de celle que donne saint François de Sales.
33. — La doctrine commune des auteurs spirituels, sur ce point, autorisée dans les *Articles d'Issy*.
34. — Le *sacrifice conditionnel du salut*, autorisé dans les mêmes *Articles*, et dans les écrits postérieurs de Bossuet.
35. — Comment l'espérance se concilie avec cet acte.

28. — Dans tous les états de la vie intérieure, l'amour se perfectionne et se purifie de plus en plus au milieu des épreuves ou des tentations, que Dieu proportionne toujours aux forces et aux progrès de l'âme.

Pour expliquer la conduite de l'âme fidele parmi ces épreuves, et pour calmer les inquiétudes dont elle y est souvent agitée, les auteurs mystiques, d'après les principes de la philosophie et de la théologie, ou, plutôt, d'après l'expérience journalière de tous les hommes, ont soin de remarquer que notre âme, quoique d'une nature très-simple, peut éprouver à la fois plusieurs affections très-différentes, et même très-opposées ; qu'elle peut être agitée, dans l'imagination et dans les sens, par les plus violentes tentations, sans que la volonté y prenne aucune part, et même avec une ferme résolution de demeurer inviolablement fidèle à Dieu : d'où ils concluent que les tentations les plus fâcheuses, durassent-elles toute notre vie, ne sauroient nous rendre coupables devant Dieu, pourvu qu'elles nous déplaisent véritablement, et que la volonté n'y donne point de consentement (3).

Tel est le fondement de la distinction que ces auteurs ont coutume de faire entre la *partie supérieure* et la *partie inférieure de l'âme*, dont la première peut conserver la paix, la confiance et l'amour de Dieu le plus parfait, tandis que la seconde est en proie au trouble, au découragement, et aux sentiments les plus contraires à la loi de Dieu.

(3) Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 4e partie, chap. 3, etc.

29. — Pour bien comprendre le sens de cette distinction, et pour concilier les différentes explications qu'on en trouve çà et là, dans les auteurs, il faut remarquer que cette distinction est fondée sur la diversité des facultés de notre âme, et sur leurs différents degrés d'excellence. En effet, notre âme, quoique très-simple et essentiellement indivisible, a différentes facultés ou degrés d'excellence : elle est, tout à la fois, *vivante*, *sensible*, et *raisonnable* (1). En tant que *vivante* ou *végétative*, elle se porte naturellement, et par un instinct aveugle, à rechercher tout ce qui est nécessaire à l'entretien et à la conservation du corps, et à fuir tout ce qui lui est nuisible. En tant que *sensible* ou *sensitive*, elle se porte naturellement à la recherche et à la fuite de certaines choses, selon la connoissance que *les sens* lui donnent de leur utilité ou de leur danger, de leur convenance ou de leur inconvenance. En tant que *raisonnable*, elle se porte à la recherche ou à la fuite des choses, selon que *la raison* les lui représente comme bonnes ou mauvaises, louables ou blâmables. De plus, notre âme, en tant que *raisonnable*, peut raisonner et se déterminer, ou d'après les seules idées intellectuelles, ou d'après l'expérience des sens.

30. — Ces distinctions étant supposées, il est aisé de comprendre que la diversité des facultés de notre âme, et leurs différents degrés d'excellence, peuvent donner lieu à différentes explications de la *partie supérieure* et de la *partie inférieure de l'âme*, selon la nature des facultés que l'on peut comparer entre elles.

Telle est l'origine des différentes explications qu'on trouve, à ce sujet, dans les auteurs, et quelquefois dans les divers ouvrages d'un même auteur. Saint Thomas, dans la première partie de sa *Somme de Théologie*, explique et adopte la doctrine de saint Augustin, dans ses *Livres sur la Trinité*, où il appelle *raison supérieure* ou *partie supérieure de l'âme, la raison, en tant qu'elle s'applique à l'étude et à la recherche des choses éternelles*, et *raison inférieure* ou *partie inférieure de l'âme, la raison en tant qu'elle s'applique à l'étude et à la recherche des choses temporelles* (2). Saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, adopte une autre explication de saint Augustin, dans le livre de ses *Confessions*, où il fait consister la *partie supérieure* dans *l'âme raisonnable, en tant qu'elle raisonne et se détermine d'après les seules idées intellectuelles;* et la *partie inférieure* dans *l'âme raisonnable, en tant qu'elle raisonne et se détermine d'après l'expérience des sens* (3). La plupart des philosophes et des théologiens, font consister la *partie supérieure* dans *l'âme, en tant qu'elle est raisonnable*, c'est-à-dire, capable de connoissance et d'amour; et la *partie inférieure* dans *l'âme, en tant qu'elle est sensitive*, c'est-à-dire, capable de recevoir, par les sens extérieurs, des impressions agréables ou désagréables (4). Il est à remarquer que Benoît XIV, et la plupart des théologiens qui adoptent cette explication, l'appuient sur l'autorité de saint Thomas, qui la favorise, en effet, dans la troisième partie de sa *Somme*, où il enseigne que l'agonie de Notre-Seigneur, au jardin des Oliviers, ne fut point dans la *partie raisonnable de son âme*, mais dans la *partie sensitive*.

31. — Nous croyons pouvoir rapporter à l'explication commune des théologiens celle que Fénelon adopte dans ses écrits apologétiques sur le Quiétisme, et que Bossuet lui-

(1) Pour le développement de ces notions, voyez Grenade, *Catéchisme spirituel*, 1re partie, chap. 25, etc. — Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, livre Ier, chap. 11. — Saint Thomas, *Summa Theol.* part. 1, quæst. 78. — Suarez, *de Anima*, lib. I, cap. 4, etc.

(2) Saint Augustin, *de Trinitate*, lib. XII, cap. 7, *Operum*, tome VIII. — Saint Thomas, *Summa Theol.* part. 1, t. I, quæst. 79, art 9.

(3) Saint Augustin, *Confess.* lib. VIII, cap. 10. *Operum*, tome I. — Saint François de Sales, *Amour de Dieu*, livre Ier, chap. 11.

(4) Parmi les auteurs mystiques, voyez principalement saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, livre Ier, chap. 11 et 15. Parmi les théologiens, saint Thomas, *Summa Theol.* 3a part. quæst. 18, art. 5 et 6. Pour l'explication de ce passage du saint docteur, voyez ses principaux commentateurs, Suarez, Vasquez, Sylvius, etc. — Benoît XIV, *de Festis D. N. J. C.* lib. I, cap. 7, n. 6. — Billuart, *De Incarnatione*, dissert. 10, art. 1, obj. 2. — Legrand, *De Incarn.* tome III, page 207.

Parmi les philosophes, voyez Platon, *De Republ.* lib. IX. — Aristote, *De Anima*, lib. II et III. — Dagoumer, *Philosophia*, tome I, page 102. — Statler, *Psychologia*, cap. 4, art. 2 et 3, § 237, etc. 276, etc.

On peut citer encore, à l'appui de cette explication, plusieurs commentateurs de l'Écriture sainte, qui entendent de la *partie supérieure de l'âme*, ce que l'apôtre saint Paul attribue à l'*homme intérieur*, dans le chapitre 7 de son *Epître aux Romains*, où il décrit le combat de la chair contre l'esprit. Cette explication est suivie par le cardinal Tolet, par Estius, Menochius et plusieurs autres.

même parut admettre dans le cours de cette controverse. L'archevêque de Cambrai, dans son *Instruction pastorale sur le livre des Maximes*, et dans tous ses écrits postérieurs, fait consister la *partie supérieure de l'âme* dans *l'entendement et la volonté*; et la *partie inférieure* dans *l'imagination et les sens*. « Ce seroit « être bien peu instruit, dit-il, que de mettre « la *partie inférieure* dans *les réflexions*, et la « *supérieure* dans les *actes directs*, comme « quelques personnes ont cru que je voulois « faire. La *partie inférieure consiste dans l'i-« magination et dans les sens*; or, l'imagination « est incapable de réfléchir; les réflexions « sont donc de la *partie supérieure, qui con-« siste dans l'entendement et dans la volon-« té* (1). » Bossuet, dans sa *Préface sur l'Instruction pastorale* que nous venons de citer, ne conteste pas cette notion; il paroît même l'admettre sans difficulté : car il se contente de reprocher à Fénelon d'avoir autorisé, dans le livre des *Maximes*, le désespoir, même réfléchi, en soutenant que, *dans les dernières épreuves, une âme peut être invinciblement persuadée, d'une persuasion réfléchie*, (et par conséquent dans la *partie supérieure*) *qu'elle est justement réprouvée de Dieu* (2). Nous verrons, en effet, dans la suite de cette *Analyse*, que Fénelon ne s'exprimoit pas, sur ce point, avec assez d'exactitude, dans le livre des *Maximes* (3).

32. — Il ne s'agit point ici d'examiner quelle est, parmi les différentes explications que nous venons de rapporter, celle qui mérite la préférence. Il suffit à notre but d'avoir montré le fondement de ces différentes explications, et l'accord de Bossuet et de Fénelon en faveur de celle qui est plus communément admise par les théologiens. Nous ajouterons seulement, pour éclaircir de plus en plus cette matière, que cette dernière explication paroît différer de celle de saint François de Sales, sur un point assez important. En effet, l'explication commune des théologiens suppose que l'*entendement et la volonté* appartiennent uniquement à la *partie supérieure de l'âme*, qu'il n'y a point de *réflexions* dans la *partie inférieure*, et que cette dernière partie est même *incapable de réfléchir*. L'explication de saint François de Sales suppose au contraire que *l'entendement et la volonté* appartiennent, en un sens, à la *partie inférieure* aussi bien qu'à la *supérieure*, que la *partie inférieure* n'est pas absolument *incapable de réflexions*, qu'on doit même lui rapporter toutes celles qui sont fondées sur l'expérience des sens; en un mot, que les réflexions fondées sur les connoissances purement intellectuelles, sont seules propres à la *partie supérieure*. C'est ce que le saint évêque éclaircit très-bien par l'exemple du Sauveur, qui, au temps de son agonie, « selon le vouloir de sa *portion inférieure*, et « selon les considérations qu'elle faisoit, inclinoit à la fuite des douleurs et des peines;...... (tandis que) selon la *portion supérieure*, il adhéroit inviolablement à la « volonté éternelle de son Père, et acceptoit « volontairement la mort, nonobstant la répugnance de la *partie inférieure* (4). »

33. — Quoi qu'il en soit de ces différentes explications, il demeure constant et généralement reconnu, que, dans le temps des épreuves, il y a une certaine séparation de la *partie supérieure* et de la *partie inférieure*, au moins en ce sens, que l'imagination et les sens peuvent être troublés et agités par les plus violentes tentations, sans que l'entendement et la volonté y prennent aucune part. C'est ce qui fut expressément reconnu dans les *Articles d'Issy*, et particulièrement dans le XXXI[e], conçu en ces termes : « Pour les âmes « que Dieu tient dans les épreuves, Job, qui « en est le modèle, leur apprend à profiter « du rayon qui revient par intervalles, pour « produire les actes les plus excellents de foi, « d'espérance et d'amour. Les spirituels leur « enseignent à les trouver dans *la cime et la « plus haute partie de l'esprit*. Il ne faut donc « pas leur permettre d'acquiescer à leur désespoir et damnation apparente, mais les « assurer, avec saint François de Sales, que « Dieu ne les abandonnera pas. » On voit que les prélats adoptent ici la doctrine des auteurs spirituels, et de saint François de Sales en particulier, qui, parmi les grandes épreuves de la vie intérieure, où l'âme croit perdre l'habitude des vertus chrétiennes, et

(1) Fénelon, *Instruction pastorale*, n. 15. *Œuvres de Fénelon*, tome IV, page 211.

(2) Bossuet, *Préface sur l'Instruction pastorale*, n. 144.

(3) Voyez l'article 2 de cette seconde partie, § 3.

(4) Saint François de Sales, *Amour de Dieu*, livre 1[er] chap. 11, vers la fin.

même produire les actes les plus contraires, lui enseignent à les trouver dans *la cime et la plus haute partie de l'esprit*, c'est-à-dire, dans les *actes directs*, dont nous avons expliqué plus haut la nature (1).

34. — Pour expliquer davantage cette doctrine, et pour montrer jusqu'où va quelquefois la pureté de l'amour, dans les dernières épreuves, les prélats ajoutent, dans le XXXIII[e] article (2), qu'on peut alors permettre à certaines âmes de porter le renoncement à elles-mêmes, et l'abandon à la volonté de Dieu, jusqu'au *sacrifice conditionnel de leur salut*. Il est vrai que Bossuet témoigna d'abord beaucoup de répugnance à admettre ce dernier article, qui lui sembloit difficile à concilier avec son opinion particulière sur la nature de la charité. Mais il ne put résister aux témoignages et aux exemples d'un grand nombre de saints, qui avoient formellement autorisé, ou pratiqué eux-mêmes de pareils actes de résignation (3). L'examen plus approfondi qu'il fit de la tradition, sur cette matière, après la conclusion des conférences d'Issy, le convainquit de plus en plus de la vérité de ce XXXIII[e] article, comme on peut le voir dans son *Instruction sur les états d'oraison*, dont il emploie une grande partie à « établir le fait constant, « qu'on ne peut rejeter ces résignations et « soumissions fondées sur des suppositions « impossibles, sans condamner en même « temps ce qu'il y a de plus grand et de plus « saint dans l'Église (4)..... Plusieurs savants « hommes, dit-il un peu plus haut, qui « voient ces suppositions impossibles si fré- « quentes parmi les saints du dernier âge, « sont portés à les mépriser, ou à les blâmer « comme de pieuses extravagances, en tout « cas, comme de foibles dévotions, où les « modernes ont dégénéré de la gravité des « premiers siècles; mais la vérité ne permet « pas de consentir à leurs discours (5). » Ailleurs il parle du *sacrifice conditionnel du salut*, comme d'un acte héroïque, dont « la « pratique ne peut être sérieuse et véritable « que dans les plus grands saints, dans un « saint Paul, dans un Moïse, c'est-à-dire, « dans les âmes d'une sainteté qu'on ne voit « paroître dans l'Église que cinq ou six fois « dans plusieurs siècles (6). »

35. — Cependant, pour prévenir les fâcheuses conséquences qu'on pourroit tirer de ces aveux, Bossuet enseigne, au même endroit, qu'au milieu même des plus fortes épreuves, les actes d'espérance et les autres actes commandés se conservent dans la plus haute partie de l'âme, c'est-à-dire, dans les actes les plus simples et les moins aperçus, qu'il appelle ailleurs *actes directs*. « Ne di- « sons pas, dit-il, que les actes (commandés) « cessent dans les exercices divins (c'est-à- « dire, au milieu des épreuves); disons qu'ils « se cachent, et souvent sous leur contraire; « qu'ils s'y enveloppent, qu'ils s'y épurent, « qu'ils s'y fortifient, qu'ils en sortent de « temps en temps avec une nouvelle vi- « gueur ,....... (selon) la doctrine de saint « François de Sales, qui enseigne que les « actes de piété, chassés et comme repoussés « de tout le sensible, se retirent *dans la haute* « *pointe de l'esprit*, d'où se gouverne tout « l'intérieur (7). »

ARTICLE II.

EXPOSITION DES ERREURS DU QUIÉTISME.

36. — Ce qu'on entend par le nom de *Quiétistes*.

36. — Le nom de *Quiétistes* (en grec, ἡσυχασταί), honorable et presque sacré dans l'origine, servoit uniquement à désigner des hommes séparés du monde, et livrés au saint repos de la vie contemplative (8); mais l'abus qu'on a fait de ce nom l'a dans la suite rendu odieux; et depuis longtemps il est réservé à « ceux « qui, sous prétexte de contemplation et d'u- « nion à Dieu, se livrent à une honteuse in- « action, ou du moins, cessent de produire

(1) C'est ce que saint François de Sales explique admirablement, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. I[er], chap. 12.

(2) Voyez plus haut. § 1[er], page 188.

(3) *Lettres de Bossuet à l'évêque de Mirepoix*, des 24 et 29 mai, et du 3 juin 1695. *OEuvres de Bossuet*, tome XL, page 127, etc. — *Questions à M. de Noailles*. *OEuvres de Fénelon*, tome IV, page 108.

(4) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison* liv. IX, n. 4; tome XXVII des *OEuvres*, page 357.

(5) *Ibid.* n. 3, page 349.

(6) *Ibid.* livre X. n. 22, page 437.

(7) *Ibid.* n. 17, page 416.

(8) *Ibid.* n. 3.

« certains actes commandés de Dieu, et es-« sentiels à la véritable piété. »

Dans tous les temps et dans toutes les religions, on a vu de ces hommes singuliers, affecter une perfection extraordinaire, et la faire consister dans des pratiques bizarres et ridicules. Telle paroît être l'origine des différentes espèces de *Quiétisme*, qu'on remarque dans plusieurs sectes philosophiques et religieuses, soit hors du christianisme, soit dans le christianisme lui-même.

§ Ier.

Quiétisme de plusieurs sectes philosophiques et religieuses, hors du christianisme.

37. — Ancienneté de l'erreur du Quiétisme.

37. — L'erreur du *Quiétisme*, une des premières qui se soient manifestées dans le christianisme, comme on le verra bientôt, paroît être, pour le fond, plus ancienne que cette religion, et même bien antérieure à l'ère chrétienne. C'est du moins ce qu'on peut conclure, avec beaucoup de vraisemblance, des détails que l'histoire nous a conservés sur le *Quiétisme* de plusieurs sectes religieuses de l'Inde, et sur celui des philosophes néoplatoniciens.

I. — *Quiétisme de plusieurs sectes religieuses de l'Inde* (1).

38. — Doctrine philosophique et religieuse des *Védas*.
39. — *Quiétisme* enseigné dans ces livres.
40. — Extraits de *l'Oupnek'hat*.
41. — Diffusion de cette doctrine en Orient.
42. — Ancienneté de cette doctrine.

38. — La doctrine philosophique et religieuse contenue dans les *Védas* (2), que les Indiens regardent comme les livres fondamentaux de la religion et des sciences, est un mélange informe de *Spinosisme* ou de *Panthéisme*, de *Théosophisme* ou d'*Illuminisme*, de *Quiétisme*, et même d'*Idéalisme* à la manière de Berkeley. Voici, en peu de mots, le développement de cette doctrine, d'après le *Journal Asiatique de* 1823, où elle paroît être exactement analysée :

« 1° Dieu est tout ce qui existe et tout ce « qui paroît exister, tout ce qui connoît et « tout ce qui est connu, tout ce qui est âme « ou esprit, et tout ce qui paroît corporel. « Dieu seul est tout ; il est agent et patient, « objet et sujet, cause et effet. Voilà le *Spi-« nosisme*, ou plutôt un *Panthéisme* bien ca-« ractérisé.

« 2° Dieu est l'être-lumière ; par certaines « pratiques de l'âme et du corps, on parvient « à le connaître, à le voir, même dès ici-bas. « Ainsi l'on devient un avec Dieu, on devient « lumière, on devient Dieu. Voilà l'*Illuminis-« me* au plus haut degré.

« 3° En cet heureux état, on est dans le repos, « on n'est plus rien pour le monde, on ne pense « plus, on ne peut plus pécher. Les bonnes « œuvres ne servent pas, et les mauvaises ne « font pas tort. Voilà sans doute un *Quiétisme* « fort dangereux.

« 4° Ce monde que nous habitons, n'est « qu'une simple apparence : c'est l'illusion « des rêves pendant le sommeil ; c'est une « série d'accidents ou de modifications de nos « esprits ; c'est Dieu, en tant qu'il est dans « nos âmes, et qu'il agit sur elles et sur lui-« même, en leur donnant et se donnant des « sensations et des idées qui ne sont pas « réelles ; c'est comme un jeu d'escamoteur « ou de charlatan. Voilà un *Spiritualisme* « plus raffiné que celui de Berkeley.

« Toute cette doctrine, souvent répétée dans « les *Védas*, y est mêlée de traits d'histoire, de « mythologie, de mœurs indiennes, de no-« tions physiologiques et métaphysiques plus « ou moins inexactes, d'abstractions réali-« sées, d'idées mystiques ou allégoriques et « cabalistiques, qu'il est quelquefois mal aisé « de comprendre, et qui souvent ne parois-« sent que des rêveries ou de graves puéri-« lités. Mais il faut convenir qu'on y trouve « en même temps un fond de principes sub-« limes de religion et de morale, qui peu-« vent subsister indépendamment des systè-

(1) On peut consulter, à ce sujet, les ouvrages suivants : Colebrook, *Essais sur la philosophie des Hindous*, traduits par Pauthier. *Paris*, 1833, *in-8°*. — Creuzer, *Hist. des Religions de l'antiquité*, traduite, refondue et complétée par Guigniaut. *Paris*, 1825, *in-8°*, tome I, livre Ier. — Tholuk, *Ssuffismus, sive Theosophia Persarum Pantheistica*; *Berolini*, 1821, *in-8°*. — Ritter, *Histoire de la Philosophie*, traduite par Tissot. *Paris*. 1836. *in-8°*, tome IV, pages 307-310, 317-319, 320-336. — Dubois, *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*. Paris, 1825, 2 vol. *in-8°*. Remarquez surtout les chap. 34 et 35 de la seconde partie. — Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*. *Paris*, 1840, *in-12*, chap. 8.

(2) Le mot *védah*, est une des formes du mot sanscrit *vidya*, science, loi. Il répond à la *gnose* des philosophes néoplatoniciens, dont nous parlerons plus bas. (*Journal Asiatique*, année 1823, tome III, page 90.)

« mes auxquels ils sont liés dans cet ouvrage. « (Parmi ces principes on remarque l'existence « d'un seul Dieu créateur de toutes choses, « celle des bons et des mauvais esprits, la « distinction essentielle du bien et du mal, « la destination de l'homme à une meil- « leure vie, dont il peut faire ici-bas l'ap- « prentissage, par une intime union avec « Dieu.) Ces principes ne sont-ils pas des tra- « ditions primitives du genre humain, trans- « mises jusqu'à nous avec des additions et des « altérations qui les déguisent et les défigu- « rent (1)? »

39. — Après cette idée générale des *Védas*, voici quelques détails particuliers sur le *Quiétisme*, qui est un des principaux objets de leur doctrine. On peut le réduire aux assertions suivantes (2) : « La perfection suprême, « ou le souverain bien de l'homme, consiste « dans l'abstraction complète, c'est-à-dire, « dans le repos absolu de l'âme. C'est là tout « à la fois la vraie science et la vraie vertu (3). « Celui qui y est arrivé, est à l'abri de tout « mal physique et moral : il n'y a plus pour lui « ni douleur, ni vices, ni erreurs; il n'y a plus « pour lui d'activité, ni même de passiveté, « parce qu'il rentre dans l'éternelle et immua- « ble substance; et, délivré des infirmités de « la vie humaine, il est absorbé en Dieu et « identifié avec lui. »

4° On pourroit citer, à l'appui de ces assertions, une infinité de passages des *Védas*. Nous nous contenterons d'en rapporter un petit nombre, d'après une compilation de ces livres sacrés, composée en langue persane, vers le milieu du dix-septième siècle, et publiée en latin, au commencement du dix-neuvième, par Anquetil-Duperron, sous ce titre : *Oupnek'hat, id est, secretum tegendum; opus continens theologiam et philosophiam Indorum.* (*Argentorati*, 1801, 2 vol. *in*-4°) (4). Cet ouvrage est divisé en cinquante sections, nommées aussi *Oupnek'hats*, dont chacune contient un certain nombre de chapitres ou instructions, appelées *brahmens*. Les passages que nous allons citer ayant un rapport frappant avec les principales propositions de Molinos, dont nous parlerons plus bas, nous indiquerons en note les *propositions de Molinos* qui se rapportent à celle de l'*Oupnek'hat*, afin de faciliter au lecteur la comparaison des deux systèmes.

« 1° Les hommes d'une vue pénétrante, « d'un esprit plein de sagacité, ayant retiré « leurs sens en eux-mêmes, les anéantissent; « ils anéantissent le cœur, en le soumettant « au domaine de l'intelligence; ils anéantis- « sent l'intelligence, en l'assujettissant à leur « âme; ils anéantissent leur âme dans la col- « lection des âmes, et la collection des âmes « dans la grande âme (5).

« 2° Lorsque le cœur a renoncé aux désirs « et aux actions, par là même il va à son « principe qui est l'âme universelle; lorsqu'il « va à son principe, il n'a aucune volonté que « celle de l'Être véritable... Le cœur absorbé « dans l'Être parfait, en méditant que l'âme « universelle est, devient elle-même; et alors « son bonheur est ineffable; il sait que cette « âme est dans lui (6).

« 3° Quelque péché que vous commettiez, « quelque mauvaise œuvre que vous fassiez, « si vous connoissez Dieu, vous ne péchez « pas (7).

« 4° Quand on est à ce degré, plus de lec- « tures, plus d'œuvres; les lectures et les œu- « vres sont l'écorce, la paille, l'enveloppe : il « ne faut plus y songer quand on a le grain et « la substance, le créateur (8).

« 5° Quand, par la science, on connoît le « grand créateur, il faut abandonner la « science, comme un flambeau qui a servi à « nous conduire au but (9).

« 6° Lorsque l'homme est délivré de ses vo-

(1) *Journal Asiatique*, année 1823, tome II, page 226.

(2) Nous résumons ici, en peu de mots, les nombreuses citations des *Védas*, recueillies dans le *Journal Asiatique* (*ubi supra*), sur la doctrine indienne de l'*union à Dieu*.

(3) Remarquez ici le rapport entre le *Védah* ou la science des *philosophes indiens*, et la *gnose* des *philosophes néoplatoniciens*.

(4) Voyez l'analyse de cet ouvrage, par Lanjuinais, dans le *Journal Asiatique*, année 1823, tomes II et III, *passim*. Voyez aussi Creuzer, *Histoire des Religions de l'antiquité*, tome Ier, 2e partie, pages 572, etc. 643, etc. — Le mot *Oupnek'hat* est une forme persane du mot sanscrit *oupanishata*, qui désigne les textes des *Védas* concernant la nature de Dieu, et les moyens de s'unir à lui; littéralement *ce qui va sur* et *dans* Dieu, c'est-à-dire, l'essentiel de la religion. (*Journal Asiatique*, *ubi supra*, tome III, page 91.)

(5) *Oupnek'hat*, n. 37. *Brahm*, n. 151. — *Première proposition de Molinos*, condamnée par Innocent XI *OEuvres de Fénelon*, tome IV, page 29. etc.

(6) *Oupnek'hat*, n. 75. — 5e *Prop. de Molinos*.

(7) *Brahm*. n. 108. — 57e *Prop. de Molinos*.

(8) *Oupnek*. 26. *Brahm*. 134. — 59e *Prop. de Molinos*.

(9) *Oupnek*. 43.

« lontés propres, dès ce monde, il est sau-
« vé (1). »

41. — Cette doctrine se retrouve dans presque tous les livres sacrés du *Brahmanisme* et du *Bouddhisme*; elle a été adoptée par toutes les écoles, même les plus opposées, de la philosophie Hindoue. Avec le *Brahmanisme* et le *Bouddhisme*, elle s'est répandue dans presque toute l'Asie orientale. Elle s'est aussi reproduite en Perse, dans le système religieux des *Souffis*, qui forment une des principales sectes de la religion de Mahomet; en sorte qu'on peut regarder le Quiétisme de l'Inde comme une des erreurs les plus anciennes et les plus répandues en Orient (2).

42. — Pour ce qui regarde en particulier l'antiquité de cette doctrine, elle seroit vraiment prodigieuse, s'il falloit s'en rapporter à l'opinion d'Anquetil-Duperron et de quelques autres savants, qui font remonter les *Védas* jusqu'à deux mille ans avant Jésus-Christ, c'est-à-dire, environ cinq cents ans avant Moïse, à une époque très-rapprochée de celle du déluge universel (3). Mais des recherches plus récentes nous obligent à rabattre beaucoup de cette prodigieuse antiquité. Colebrook ne fait pas difficulté de la réduire à quatorze cents ans avant Jésus-Christ; encore avoue-t-il que cette date est fondée sur des conjectures très-hasardées. Le traducteur de Colebrook va encore plus loin, et se borne à dire que le compilateur des *Védas* n'est pas plus ancien que le second ou le troisième siècle avant Jésus-Christ (4). Enfin plusieurs savants de nos jours, très-versés dans la littérature sanscrite, croient pouvoir conclure de divers passages des *Védas*, que la rédaction actuelle de ces livres est postérieure même au sixième siècle de l'ère chrétienne. Une pareille diversité de sentiments, sur l'antiquité des *Védas*, nous avertit assez de la réserve qu'on doit apporter dans les recherches et les conjectures sur cette matière. Cette réserve est d'autant plus nécessaire, que, faute de l'avoir observée, plusieurs savants du dernier siècle paroissent être tombés dans une des plus étonnantes méprises, en regardant comme un ouvrage antérieur de plusieurs siècles, à l'ère chrétienne, l'*Ezourvédam*, généralement regardé aujourd'hui comme une production très-récente, et vraisemblablement composé, au dix-septième siècle, par un missionnaire Jésuite, pour l'instruction des Indiens (5).

II. — *Quiétisme des philosophes néoplatoniciens* (6).

43. — Rapport de ce Quiétisme avec celui de l'Inde.
44. — Principe fondamental de ce Quiétisme : l'*intuition du premier être*.
45. — Effets de cette *intuition*, selon Plotin.
46. — Funestes conséquences de cette doctrine.
47. — Son origine et son ancienneté.

43. — Le *Quiétisme* des sectes orientales dont nous venons de parler, se retrouve, pour le fond, et même avec ses principaux développements, dans la *philosophie néoplatonique*, dont le fondateur, Ammonius Saccas, vivoit à la fin du second ou au commencement du troisième siècle de l'ère chrétienne (7). La doctrine mystique de cette école a des rapports si frappants avec celle des sectes religieuses de l'Inde, que pour l'exposer en détail, il faudroit répéter à peu près tout ce que nous venons de dire sur le Quiétisme de ces dernières. Ce qu'il y a de particulier à la doctrine des philosophes néoplatoniciens, c'est qu'elle est présentée sous des formes abstraites et métaphysiques, très-peu intelligibles pour le commun des lecteurs.

44. — Le principe fondamental de cette doctrine, comme de celle des *Védas*, est que la perfection et le bonheur de l'homme, dès cette vie, consistent dans la *contemplation de l'absolu ou du bien suprême*, c'est-à-dire de

(1) *Oupnek.* 37, *Brahm.* 155. — 63e *prop. de Molinos.*

(2) Lanjuinais, *Analyse de l'Oupnek'hat, ubi supra*, tome III, page 85.

(3) Cette opinion est adoptée par Lanjuinais, *Journal Asiatique*; *ubi supra*, tome II, page 216.

(4) On peut consulter, à ce sujet, Ritter, *Histoire de la Philosophie* (tome I, pages 55, 63, etc.); et les *Annales de Philos. chrétienne.* (Tome XIX, page 297, etc. 303, etc.)

(5) Cet ouvrage a été publié à Paris, en 1778, par le baron de Sainte-Croix. (2 vol. in-12.) Voyez à ce sujet la *Biographie universelle*, articles *Sainte-Croix*, et *Roger* (Abraham). — *L'Ami de la Religion* (tome XC, p. 258.) — Langlois, *Monuments littér. de l'Inde*, in-8°, page 13. — *Recherches Asiatiques*, t. XIV. — *Journal de l'Instr. publ.* 14 Janvier 1836.

(6) Voyez principalement Ritter, *Histoire de la Philosophie*, tome IX, livre XIII, chap. 1er, — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, tome III, pages 279, etc. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome II, liv. VII, n. 59. — Baltus, *Défense des SS. Pères acusés de Platonisme*. Paris, 1711, in-4°.—Bergier, *Dict. Théol.* article *Platonisme*, § 3.

(7) Quoique la fondation de l'*école néoplatonicienne* soit communément attribuée à cet Ammonius, il paroît certain que plusieurs philosophes platoniciens lui avoient préparé les voies. De là vient la difficulté de déterminer avec précision l'origine des doctrines néoplatoniciennes. Voyez Ritter, *Hist. de la Philos.* tome IV, livre XII, chap. 7. — Bergier. *Dict. Théol.* article *Platonisme*, § 3.

Dieu, et dans une intime union avec lui. Voici le développement de cette doctrine, d'après les enseignements de Plotin, le plus célèbre disciple d'Ammonius (1). « L'âme doit se ré- « soudre à renoncer à toute idée et à toute « connoissance, si elle veut parvenir au « *premier Être*, à l'*Être unique*, au *Bien su-* « *prême*, (c'est-à-dire, dans le style de Plotin « et de Porphyre, *à Dieu*) ; car nous n'avons « de lui aucune idée, ni aucune connoissance. « Nous devrions nous affranchir de la diversité « des pensées et de tout discours ; car cette « diversité ne nous conduit qu'au sensible ; et « ce qui domine tout, est au-dessus du lan- « gage et de la raison même la plus excel- « lente. Nous sommes en contradiction avec « nous-mêmes, si nous disons quelque chose « de ce *Bien suprême ;* il ne peut être acquis « que par une vue immédiate, que par la « présence, qui est meilleure que la science ; « car toute science est multiplicité, et non la « véritable unité, dans laquelle seule se trouve « le *Bien suprême*. Si quelqu'un parvient à « cette contemplation, il dédaigne la pensée « pure qu'il aimait autrefois, parce que cette « pensée n'était qu'un mouvement (vers le « bien)... Pour parvenir à cette contempla- « tion, il suffit de le vouloir ; car le *premier* « *Être*, le principe fondamental de toutes « choses, est près de nous tous : il n'est éloi- « gné de personne ; il suffit de rejeter ce qui « nous en sépare, ce qui nous accable, et nous « empêche de nous élever jusqu'à lui. Nous « devons nous dépouiller de tout ce qui est « étranger à ce *premier Être*, et nous avancer « solitairement vers lui (2). »

45. — Plotin assure qu'il a souvent joui de l'ineffable intuition du *premier Être*, et qu'il a été en parfaite union avec lui. Il décrit cet état comme un enthousiasme, comme une inspiration d'Apollon ou des Muses, comme une ivresse de l'âme. « Alors, dit-il, l'âme ne « vit plus, mais elle est élevée au-dessus de la « vie ; elle ne pense pas, elle est au-dessus « de la pensée ; elle n'est plus âme, ni raison ; « mais elle est devenue ce qu'elle voit, et en « quoi il n'y a ni vie, ni pensée ; elle est libre « de toute forme, de la science propre comme « de toute forme rationnelle, de tout ce qui « est connoissable par la raison, de tout autre « bien que du *Bien suprême*. Quand elle se « soustrait aux choses présentes, le *premier* « *Être* lui apparoît tout à coup ; rien n'est « entre elle et lui ; elle ne forme plus avec « lui deux choses, mais une seule. Ce n'est « pas là proprement une vue ; mais on est « devenu un autre ; on se voit devenu un « Dieu, ou plutôt, non devenu, mais étant et « s'apparoissant alors comme tel ; car jamais « nous ne sommes séparés de Dieu, lors même « que la nature du corps nous a attirés à elle. « Toujours nous respirons l'*Être unique*, c'est « lui qui nous soutient : jamais il ne se retire « de nous, et nous le possédons lors même « que nous ne le sentons pas (3).

« Quand l'âme est ainsi affranchie de tout « le sensible, elle est parfaitement à l'abri de « toutes les passions et de tous les mouve- « ments intérieurs ; elle demeure toujours la « même, en tout ce qui concerne sa nature et « son essence ; elle est exempte du mal que « commet ou endure l'homme sensible ; elle « est immuable en elle-même, et quoiqu'elle « donne la vie au corps, elle n'en reçoit abso- « lument rien (4). »

46. — Les conséquences de cette doctrine sont faciles à tirer. Plotin les a vues, et les admet expressément. Il confesse que, « dans « l'état d'union intime avec le *premier Être*, « les mauvaises excitations qui ont lieu dans « l'âme, et par conséquent aussi les peines, ne « touchent nullement son essence, mais seu- « lement l'être composé, l'animal vivant, ou « l'image apparente de l'âme. Alors le pâtir « et le souffrir ne concernent que l'ombre « extérieure de l'homme (5). » D'après ces principes, Plotin trouve petit et méprisable tout ce qui fait partie de cette vie : son mépris ne porte pas moins sur la vertu que sur le vice. « Les quatre vertus (cardinales) tant

(1) Les opinions de Plotin n'ont point été rédigées par lui-même, mais par Porphyre, son disciple et son admirateur. Cette rédaction se compose de cinquante-quatre fragments, distribués en six sections principales, sous le titre d'*Ennéades*. L'ouvrage a paru pour la première fois à Florence, en grec et en latin, sous ce titre : *Plotini opera omnia, e græco in lat. conversa, a Marsilio Ficino; Florentiæ*, 1482, *in-fol*. Il a été reproduit à Bâle, en 1561, dans les *OEuvres de Marsile Ficin*, 2 vol. *in-fol*. L'analyse que nous donnons ici de la doctrine mystique de Plotin, est principalement tirée de Ritter, un des auteurs modernes qui paroissent l'avoir étudiée avec plus de soin, et exposée avec plus d'exactitude.

(2) Plotin, *Enneade* VI, *passim*. — Ritter, *ubi supra*, pages 455-458.

(3) Plotin, *ubi supra*. — Ritter, *ubi supra*, pages 458 et 459.

(4) Plotin, *ubi supra ; passim*. — Ritter, *ibid*. p. 500.

(5) Ritter, *ibid*. page 501.

« relevées par Platon, ne sont pas les vertus « véritables et supérieures de l'âme : sa vraie « vertu n'est que la sagesse et la contemplation du *Bien suprême* qu'elle possède. Le « bonheur de l'âme ne consiste pas dans l'action extérieure, mais dans son énergie intérieure; nous pouvons être heureux, même « dans le sommeil, car l'âme ne dort pas (1). » Comment l'action ou la vertu auroit-elle pu avoir quelque prix pour un homme qui plaçoit le but unique de notre activité dans la *contemplation du premier Être*, et qui n'espéroit l'acquérir qu'en dépouillant l'âme de toute autre opération? « Quand nous sommes là « dans le *supra* sensible, dit Plotin, nous « négligeons les bonnes œuvres, et nous en « faisons peu de cas : unis à l'*Être unique*, « nous estimons ce qui tient à la cité, indigne « de nous; nous laissons derrière nous le « chœur des vertus, comme celui qui entre « dans le sanctuaire laisse derrière lui les « images des dieux à l'entrée du temple (2). »

47. — Il résulte clairement de cet exposé, qu'il y a des rapports sensibles entre le *Quiétisme* des philosophes néoplatoniciens, et celui des principales sectes religieuses de l'Inde. Mais quel est, dans la réalité, le plus ancien de ces systèmes? L'un des deux a-t-il été la source de l'autre? ou bien se sont-ils formés indépendamment l'un de l'autre? C'est ce qu'il semble difficile de décider. Toutefois le Quiétisme indien paroît communément regardé, par les savants modernes, comme la source primitive de celui des philosophes néoplatoniciens (3). Sans rien décider sur ce point, nous remarquerons seulement qu'Ammonius, fondateur de l'école néoplatonique, et Plotin le plus célèbre de ses disciples, n'étoient pas moins familiarisés avec les doctrines mystiques de l'Inde qu'avec celles de Platon, et prétendoient concilier ensemble toutes ces doctrines, du moins en ce qu'elles ont de fondamental et de plus important.

§ II.

Quiétisme de plusieurs sectes hérétiques, dans le christianisme.

48. — Abrégé des erreurs du Quiétisme.
49. — Origine de ces erreurs.
50. — Parallèle des vraies et des fausses maximes de la spiritualité.
51. — Sur la durée de la contemplation.
52. — Sur l'obligation des actes explicites.
53. - Sur l'objet de la contemplation.
54. — Sur l'indifférence et l'abandon des parfaits.
55. — Distinction de la *partie supérieure* et de la *partie inférieure de l'âme.*
56. — Quatre sortes de Quiétisme.

48. — Le Quiétisme, introduit d'abord dans la religion chrétienne par quelques philosophes platoniciens, s'y est reproduit en différents temps et sous différentes formes. Le fond de cette doctrine, parmi les hérétiques comme parmi les autres sectes philosophiques et religieuses dont nous venons de parler, consiste proprement à mettre la perfection dans une prétendue contemplation, qui réduit l'âme à une véritable inaction, ou du moins lui fait négliger certains actes essentiels à la véritable piété. « L'abrégé des erreurs du « Quiétisme, dit Bossuet, est de mettre la « sublimité et la perfection dans des choses « qui ne sont pas, ou en tout cas qui ne sont « pas de cette vie; ce qui oblige à supprimer « dans certains états, et dans ceux qu'on « nomme *parfaits contemplatifs*, beaucoup « d'actes essentiels à la piété, et expressément « commandés de Dieu; par exemple, les actes « de foi explicite contenus dans le symbole « des apôtres, toutes les demandes et même « celles de l'oraison dominicale, les réflexions, les actions de grâces, et les autres « actes de cette nature, qu'on trouve commandés et pratiqués dans toutes les pages « de l'Écriture, et dans tous les ouvrages des « saints (4). »

49. — L'origine de ces excès, selon le même prélat, c'est le langage inexact d'un grand nombre d'auteurs mystiques, relativement aux divers états de contemplation et d'oraison extraordinaire. Les faux mystiques, au lieu de tempérer, par de sages interprétations, le langage souvent exagéré de ces pieux auteurs, l'ont pris à la lettre, et souvent même y ont ajouté des choses auxquelles ceux-ci n'avoient jamais songé. Ajoutez à cela « l'orgueil naturel à l'esprit humain, qui affecte « toujours de se distinguer, et qui, pour « cette raison, mêle partout, si l'on n'y prend « garde, et même dans l'oraison, c'est-à-dire,

(1) Ritter, *ibid.* page 502.
(2) *Ibid*
(3) On peut consulter à ce sujet, Ritter, *ubi supra*, livre XII, chap. 1 et 7. — Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, tome Ier, 1re partie, § 194, etc.
(4) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison.* livre Ier, n. 13.

« dans le centre de la religion, de superbes « singularités (1). »

50. — Pour mieux développer cette notion générale du Quiétisme, et pour montrer plus clairement en quoi consiste l'abus que l'on a fait de la doctrine des vrais mystiques, il nous a paru convenable de mettre d'abord les maximes de la véritable spiritualité en opposition avec les principales erreurs des faux mystiques. Au moyen de ce parallèle, on évitera plus sûrement les deux excès opposés, ou de tomber dans l'erreur, faute de la connoître, ou de condamner la vérité en la confondant avec l'erreur, comme il est arrivé à un grand nombre d'auteurs trop peu versés dans l'étude de la théologie mystique et des voies intérieures (2).

51. — 1° Les vrais mystiques enseignent que l'acte de la contemplation, c'est-à-dire, l'attention simple et amoureuse à la présence de Dieu, peut durer quelque temps, plus ou moins, selon la disposition habituelle de l'âme contemplative, et surtout selon la force de la grâce qui l'attire à la contemplation. Les faux mystiques, non contents de cet acte passager, ont prétendu qu'il pouvoit durer des années entières, et même toute la vie, sans nul besoin de réitération : perfection chimérique, et incompatible avec la fragilité de notre nature, en cette vie, où il y a tant de sujets de distraction et de dissipation (3).

52. — 2° Les vrais mystiques enseignent que, dans la contemplation, le regard amoureux de Dieu étant un acte de la pure charité, *qui croit tout, qui espère tout, qui supporte tout, qui demande tout* (4), il contient éminemment tous les actes de la religion, sans pourtant nous décharger de l'obligation de les produire d'une manière plus expresse, au temps convenable. Les faux mystiques au contraire prétendent, et il suit évidemment de leur principe sur la contemplation perpétuelle et non interrompue des parfaits, que ceux-ci sont dispensés de tous les actes explicites distingués de la charité, de toute réflexion sur eux-mêmes et sur les vérités de la religion ; que par conséquent ces actes et ces réflexions ne sont que pour les commençants et les imparfaits (5).

53. — 3° Les vrais mystiques enseignent que la plus parfaite contemplation est celle qui regarde la nature divine selon les notions les plus générales et les plus abstraites, comme celles d'être, de vérité, de perfection ; parce que ces idées étant plus intellectuelles et moins resserrées, représentent mieux la perfection de l'Être divin, et excitent davantage l'admiration de l'âme contemplative. Mais ils reconnoissent en même temps, que tout objet de la foi peut être l'objet de la contemplation, et que, dans la plus parfaite oraison, quoiqu'on ne pense pas directement à Jésus-Christ ni aux attributs divins, cela n'a lieu que dans le seul temps de cette manière d'oraison, et même sans exclure jamais positivement et à dessein les idées particulières de la foi. Les faux mystiques, au contraire, semblent ne reconnoître de vraie contemplation, que celle qui s'attache à Dieu seul : bien plus, ils prétendent que cette connoissance générale et indistincte de Dieu est la seule et perpétuelle action du parfait contemplatif. « Que ces faux contempla- « tifs apprennent enfin, dit Bossuet, que d'é- « tablir des oraisons où, *par état*, et comme « de profession, on cesse de penser à Jésus-

(1) *États d'oraison*, livre I, n. 9, 13, pages 60, 66.

(2) Cette confusion de la doctrine des saints avec celle des faux mystiques, est l'erreur d'un grand nombre d'auteurs protestants. Voyez, entre autres, Leydecker, *Historia Jansenismi. Trajecti ad Rhenum*, 1695, *in-8°*, lib. III, cap. 7. — Jurieu, *Traité historique sur la théologie mystique*. 1700, *in-12*, sans nom de ville. — Mosheim, *Hist. eccles. sæculi* 2, § 35, n. 3. *Hist. sæculi* 3, § 28, *et alibi passim*. — Brucker, *Histor. Philos.* tome III, 363. On remarque la même confusion dans un grand nombre d'ouvrages composés même par des auteurs catholiques. Nous citerons en particulier parmi les écrivains de nos jours : Aimé Martin, *Etudes sur la vie de Fénelon*, à la tête des *OEuvres* de ce prélat, publiées en 1835, 3 vol. *grand in-8°*. — Cousin, *Cours de Philos. de 1818, sur le fondement des idées absolues*, 11e leçon, pages 107, 108. — *Hist. de la Philos. au dix-huitième siècle*, tome Ier, *passim*. Voy. surtout la 9e *leçon*. — Jouffroy, *Cours de Droit naturel*; tome Ier, 8e *leçon*. — Charma, *Essai sur les bases et les développ. de la moralité*, 2e partie, ch. 3, p. 444, etc. Ces deux derniers auteurs, et avec eux une multitude d'autres philosophes modernes, confondent sous le nom commun de *mysticisme* ou d'*ascétisme*, la doctrine des vrais et des faux mystiques, et, par suite de cette confusion, accusent également les uns et les autres de faire consister la perfection dans une absurde *passiveté*, qui tend à éteindre ou à diminuer les forces de l'âme. On peut voir le compte rendu des *Études* de M. Aimé Martin, dans *l'Ami de la Religion*, tome LXXXVIII, page 129, etc. Nous parlerons plus en détail des ouvrages de MM. Cousin, Jouffroy et Charma, dans le *second Appendice* placé à la suite de la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*. En attendant, on peut consulter là-dessus, Bergier, *Dict. Théol.* articles *Théologie mystique*, *Contemplation*, etc.

(3) *États d'oraison*, liv. I, n. 14, 20, 21, p. 67, 73 et suiv.

(4) Saint Paul, *I Cor*, XIII, 7.

(5) *États d'oraison*, livre II, n. 1, 6 ; livre III, n. 1, etc. livre V, n. 2, 5, 8, 11, pages 83, 89, 114, 164 et suiv.

« Christ, à ses mystères, à la Trinité, sous « prétexte de se mieux perdre dans l'essence « divine, c'est une fausse piété, et une illu- « sion du malin esprit (1). »

54. — 4° Dans le langage des vrais mystiques, la sainte indifférence des parfaits et leur entier abandon au bon plaisir de Dieu, au milieu même des plus grandes épreuves, consistent uniquement à ne rien désirer que pour la gloire de Dieu, et par conformité à sa volonté sainte. Les faux mystiques, au contraire, à force de raffiner et de renchérir sur les expressions souvent exagérées de quelques pieux auteurs, en viennent à exclure absolument tout désir du salut, et toute coopération de l'âme aux inspirations de la grâce (2). Il est bien vrai que l'amour de Dieu peut embraser une ame, au point de l'empêcher, pour l'ordinaire, de penser à ses propres intérêts; mais exclure positivement de l'état des parfaits le désir et la demande du salut éternel, et généralement tous les actes explicites distingués de la charité; faire profession de ne s'y exciter jamais; les repousser même lorsqu'on s'y sent intérieurement porté; voilà un excès inconnu à tous les vrais mystiques, contraire à tous les principes de la saine théologie, et particulièrement au précepte qui oblige les plus parfaits, aussi bien que les commençants, à espérer, à désirer et demander leur salut éternel.

55. — 5° Les vrais mystiques enseignent que, parmi les épreuves de la vie intérieure, la *partie inférieure de l'âme* est séparée de la *supérieure*, en ce sens que l'imagination et les sens peuvent être troublés par les tentations, sans que l'entendement et la volonté y prennent aucune part. Ils ajoutent cependant qu'en cette vie, la séparation ne peut être entière, et qu'il reste toujours assez de liaison entre les deux parties, pour que la supérieure soit obligée de régler l'inférieure, et d'en réprimer les mouvements désordonnés. Les faux mystiques, au contraire, ou du moins plusieurs d'entre eux, à la suite des anciens Gnostiques, ont prétendu que, dans les âmes parfaites, la séparation des deux parties est entière et absolue, en sorte que ce qui se passe d'irrégulier dans l'inférieure ne peut plus être imputé à la supérieure. Nous verrons bientôt les affreuses conséquences que plusieurs hérétiques ont tirées de ce faux principe.

56. — Après ces notions générales sur le Quiétisme des sectes hérétiques, il est important de distinguer ici plusieurs sortes de Quiétisme très-différentes entre elles, et trop souvent confondues, par les auteurs modernes, comme nous l'avons déjà remarqué (3). Pour les exposer avec ordre, nous parlerons : 1° du Quiétisme de plusieurs sectes hérétiques, avant Molinos; 2° du Quiétisme grossier de Molinos; 3° du Quiétisme moins grossier de madame Guyon; 4° enfin, du Quiétisme mitigé de Fénelon, dans le livre des *Maximes*.

I. — *Quiétisme de plusieurs sectes hérétiques avant Molinos.*

57. — Quiétisme des *Gnostiques*.
58. — Quiétisme des *Béguards*.
59. — Quiétisme de quelques disciples de Jansénius.
60. — Liaison du Jansénisme avec le Quiétisme.

57 — Dès le second siècle de l'ère chrétienne, les *Valentiniens*, et quelques autres sectes connues sous le nom commun de *Gnostiques*, enseignoient une espèce de Quiétisme, tout à fait semblable à celui des philosophes néoplatoniciens, et présenté, peut-être, sous des formes encore plus obscures (4). Un des points les plus constants, et, en même temps, les plus répréhensibles de leur doctrine, étoit la conséquence qu'ils tiroient de leurs principes, pour autoriser, dans ceux qu'ils appeloient *Spirituels* ou *Parfaits*, les plus grossiers excès. Ils distinguoient tous les hommes en trois classes, les *Matériels*, les *Psychiques*

(1) *États d'oraison*, livre II, n. 7, 16. 17, 26, pages 90 et suiv.

(2) Ibid. livre IV, n. 3, etc. livre X, n. 17, 18, pages 148, etc. 411 et suiv.

(3) Voyez plus haut, page 204, note 2.

(4) S. Irenæus, *adv. Hæres.* lib. I, cap. 6. — S. Clem. Alex. *Strom.* lib. II. page 407, etc. — S. Epiph. *Hæres.* 26, n. 4, etc. — Fleury, *Hist. ecc.* tome 1er, livre III, n. 20, 26. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* tome II, page 138, etc. VIII, 653, etc. — Pluquet, *Dict. des Hérésies*, articles *Gnostiques*, *Basilides*, *Valentin*, etc.

Nous remarquerons, en passant, que le nom de *Gnostique*, comme celui de *Quiétiste*, désignoit, dans l'origine, des hommes vraiment spirituels et parfaits; il n'est devenu odieux avec le temps, que par suite de l'abus qu'on en a fait. Il ne faut donc pas confondre les hérétiques connus sous le nom commun de *Gnostiques*, avec les *Gnostiques* ou *parfaits chrétiens*, dont saint Clément d'Alexandrie fait un si beau portrait dans ses livres des *Stromates*. Voyez Fleury, *Hist. eccl.* tome I, livre IV, n. 40, etc. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* tome II, pages 266, 270, etc. — Bossuet, *Instruct. sur les états d'oraison*, livre X, n. 3.

ou *animaux*, et les *Pneumatiques* ou *Spirituels*. Les premiers ne devoient point espérer de salut; les seconds pouvoient se sauver par la foi et les bonnes œuvres; les *Spirituels* seuls, du nombre desquels se mettoient tous les *Gnostiques*, devoient infailliblement être sauvés, quelques crimes qu'ils pussent commettre, la *Gnose*, ou la contemplation de l'Être divin, leur tenant lieu de toutes les bonnes œuvres. Ces principes n'étoient point une pure spéculation; et la plupart des Gnostiques y conformoient leur conduite. Voici comment un de leurs chefs prétendoit justifier les principes et la conduite de sa secte : « J'imite, disoit-il, ces transfuges, qui « passent dans le camp ennemi, sous pré- « texte de lui rendre service, mais, en effet, « pour le perdre. Un vrai *Gnostique* doit tout « connoître; car quel mérite y a-t-il à s'abs- « tenir d'une chose qu'on ne connoît pas? Le « mérite ne consiste pas à s'abstenir des plai- « sirs, mais à tenir la volupté sous son em- « pire, lors même qu'elle nous tient dans ses « bras. Pour moi, c'est ainsi que j'en use, et « je ne l'embrasse que pour l'étouffer (1). »

On ne doit pas s'étonner, après cela, que saint Irénée, Clément d'Alexandrie, saint Épiphane, et les autres saints docteurs qui ont parlé de ces anciens hérétiques, les représentent comme des hommes aussi décriés par la corruption de leurs mœurs que par l'infamie de leur doctrine, et d'autant plus condamnables, qu'ils cachoient ordinairement leurs erreurs sous une apparence de piété et de perfection. Ces excès sont d'autant moins étonnants, que les *Gnostiques*, aussi bien que plusieurs autres hérétiques des premiers siècles, avoient puisé, en grande partie, leurs erreurs dans la philosophie païenne, dont ils prétendoient allier la doctrine avec les dogmes du christianisme.

58. — Mais quelle qu'ait été l'origine de ces excès, il est certain qu'ils ont été depuis renouvelés par différentes sectes hérétiques, dont les principales sont, les *Hésycastes*, chez les Grecs, au onzième siècle, et les *Béguards*, chez les Latins, au quatorzième (2). Ces derniers furent solennellement condamnés par le concile général de Vienne, qui réduisit leurs erreurs à un certain nombre de propositions, dont plusieurs ont un rapport manifeste avec la doctrine des anciens *Gnostiques*, et avec celle des *Quiétistes* modernes. Voici quelques-unes de ces propositions : « 1°. L'homme peut ac- « quérir, dès cette vie, un tel degré de perfec- « tion, qu'il devienne impeccable, et ne puisse « plus profiter en grâce. 2°. Dans l'état de per- « fection, on ne doit plus jeûner ou prier. « 3°. Dans ce même état, on est affranchi des « lois ecclésiastiques, des lois humaines, et « et même des commandements de Dieu. « 4°. L'exercice des vertus n'est que pour « l'homme imparfait : l'âme parfaite en est « exempte (3). »

59. — Indépendamment des sectaires dont nous venons de parler, on a vu, à différentes époques, des particuliers entraînés par la bizarrerie de leur imagination dans de semblables erreurs. Parmi ces hommes singuliers, quelques auteurs modernes ont cru pouvoir mettre l'abbé de Saint-Cyran, et plusieurs des premiers disciples ou partisans de Jansénius. Cette conjecture paroît avoir quelque fondement, dans l'approbation donnée, par l'abbé de Saint-Cyran, au *Chapelet du saint Sacrement*, où les principes du Quiétisme étoient clairement énoncés, et qui fut condamné, pour cette raison, par la faculté de théologie de Paris, en 1633, et même par un jugement du saint siége. Il est certain, en effet, que l'abbé de Saint-Cyran, s'il n'étoit pas l'auteur de cet écrit, comme bien des gens l'ont cru, en prit hautement la défense, et le fit approuver par son ami Jansénius, alors docteur de Louvain, et depuis évêque d'Ypres (4).

60. — L'auteur de la *Bibliothèque Janséniste* (le P. de Colonia, Jésuite) a pris de là occasion d'avancer, que le *Quiétisme est une conséquence naturelle du Jansénisme, et le Jansénisme mis en pratique* (5). Cette assertion peut sans doute paroître extraordinaire, au

(1) S. Clem. Alex. *Stromat.* liv. II, pag. 411.

(2) Pluquet, *Dictionnaire des Hérésies*, articles *Hésycastes*, *Béguards*. — Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, liv. X, n. 1—4.

(3) *Clementin.* lib. V, tit. 3. cap. 3, *Ad nostrum.* —Taulere, *Serm.* 2. *In Domin. prim. Quadrag.* — Bossuet, *ubi supra.* — *Eclaircis. des phrases myst. de S. Jean de la Croix;* Ire partie, ch. 8, à la suite de ses *Œuvres in-4°*; Paris, 1664.

(4) Dupin, *Hist. eccl. du 17e siècle.* 2e Part. pag. 85. —Davrigny, *Mém. Chron.*, t. II, 18 juin, 1633. — Nicole (sous le nom de Wendrock), note 2e sur la 16e *Lettre provinciale.* — *Notice sur Port-Royal*, par M. Petitot, Ire partie, pages 12 et 13.

(5) *Préface de la bibliothèque des auteurs Quiétistes*, à la suite de la *Bibliothèque Janséniste*, tome II, page 281.

premier abord ; toutefois elle ne semblera pas destituée de fondement, si l'on fait attention que le Jansénisme, en soumettant l'homme à une *insurmontable nécessité* dans tous ses actes, introduit au fond un véritable *Fatalisme*, dont la conséquence naturelle est de le faire renoncer à toute *activité*, pour suivre *passivement* l'impulsion qui l'entraîne toujours malgré lui, soit au bien, soit au mal (1). Il est possible que cette conséquence n'ait pas été aperçue par les disciples de Jansénius; nous croyons même que la plupart d'entre eux ne l'ont pas en effet remarquée; car il est certain que, bien loin de se montrer favorables au Quiétisme, ils ont généralement témoigné une grande opposition pour cette hérésie, et, quelquefois même, porté cette opposition jusqu'à un excès manifeste (2); mais il n'en est pas moins vrai qu'un Janséniste, conséquent dans ses principes, seroit naturellement conduit, aussi bien qu'un Fataliste, à mettre en pratique la ridicule et dangereuse passiveté des Quiétistes

II. — *Quiétisme grossier de Molinos.*

61. — Doctrine de Molinos.
62. — Sources de cette doctrine.
63. — Sa condamnation.

61. — La doctrine de Molinos, prêtre et docteur espagnol, qui dogmatisa en Italie vers la fin du dix-septième siècle, peut se réduire aux assertions suivantes (3) :

1° La perfection de l'homme consiste, même dès cette vie, dans un acte continuel de contemplation et d'amour, qui contient éminemment les actes de toutes les vertus : cet acte, une fois produit, subsiste toujours, même pendant le sommeil, pourvu qu'il ne soit pas expressément révoqué; d'où il suit que les parfaits n'ont jamais besoin de le réitérer (4)

2° Dans cet état de perfection, l'âme ne doit plus réfléchir, ni sur Dieu ni sur elle-même, ni sur aucune autre chose; mais elle doit anéantir ses puissances, pour s'abandonner totalement à Dieu, et demeurer devant lui comme un corps sans âme. C'est cet état d'inaction absolue, que Molinos appelle *quiétude*, ou *voie intérieure* (5).

3° L'âme ne doit plus alors penser, ni à la récompense ni à la punition, ni au paradis ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité. Elle ne doit plus avoir aucun désir des vertus, ni de sa propre sanctification, ni même de son salut, dont elle doit perdre l'espérance (6).

4° Dans ce même état de perfection, la pratique de la confession, de la mortification et de toutes les bonnes œuvres extérieures, est inutile et même nuisible, parce qu'elle détourne l'âme du parfait repos de la contemplation (7).

5° Dans l'oraison parfaite, il faut demeurer en *quiétude*, dans un entier oubli de toute pensée particulière, même des attributs de Dieu, de la Trinité, et des mystères de Jésus-Christ. Celui qui, dans l'oraison, se sert d'images, de figures, d'idées, ou de ses propres conceptions, n'adore point Dieu en esprit et en vérité (8).

6° Le libre arbitre étant une fois remis à Dieu, avec le soin et la connoissance de notre âme, il ne faut plus avoir aucune peine des tentations, ni se soucier d'y faire aucune résistance positive. Les représentations et les images les plus criminelles qui affectent alors la partie sensitive de l'âme, sont tout à fait étrangères à la partie supérieure. L'homme

(1) On peut voir, à l'appui de ce raisonnement, la *Troisième partie* de l'*Instruction pastorale en forme de Dialogues, sur le système de Jansénius*; et la *Troisième partie* de l'*Ordonnance contre la Théologie de Habert. Œuvres de Fénelon*, tome XVI. Voyez aussi, dans la *Troisième partie* de cette *Histoire littéraire*, l'analyse du système de Jansénius, art. 1er, n. 3-12.

(2) Voyez plus haut, n. 3, etc. de cette *Seconde partie.*

(3) Pour un plus ample développement, V. Dupin, *Hist. Eccl. du 17e siècle*, t. III, p. 605. — *Mém. chronologiques* du P. d'Avrigny *sur l'Histoire ecclés.* 28 août 1687, tome III; et les *Actes de la condamnation des Quiétistes*, à la suite de l'*Instr. sur les états d'oraison*, édition de 1697. — Bergier, *Dict. Théol.* articles *Molinos, Quiétisme.* — Cardinalis Gotti, *Veritas Religionis christianæ ex devictis hæresibus demonstrata*, tom. II, cap. 120. Nous remarquerons seulement que ce dernier auteur paroît mieux instruit de l'histoire de Molinos que de celle de Fénelon. Sur ce dernier article, l'ouvrage du cardinal Gotti renferme plusieurs assertions inexactes, et faciles à corriger d'après l'*Hist. de Fénelon*, publiée par le cardinal de Bausset.

(4) *Actes de la condamnation des Quiétistes*, proposition 1re à la suite de la lettre du cardinal Cibo, du 15 février 1687. 25e prop. condamnée par la bulle d'Innocent XI. *OEuv. de Bossuet*, tome XXVII, pages 498 et 516.

(5) Bulle d'Innocent XI, prop. 1, 2, 9, 10, 14, 15, 31, 33, 58; ibid. pages 509 et suiv.

(6) Ibid. prop. 7, 8, 11, 12.

(7) Ibid. prop. 17, 38, 39, 40, 60. — Prop. 5, 10, 11, à la suite de la lettre du cardinal Cibo.

(8) Ibid. prop. 18 et 21. Prop. 4 et 6 à la suite de la lettre du cardinal Cibo.

n'est plus comptable à Dieu des actions les plus criminelles, parce que son corps peut devenir l'instrument du démon, sans que l'âme, intimement unie à son Créateur, prenne aucune part à ce qui se passe dans cette maison de chair qu'elle habite (1).

7° Ces terribles épreuves sont une voie courte et assurée, pour parvenir à purifier et éteindre toutes les passions. L'âme qui a passé par cette voie intérieure, ne sent plus aucune révolte, et ne fait plus aucune chute, même vénielle (2).

62. — Tel est, en abrégé, le système de Molinos, dans lequel on retrouve, pour le fond, toutes les erreurs des anciens Quiétistes, et particulièrement celles des Béguards, condamnés par le concile de Vienne, au quatorzième siècle. Mais quelle a été la véritable source des erreurs de Molinos? Où avoit-il puisé les idées singulières, dont sa doctrine offre le bizarre assemblage? Nous ne connoissons pas assez les détails de son histoire pour résoudre ces questions. Quelques auteurs ont prétendu qu'il avoit puisé sa doctrine dans celle des disciples de Jansénius (3); mais cette assertion semble tout à fait destituée de preuves. Il est vrai, comme nous l'avons déjà remarqué, que le principe fondamental du Jansénisme semble conduire naturellement au Quiétisme le plus grossier; mais il est également certain que la plupart des Jansénistes n'ont point remarqué cette conséquence, et qu'ils ont même généralement témoigné la plus grande opposition aux erreurs du Quiétisme (4). On ne voit pas d'ailleurs que Molinos ait jamais eu aucun rapport avec eux, ou témoigné aucun penchant pour leur doctrine. Il est même aisé de concevoir qu'il ait pu imaginer son système, sans avoir aucune connoissance de celui de l'évêque d'Ypres. Il est certain en effet que le Quiétisme, qui réduit l'homme à une honteuse et ridicule inaction, peut également résulter de plusieurs causes très-différentes. Il peut absolument provenir de la corruption du cœur, qui s'abandonne aveuglément à ses penchants, ou de la paresse qui lui ôte son énergie naturelle, ou du *fatalisme* qui le soumet à une aveugle nécessité, ou des illusions d'une fausse mysticité, qui abuse du saint repos de la contemplation, pour supprimer certains actes commandés de Dieu. Cette observation suffit pour montrer que les divers systèmes de Quiétisme ont pu se former, sans que leurs auteurs aient eu aucune communication entre eux, ou avec d'autres sectaires.

63. — Quoi qu'il en soit de ces observations, il est aisé de voir que la doctrine de Molinos tend à précipiter l'homme, non-seulement dans une monstrueuse indifférence sur son salut, et sur les pratiques de piété les plus essentielles, mais encore dans le plus affreux débordement de mœurs. Aussi le pape Innocent XI ne se borna pas à condamner, par sa bulle du 20 novembre 1687, les principales assertions de Molinos, comme *respectivement hérétiques*, *scandaleuses* et *blasphématoires*. Il l'obligea de plus à rétracter sa doctrine, en habit de pénitent, devant toute la Cour romaine et le peuple assemblés; et ce ne fut qu'en considération de son repentir, qu'on se borna à le condamner à une pénitence et à une prison perpétuelles, dans lesquelles il finit pieusement ses jours, le 29 décembre 1696 (5)

III. — *Quiétisme moins grossier de madame Guyon.*

64. — Doctrine de madame Guyon.
65. — Pureté de ses mœurs.
66. — Droiture de ses intentions.
67. — Succès de ses écrits parmi les Protestants.
68. — Raisons de ce succès : tendance du *Protestantisme* à l'*Illuminisme*.
69. — Cette tendance, résultat naturel des principes de la Réforme.

64. — Après la condamnation solennelle que le saint siége venoit de faire du Quiétisme de Molinos, il étoit bien difficile que cette hérésie s'introduisît en France, sous les idées grossières qu'Innocent XI avoit proscrites. Aussi parut-il sous une forme plus spirituelle et plus délicate, capable de faire illusion, pendant quelque temps, aux plus habiles théologiens.

(1) Bulle d'Innocent XI, prop. 24, 37, 41, 42, 47. Prop. 15 et 19, à la suite de la lettre du cardinal Cibo.

(2) Ibid. prop. 45, 55, 56.

(3) Leydecker, *Historia Jansenismi*. lib. III, cap. 7. — *Bibliothèque des auteurs Quiétistes*, à la suite de la *Bibliothèque Janséniste* (par le P. de Colonia, Jésuite), tome II, page 281, etc.

(4) Voyez plus haut, n. 3 de cette *Seconde partie*.

(5) Dupin et le P. d'Avrigny placent la mort de Molinos au 28 novembre 1692. Nous avons corrigé cette erreur d'après la dernière page des *Actes de la condamnation des Quiétistes*, à la suite de l'*Inst. sur les états d'oraison*, édition de 1697.

Bossuet lui-même, à la première lecture qu'il fit des écrits de madame Guyon, les trouva, au témoignage du chevalier de Ramsay, remplis *d'une lumière et d'une onction qu'il n'avoit point trouvées ailleurs* (1). Ce ne fut qu'après un examen plus approfondi, qu'il reconnut leur venin, et la conformité qu'ils avoient, sur plusieurs points, avec la doctrine de Molinos. Les principales erreurs qu'il y remarqua, peuvent se rapporter aux quatre suivantes (2).

1° La perfection de l'homme, même dès cette vie, consiste dans un acte continuel de contemplation et d'amour, qui renferme en lui seul tous les actes de la religion, et qui, une fois produit, subsiste toujours, à moins qu'on ne le révoque expressément. Ce principe, souvent supposé ou expliqué dans les écrits de madame Guyon, est énoncé en termes formels, dans une lettre imprimée à la suite de son ouvrage intitulé : *Moyen court et très-facile de faire oraison*. « Je voudrois, dit le « P. Falconi, auteur de cette lettre, que tous « vos jours, tous vos mois, toutes vos années, « et votre vie toute entière, fût employée dans « un *acte continuel de contemplation*, avec « une foi la plus simple, et un amour le plus « pur qu'il seroit possible..... En cette dispo- « sition, quand vous vous mettrez en prière, « il ne sera pas toujours nécessaire de vous « donner à Dieu de nouveau, puisque vous « l'avez déjà fait : car, comme si vous don- « niez un diamant à votre amie, après l'avoir « mis entre ses mains, il ne faudroit plus lui « dire et lui répéter tous les jours que vous « lui donnez cette bague, que vous lui en « faites un présent : il ne faudroit que la laisser « entre ses mains, sans la reprendre ;... ainsi, « quand une fois vous vous êtes absolument « mise entre les mains de Notre-Seigneur, « par un amoureux abandon, vous n'avez qu'à « demeurer là, etc. (3). »

2° Il suit de ce principe, et la nouvelle mystique paroît en conclure, qu'une ame arrivée à la perfection n'est plus obligée aux actes explicites, distingués de la charité ; qu'elle doit supprimer généralement et sans exception tous les actes de sa propre industrie, comme contraires au parfait repos en Dieu. « Il faut, dit-elle, seconder le dessein de Dieu, « qui est de *dépouiller l'ame de ses propres « opérations*, pour substituer les siennes en « leur place. Laissez-le donc faire, et ne vous « liez à rien par vous-même ; quelque bon « qu'il paroisse, il n'est pas tel alors pour « vous, s'il vous détourne de ce que Dieu « veut de vous....... Il faut que tout ce qui « est de l'homme et de sa propre industrie, « pour noble et relevé qu'il puisse être, il « faut, dis-je, *que tout cela meure* (4). »

3° Dans ce même état de perfection, l'ame doit être indifférente à toutes choses, pour le corps et pour l'ame, pour les biens temporels et éternels. « Pour la pratique de l'abandon, « elle doit être de perdre sans cesse toute vo- « lonté propre dans la volonté de Dieu ; re- « noncer à toutes les inclinations particulières, « quelque bonnes qu'elles paroissent, sitôt « qu'on les sent naître, pour se mettre dans « l'indifférence ; et ne vouloir que ce que Dieu « a voulu dès son éternité ; être indifférent à « toutes choses, soit pour le corps, soit pour « l'âme, *pour les biens temporels et éter- « nels* ; laisser le passé dans l'oubli, l'avenir « à la Providence, et donner le présent à « Dieu, etc. (5). »

4° Dans l'état de la contemplation parfaite, l'ame doit rejeter toutes les idées distinctes, et par conséquent la pensée même des attributs de Dieu et des mystères de Jésus-Christ. « Dès que l'ame commence à recouler à son « Dieu, comme un fleuve dans son origine, « elle doit être toute perdue et abîmée en « lui ; il faut même alors qu'elle perde la vue « aperçue de Dieu, et toute connoissance dis- « tincte, pour petite qu'elle soit.... Alors une « ame, sans avoir pensé à aucun état de Jésus- « Christ, depuis les dix et vingt ans, conserve

(1) *Hist. de Fén.*, par Ramsay, p. 23. - *Avert.* des *Œuvres spir. de Fén.*, édit. de 1740, *in*-12, p. xcvij.

(2) Pour plus ample développement des erreurs de madame Guyon, on peut consulter les *Mémoires chronol.* du P. d'Avrigny, octobre 1694, et avril 1695. — Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison* ; et l'analyse de cette *Instruction*, imprimée à Perpignan, 1741, sous ce titre : *Instructions spirituelles en forme de dialogues, sur les divers états d'oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, évêque de Meaux, par un Père de la Compagnie de Jésus*. Il paroît que le P. Caussade est auteur de cet ouvrage, publié sous le nom du P. Antoine. On trouvera quelques observations importantes au sujet de ces *Instructions*, dans le troisième article de cette *Analyse*, notes sur les n. 117 et 144. Voyez aussi Bergier, *Dict. Théol.* article *Quiétisme*.

(3) Lettre du P. Falconi, à la suite du *Moyen court et très-facile de faire oraison*, page 157, etc.

(4) *Moyen court*, etc. n. 17 et 24, pages 68 et 123

(5) *Moyen court*, etc. n 6, page 28.

« toute la force de cette pensée imprimée en « elle-même par état (1). »

65. — Quelque répréhensibles que fussent les écrits de madame Guyon, il faut rendre justice à la pureté de ses intentions et de ses mœurs. Jamais elle n'avoit songé à reproduire la doctrine licencieuse de Molinos; et les perquisitions sévères qui furent faites dans les divers lieux qu'elle avoit successivement habités, n'aboutirent qu'à démontrer son innocence, contre les calomnies atroces, par lesquelles on avoit tâché de la flétrir (2).

66. — Il est également certain, d'après le témoignage même des prélats qui s'élevèrent avec le plus de sévérité contre ses écrits, que, malgré l'inexactitude de son langage, ses sentiments intérieurs paroissent avoir toujours été purs (3); et que, bien loin de prendre à la rigueur les expressions répréhensibles de ses livres, elle désavoua constamment toutes les erreurs qu'elle pouvoit y avoir enseignées contre son intention. « Tous ceux qui l'ont « connue, dit le P. d'Avrigny, avouent qu'il « est difficile d'avoir plus d'esprit, et que per- « sonne ne parloit mieux des choses de Dieu. « Ce fut par là qu'elle surprit l'estime des « plus gens de bien et des plus éclairés, dont « quelques-uns eurent bien de la peine à re- « venir de leurs préventions. Ils la mettoient « au nombre de ces mystiques, qui, portant « le mystère de la foi dans une conscience « pure, ont plus péché dans les termes que « dans la chose, véritablement aussi savants « dans les voies intérieures qu'incapables « d'en instruire les autres avec l'exactitude et « la précision que demande la théologie (4). »

Ces observations, bien suffisantes sans doute pour justifier la personne et les intentions de madame Guyon, sont de plus en plus confirmées par la protestation qu'on lit à la tête de son testament, et dans laquelle, non contente de renouveler tous les témoignages de soumission qu'elle avoit donnés pendant sa vie, elle désavoue expressément plusieurs des écrits qu'on lui avoit attribués. « Je proteste, « dit-elle, que je meurs fille de l'Église ca- « tholique, apostolique et romaine; que je « n'ai jamais voulu m'écarter de ses senti- « ments; que, depuis que j'ai eu l'usage par- « fait de la raison, je n'ai pas été un moment « sans être prête, au moins de volonté, à ré- « pandre pour elle jusqu'à la dernière goutte « de mon sang, comme je l'ai toujours pro- « testé en toute occasion et en toute rencon- « tre, comme je l'ai toujours signé et déclaré « autant de fois que je l'ai pu; ayant toujours « soumis les livres et écrits que j'ai faits, à la « sainte Église ma mère, pour laquelle j'ai « toujours eu, ai et aurai, avec la grâce de « Dieu, un attachement inviolable et une « obéissance aveugle; n'ayant point d'autres « sentiments, et n'en voulant admettre aucun « autre que les siens; condamnant, sans nulle « restriction, tout ce qu'elle condamne, ainsi « que je l'ai toujours fait. Je dois à la vérité, « et pour ma justification, protester avec ser- « ment, qu'on a rendu de faux témoignages « contre moi, *ajoutant à mes écrits, me faisant « dire et penser ce à quoi je n'avais jamais « pensé, et dont j'étais infiniment éloignée*; « qu'on a contrefait mon écriture diverses fois; « qu'on a joint la calomnie à la fausseté, me « faisant des interrogatoires captieux, ne vou- « lant point écrire ce qui me justifiait, ajou- « tant à mes réponses, mettant ce que je ne « disais pas, et supprimant les faits véritables. « Je ne dis rien des autres choses, parce que « je pardonne tout, et de tout mon cœur, ne « voulant pas même en conserver le sou- « venir (5). »

67. — Une protestation si formelle n'a pas empêché que les écrits de madame Guyon ne trouvassent, après sa mort comme pendant sa vie, un grand nombre de partisans et d'admirateurs. Ce qu'il y a de plus singulier, c'est que la plupart de ces admirateurs se trouvent parmi les Protestants, généralement si peu favorables aux principes et à la pratique de la *théologie mystique* (6). Il est certain en effet que les écrits de madame Guyon, publiés

(1) *Interprét. sur les Cantiques*, chap. 6, n. 4, pag. 143 et 144. — Manuscrit de madame Guyon, intitulé : *les Torrents*

(2) *Histoire de Fenelon*, livre II, n. 11, 12, 17, 18, 27; livre III, n. 95.

(3) *Hist. de Fénelon*, livre II, n. 12, 28, 34, tome I. — *Rép. à la Rel.* chap. I, n. 2, 3, 4; *OEuvr. de Fén.* tome VI.

(4) *Mémoires chronol.* du P. d'Avrigny, octobre 1694. — Lettres de la Bletterie contre la *Relation* de l'abbé Phelippeaux, dans le dernier tome de la *Correspondance de Fénelon*.

(5) D'Avrigny, *ubi supra*, avril, 1695. — *Hist. de la Vie et des écrits de Fénelon*, par Ramsay, page 80.

(6) La plus légère connoissance de l'histoire suffit pour se convaincre que les premiers réformateurs n'étoient rien moins que des *contemplatifs*. Aussi le ministre Jurieu, dans son *Traité hist. de la théologie mystique*, témoigne-t-il un profond mépris pour les écrits de sainte Thé-

d'abord par le ministre Poiret, du vivant même de madame Guyon, (*Cologne* ou *Amsterdam*, 1713, 39 vol. *in-8°*) ont été souvent réimprimés depuis, par les soins de ce ministre et de quelques autres, et de nos jours encore par les soins de Dutoit-Mambrini, ministre de Lausanne. (*Paris*, 1790, 40 vol. *in-8°*).

68. — Ce fait remarquable n'est pas la seule preuve de la tendance du Protestantisme à l'*Enthousiasme* et à l'*Illuminisme*. On sait en effet que cette tendance, plus ou moins sensible à toutes les époques de la Réforme, s'y est manifestée dans un grand nombre de sectes, telles que les Quakers et les Méthodistes en Angleterre, les Frères Moraves, les Piétistes et les Swedenborgiens en Allemagne (1). De nos jours même, elle s'y manifeste de plus en plus, à mesure que le *Rationalisme* y fait de nouveaux progrès. Ce résultat du *Rationalisme* est remarqué par un célèbre ministre anglican, dans un ouvrage publié récemment, *sur l'État de la religion protestante en Allemagne* (2). Selon lui, le progrès toujours croissant du *Rationalisme*, si désolant pour des cœurs chrétiens, a porté naturellement un grand nombre d'Allemands à se jeter dans l'excès opposé, c'est-à-dire, dans une exaltation religieuse, poussée jusqu'à l'*Illuminisme*, ou au *Mysticisme*. « Les doctrines « des novateurs, dit-il, ont dû révolter et affliger tous ceux qui étoient encore attachés « de cœur au christianisme. Mais les Églises « de l'Allemagne manquant d'un centre com« mun et d'une doctrine fixée avec précision, « les amis de la religion ne trouvèrent nulle « part un point de ralliement. Chacun, isolé « des autres, dut adopter le plan de défense « qui lui paroissoit le plus propre à soutenir « la bonne cause ; et quoique plusieurs théo« logiens, et surtout Storr, aient déployé un « grand zèle pour la défense de la doctrine « orthodoxe, il paroît que la plupart de ceux « même que l'on compte parmi les antago« nistes du *Rationalisme*, désespérant de pou« voir soutenir toutes les parties de l'ancien « système, ont pensé que la continuation de « la controverse feroit plus de mal que de « bien. En conséquence de cet état de choses, « on vit un grand nombre d'Allemands, dépo« sant les armes du raisonnement, se réfugier « dans leur sens intime ; et fermant les yeux « à ce monde extérieur, où tout les attristoit et « les scandalisoit, recourir à la *contemplation*, « pour s'élever ainsi à cette union avec Dieu, « à cette *vision immédiate des vérités de la foi*, « qui fut toujours le but du *Mysticisme*. Car « lorsqu'on a commencé par trop présumer « de la raison humaine, on finit souvent par « en désespérer entièrement. Cette disposition « des esprits au *Mysticisme*, fut nourrie chez « le peuple par une foule de petits traités re« ligieux, partie composés, partie importés en « Allemagne. »

69. — Quelque extraordinaire que puisse paroître, au premier abord, cette tendance du Protestantisme à l'*Enthousiasme* et à l'*Illuminisme*, on a souvent remarqué qu'elle étoit le résultat naturel des principes de la Réforme, sur l'interprétation de la doctrine révélée (3). Qu'on se représente en effet la situation d'un Protestant sincèrement attaché à la révélation. Obligé, par le principe constitutif de la Réforme, à rejeter l'infaillibilité de l'Église, réduit par conséquent à fonder sur son jugement individuel la certitude de la foi, il est naturellement conduit, par ses principes, à s'attribuer une *inspiration particulière*, ou une *vue directe et immédiate des vérités de la foi*.

IV. — *Quiétisme mitigé du livre des* MAXIMES.

70. — Occasion du livre des *Maximes*.
71. — Raisons qui obligeoient Fénelon à écrire sur cette matière.
72 — Ses précautions extrêmes avant de publier son livre.
73. — Différence entre la doctrine de Fénelon et le Quiétisme déjà condamné.

rèse, de saint François de Sales, et des plus célèbres auteurs spirituels. A l'entendre, la *Théologie mystique est une science inutile et inintelligible, une source d'orgueil, de fanatisme et d'hypocrisie, et la ruine même des vertus*, etc. *C'est là*, selon lui, *ce que tous les Protestants croient ou doivent croire de cette théologie.* (Art. 13, page 71, etc.)

(1) Mœlher, *La Symbolique*, tome II, livre II, chap. 2, 3, 4.

(2) *On the state*, etc. *De l'État de la Religion protestante, en Allemagne*, par le révérend Hugh James Rose ; *Cambridge*, 1825. Voyez le compte rendu de cet ouvrage dans le *Mémorial catholique, mai et juillet* 1828, et *janvier* 1829, tomes IX, X et XI.

(3) Bossuet, *Hist. des variations*, liv. XIII, n. 11, etc. — 1re *Instruct. pastorale sur les promesses*, n. 44, etc. — 3e *Avertissement aux Protestants*, n. 26. — *Conférence avec Claude*, page 286, etc. 344, etc. — Milner, *Excellence de la Relig. cathol.* tome Ier, Lettre 6e. — Mœlher, *La Symbolique*, livre Ier, chap. 3, § 11, etc.

74. — Analyse du livre des *Maximes*.
75. — Cinq états d'amour distingués dans ce livre.
76. — Plan de l'ouvrage.
77. — Quatre erreurs principales du même livre.
78. — *Première erreur* : Etat de pur amour qui exclut le désir du salut.
79. — Comment Fénelon explique sa doctrine sur ce point.
80. — *Deuxième erreur* : Le *sacrifice absolu* de la béatitude éternelle.
81. — Comment Fénelon explique sa doctrine sur ce point.
82. — *Troisième erreur* : L'indifférence des parfaits pour leur avancement spirituel.
83. — *Quatrième erreur* : La contemplation d'où Jésus-Christ est exclu *par état*.
84. — Deux autres erreurs du livre des *Maximes*.
85. — Condamnation de ce livre.
86. — Ses deux erreurs fondamentales.
87. — Sur le *trouble involontaire* attribué à Jésus-Christ dans ce livre.
88. — Pourquoi ce livre a été examiné avec tant de sévérité.
89. — Sur les diverses *qualifications* données par le bref d'Innocent XII aux propositions condamnées.
90. — En quoi diffèrent les principales espèces de Quiétisme que nous avons distinguées.
91. — Humble soumission de l'archevêque de Cambrai.
92. — En quel sens il a pu dire qu'il ne s'étoit pas rétracté.
93. — Sincérité de sa soumission.

70. — L'important ouvrage publié par Bossuet, peu de temps après les conférences d'Issy, pour expliquer plus à fond la doctrine des XXXIV Articles arrêtés dans ces conférences, fut la véritable occasion du livre des *Maximes*, dans lequel Fénelon reproduisit, sans le vouloir, quelques-unes des erreurs de la nouvelle mysticité, qu'il avoit formellement condamnées en signant les Articles d'Issy. Avant d'exposer la doctrine de ce livre trop fameux, il est à propos de rappeler ici, en peu de mots, les principales circonstances de sa publication, et les précautions extrêmes que l'auteur employa pour s'assurer de l'exactitude de la doctrine qu'il y exposoit (1).

71. — Quelques auteurs ont prétendu que l'archevêque de Cambrai s'étoit engagé dans la controverse du Quiétisme, par un empressement indiscret pour justifier le langage exagéré que Bossuet reprochoit aux auteurs mystiques. Telle est en particulier l'opinion du P. d'Avrigny, suivi en ce point par Bérault-Bercastel, dans son *Histoire de l'Église*. Après avoir montré combien l'évêque de Meaux fut piqué du refus que faisoit l'archevêque de Cambrai, d'approuver l'*Instruction sur les états d'oraison*, l'un et l'autre historien ajoutent, que « l'humeur de Bossuet eût abouti à « fort peu de chose, si M. de Fénelon eût pu « se défaire de la prévention où il étoit, tou« chant la nécessité de justifier les mysti« ques (2). » Le chancelier d'Aguesseau étoit vraisemblablement inspiré par le même préjugé, lorsqu'il reprochoit à l'archevêque de Cambrai de *s'être donné à lui-même la mission de purger le Quiétisme de tout ce que cette secte avoit d'odieux* (3). Mais, outre que Fénelon avoit, par son caractère, toute la mission nécessaire pour écrire sur les matières de théologie et de spiritualité, il est certain que son vœu le plus sincère étoit de garder le silence sur des questions qui avoient récemment produit de si fâcheux éclats ; il ne se détermina à écrire, que pour satisfaire à l'engagement formel, qu'il avoit été obligé de prendre d'exposer au public ses véritables sentiments ; engagement approuvé à cette époque par les personnes du plus grand poids, et que Bossuet lui-même avoit rendu nécessaire, en témoignant publiquement son mécontentement, du refus que faisoit l'archevêque de Cambrai d'approuver l'*Instruction sur les états d'oraison* (4).

72. — Fénelon s'étoit aussi engagé à ne publier son livre, qu'après l'avoir soumis à M. de Noailles, archevêque de Paris, et à M. Tronson, supérieur général de la Compagnie de Saint-Sulpice. Il prit en effet leurs avis, profita de leurs observations, et ne put en obtenir d'autre réponse, sinon que le livre étoit *correct et utile*. Bien plus, pour calmer plus sûrement les inquiétudes de l'archevêque de Paris, il voulut encore soumettre son ouvrage à M. Pirot, savant docteur de Sorbonne, très-estimé de Bossuet, et ancien examinateur des livres de théologie, qui avoit rédigé, sous M. de Harlay, la censure des écrits de madame Guyon. Ce docteur, non content de souscrire

(1) Les faits que nous rappelons ici en abrégé, sont exposés plus au long dans l'*Hist. de Fénelon*, livre III, n. 2, etc. et dans l'*Hist. de Bossuet*, livre X, n. 11, etc. On peut consulter aussi les *Mémoires chronol.* du P. d'Avrigny, mars, 1699.

(2) *Hist. de l'Église*, par Bérault-Bercastel, livre LXXXII. — Les expressions du P. d'Avrigny sont à peu près les mêmes, octobre 1699.

(3) Voyez, dans le XIIIe vol. des Œuvres du chancelier d'Aguesseau, les *Mémoires de la vie de son père*.

(4) *Mémoire de Fénelon*, du mois d'août 1696. *Œuvr. de Fénelon*, tome IV, page 89. — *Questions proposées à M. de Paris, en présence de madame de Maintenon*, page 105 et suiv. Voyez surtout les questions 11, 12, 17. — *Hist. littéraire de Fénelon*, première partie, art. 1er, sect. 3, n. 3.

au jugement des deux premiers examinateurs, ne balança pas à déclarer que *le livre étoit tout d'or*. Après de pareils suffrages, Fénelon pouvoit sans doute publier son ouvrage avec confiance, et il le publia en effet au mois de janvier 1697. Mais, soit que les examinateurs n'eussent pas fait assez d'attention aux propositions inexactes qu'il renfermoit, soit qu'ils n'eussent pas cru devoir les entendre aussi rigoureusement qu'on le fit depuis, il est certain que la publication du livre des *Maximes* excita en peu de temps les plus vives réclamations, et que Bossuet surtout se prononça bientôt, à ce sujet, avec une véhémence qui dut singulièrement influer sur l'opinion publique.

73. — Ce n'est pas que la doctrine de Fénelon fût la même que celle des Quiétistes déjà condamnés. Bien loin de se joindre à eux, il rejetoit expressément, dans le xxve article de son livre, le principe fondamental de leur système, c'est-à-dire, la supposition chimérique *d'un acte continuel de contemplation et d'amour;* et il condamnoit, en plusieurs endroits, les autres erreurs qui découlent de ce faux principe. Dans son intention, tout le plan de son livre (1) se réduisoit à établir et à développer ces quatre points, auxquels il croyoit qu'on peut rapporter toutes les maximes des saints sur la vie intérieure : 1° que toutes les voies intérieures tendent à l'amour pur ou désintéressé; 2° que le but des épreuves de la vie intérieure, est la purification de l'amour; 3° que la contemplation, même la plus sublime, n'est que l'exercice paisible de cet amour pur ou désintéressé; 4° enfin que l'état de la plus haute perfection, appelé par les mystiques *vie unitive* ou *état passif*, n'est que l'entière pureté et l'état habituel de cet amour. « Tout le plan de mon livre, dit-il encore « dans le premier de ses écrits apologétiques, « se réduit à deux points essentiels. Le premier est de reconnoître que la charité, « principale vertu théologale, est un amour « de Dieu, indépendant du motif de la récompense, quoiqu'on désire toujours la récompense dans l'état de la charité la plus parfaite. Le second est de reconnoître un état « de charité parfaite, où cette vertu prévient « et anime toutes les autres, en commande « les actes, et les perfectionne, sans leur ôter « leurs motifs propres, ni leur distinction « spécifique, en sorte que les âmes de cet état « n'ont plus d'ordinaire aucune affection mercenaire ou intéressée (2). »

Mais, en voulant soutenir la doctrine du pur amour, sur laquelle il croyoit Bossuet dans l'erreur, Fénelon ne sut pas toujours donner à ses expressions l'exactitude et la précision qu'il avoit lui-même annoncées dans la préface de son livre, et qui étoient en effet plus nécessaires que jamais, dans les fâcheuses circonstances où il se trouvoit. Il arriva de là qu'en réprouvant le système absurde des nouveaux mystiques, il introduisit, contre son intention, un quiétisme mitigé, dont le principe fondamental étoit un *état habituel de pur amour, dans lequel le désir des récompenses et la crainte des châtiments n'ont plus de part.*

74. — Nous n'entreprendrons pas de donner ici l'analyse détaillée du livre des *Maximes;* ce travail nous mèneroit beaucoup trop loin, et seroit peu utile à notre but. Nous nous bornerons à exposer, en peu de mots, le plan de cet ouvrage, et les principales erreurs qui l'ont fait condamner.

75. — Fénelon distingue d'abord (3) cinq sortes d'amour, ou plutôt, comme il l'explique lui-même (4), cinq états différents d'amour de Dieu : 1° *l'amour purement servile*, qui consiste « à aimer Dieu, non pour lui-« même, mais pour les biens distingués de « lui, qui dépendent de sa puissance, et qu'on « espère en obtenir. Tel étoit l'amour des Juifs « charnels, qui observoient la loi pour être « récompensés par la rosée du ciel et par la « fertilité de la terre (5). »

2° *L'amour de pure concupiscence*, « par le-« quel on n'aime Dieu que comme le moyen « ou l'instrument unique de félicité, que l'on « rapporte uniquement à soi, comme fin der-« nière ;.... ce qui est, comme dit saint Fran-« çois de Sales (6), *une impiété non pa-« reille* (7). »

(1) *Avertissement* du livre des *Maximes*.
(2) *Instruct. pastorale* du 15 septembre 1697; Introduction.
(3) *Explic. des Maximes*, etc. Notions préliminaires, page 1, etc.
(4) Ibid. Avertissement, page 22. Dans le corps du livre, pages 8, 268, 272. — *Instruct. pastorale* du 15 septembre, n. 2. — *Réponse à la Déclaration*, n. 9 et 46.
(5) *Explic. des Maximes*. Notions prélim. page 1.
(6) *Amour de Dieu*, livre II, chap. 17.
(7) *Explic. des Maximes*, Notions préliminaires, pages 4, 44.

3° *L'amour d'espérance*, « dans lequel le « motif de notre propre bonheur prévaut en- « core sur celui de la gloire de Dieu.... Cet « amour n'est pas entièrement intéressé ; car « il est mélangé d'un commencement d'amour « de Dieu pour lui-même ; mais le motif de « notre propre intérêt est son motif princi- « pal et dominant (1). »

4° *L'amour intéressé* ou *l'amour de charité mélangée*, qui est « un amour de charité mé- « langé de quelque reste d'intérêt propre, « mais qui est le véritable amour justifiant, « parce que le motif désintéressé y domine.... « Cet amour cherche Dieu pour lui-même, « et le préfère à tout sans aucune excep- « tion (2). »

5° Le *pur amour*, ou la *parfaite charité*, « qui est une charité pure, et sans aucun mé- « lange du motif de l'intérêt propre. Alors, « dit Fénelon, on aime Dieu au milieu des « peines, de manière qu'on ne l'aimeroit pas « davantage, quand même il combleroit l'âme « de consolations. Ni la crainte des châti- « ments, ni le désir des récompenses n'ont « plus de part à cet amour (3). » Ces paroles renferment la première proposition, justement condamnée par le bref d'Innocent XII, comme on le verra bientôt.

76. — Après ces notions préliminaires, l'auteur divise son ouvrage en quarante-cinq articles. Chacun de ces articles renferme deux parties, dont la première, intitulée *article vrai*, expose la doctrine des vrais mystiques sur le pur amour, et la seconde, intitulée *article faux*, montre les abus que l'on a faits, ou que l'on peut faire de la doctrine des saints, sous une fausse apparence de perfection. Fénelon avoit cru devoir adopter cette forme didactique, malgré la sécheresse qui en est inséparable, afin de distinguer avec plus de précision les principes de la véritable spiritualité, d'avec les erreurs contraires. « Pour prévenir tous les inconvénients, di- « soit-il dans l'*Avertissement* de son livre, je « me propose de traiter, dans cet ouvrage, « toute la matière, par articles rangés sui- « vant les divers degrés que les mystiques « nous ont marqués dans la vie spirituelle. « Chaque article aura deux parties. La pre- « mière sera la vraie que j'approuverai, et qui « renfermera tout ce qui est autorisé par l'ex- « périence des saints, et réduit à la doctrine « saine du pur amour. La seconde partie sera « la fausse, où j'expliquerai l'endroit précis « dans lequel le danger de l'illusion com- « mence. En rapportant ainsi, dans chaque « article, ce qui est excessif, je le qualifierai, « et je le condamnerai *dans toute la rigueur « théologique*. » Dans la première rédaction de son livre, Fénelon avoit joint à chaque article les autorités des Pères et des auteurs mystiques, qui lui paroissoient propres à établir ses principes, et à justifier ses expressions; mais il supprima ensuite cette multitude de citations, par le conseil de l'archevêque de Paris, qui ne les croyoit propres qu'à grossir inutilement l'ouvrage.

77. — Toutes les erreurs qu'il renferme peuvent, au jugement de Bossuet (1), se réduire à quatre principales : 1° Il y a dans cette vie un état habituel de pur amour, dans lequel le désir du salut éternel n'a plus lieu. 2° Dans les dernières épreuves de la vie intérieure, une âme peut être persuadée, d'une persuasion invincible et réfléchie, qu'elle est justement réprouvée de Dieu; et, dans cette persuasion, faire à Dieu le *sacrifice absolu* de son bonheur éternel. 3° Dans l'état du pur amour, l'âme est indifférente pour sa propre perfection, et pour les pratiques de vertu. 4° Les ames contemplatives perdent, en certains états, la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ.

78. — La première de ces erreurs, que nous avons déjà remarquée parmi les notions préliminaires du livre des *Maximes*, est encore énoncée dans le second article, où Fénelon enseigne que, « dans l'état de la vie contem- « plative ou unitive,.... on perd tout motif in- « téressé de crainte et d'espérance. » Ces propositions, prises dans leur sens naturel et rigoureux, font entendre qu'il y a, en cette vie, *un état habituel de pur amour, dans lequel le désir de la récompense, et la crainte des châtiments n'ont plus de part* : ce qui exclut de l'état de la perfection les actes d'espérance et le désir du salut. Il est certain, au contraire, et Fénelon lui-même avait reconnu comme un point de foi catholique, dans le Ve article d'Issy, que « tout chrétien, en tout état, quoi-

(1) *Explic. des Max.* Notions préliminaires, p. 4, 41.
(2) Ibid. page 6.
(3) Ibid. pages 10, 11 et 13.

(1) *Avertissement* sur les *divers Écrits ou Mémoires contre le livre des Maxim.* n. 2 : *Œuvr.* tome XXVIII, page 313.

« que non à tout moment, est obligé de vouloir, désirer et demander explicitement son « salut éternel. » A la vérité, dans l'état de la plus haute perfection, le désir de la béatitude est ordinairement commandé par la charité, c'est-à-dire, par le pur zèle de la gloire de Dieu; et l'on verra bientôt, par les explications de Fénelon, qu'il n'a jamais prétendu enseigner autre chose : mais il est toujours vrai que, dans cet état, on ne cesse pas de désirer la récompense éternelle; d'où il suit que la proposition du livre des *Maximes* est fausse, dans le sens naturel qu'elle présente.

79. — Pour justifier cette proposition, si souvent répétée dans son livre (1), et qu'on peut regarder comme l'abrégé de sa doctrine, l'auteur observa depuis, que par l'*intérêt propre*, dont les parfaits sont exempts, il n'entendoit pas l'*attachement surnaturel* aux dons de Dieu, mais un *attachement mercenaire*, fondé sur l'amour naturel de soi-même, et qui fait qu'on ne désire pas le salut par le pur zèle de la gloire de Dieu, mais aussi par un amour naturel de notre propre excellence et de notre bien particulier. « Plus vous lirez « ce livre, disoit-il dans une de ses apologies, « plus vous verrez que tout son système dé« pend du terme d'*intérêt propre*. Si ce terme « n'est point expliqué dans le livre, c'est que « nous avons supposé que tout le monde le « prendroit comme nous, pour signifier un « *attachement mercenaire aux dons de Dieu*, « *par un amour naturel de soi-même*. Nous « avons supposé ce sens comme établi par « tous les meilleurs auteurs de la vie spiri« tuelle qui ont écrit en françois, ou dont « les écrits ont été traduits en notre lan« gue... Si vous prenez le texte du livre dans « le sens que nous venons d'expliquer, vous « en trouverez toute la suite simple et na« turelle; si, au contraire, vous vouliez lui « donner des sens plus étendus, il faudroit « faire une violence continuelle à la suite « du texte, et nous imputer, presque dans « toutes les pages, les plus extravagantes con« tradictions (2). » Cette explication prouve incontestablement la pureté des intentions de l'auteur; mais elle ne sauroit justifier le texte de son livre, qui, sous le nom d'*intérêt propre*, donne quelquefois à entendre l'attachement même surnaturel aux dons de Dieu et à la récompense éternelle. Tel est en particulier le sens naturel du mot d'*intérêt propre*, dans le passage que nous avons cité plus haut, à l'occasion du cinquième état d'amour (3), et qui contient la première proposition condamnée par le bref d'Innocent XII. Après avoir dit, dans ce passage, qu'il y a en cette vie *un état habituel de pur amour sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre*, Fénelon ajoute aussitôt : *ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour*, c'est-à-dire, *à cet état d'amour*, comme nous l'avons déjà observé d'après l'auteur lui-même. Il ne se borne donc pas à exclure de cet état *le désir mercenaire des récompenses*, mais, en général et sans distinction, *le désir des récompenses*, et par conséquent, l'attachement même surnaturel aux récompenses éternelles.

80. — La seconde erreur est enseignée dans le X[e] article, qui traite de la résignation d'une ame parfaite, parmi les grandes épreuves de la vie intérieure. « Il est constant, « dit l'auteur, que tous les sacrifices que les « ames les plus désintéressées font d'ordi« naire sur leur béatitude éternelle, sont con« ditionnels. On dit : Mon Dieu, si par im« possible vous me vouliez condamner aux « peines éternelles de l'enfer, sans perdre « votre amour, je ne vous en aimerois pas « moins. Mais ce sacrifice ne peut être ab« solu dans l'état ordinaire. Il n'y a que le « cas des dernières épreuves où ce sacrifice « devient, en quelque manière, absolu. Alors « une ame peut être invinciblement persuadée « d'une persuasion réfléchie, et qui n'est pas « le fond intime de la conscience, qu'elle est « justement réprouvée de Dieu. C'est ainsi « que saint François de Sales se trouva dans « l'église de Saint-Étienne-des-Grès..... Alors « l'ame, divisée d'avec elle-même, expire sur « la croix avec Jésus-Christ, en disant : « O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous « abandonné? Dans cette impression invo« lontaire de désespoir, elle fait le sacrifice

(1) Voyez les prop. 1, 2. 4, 5, 6, 7, 18, 19, 20 et 23, condamnées par le bref d'Innocent XII.

(2) *Instruct. pastor.* du 15 septembre 1697, n. 3, 21, etc. — On peut voir aussi les *Éclaircissements en forme de questions*, adressés à Bossuet vers le mois de juin 1697. — *Réponse à la Déclar.* n. 11, 12, 13 14, 15, 61, tome IV des *OEuvres de Fénelon*. — *Première lettre à M. de Paris*, tome V des *OEuvres de Fénelon*. — *Première lettre* à Bossuet contre les *divers Écrits* ou *Mémoires*, etc. tome VI.

(3) *Explication des Maximes*, page 10.

« absolu de son intérêt propre pour l'éternité, « parce que le cas impossible lui paroît possible et actuellement réel, dans le trouble « et l'obscurcissement où elle se trouve (1). »

81. — On voit que l'auteur distingue ici deux sortes de sacrifices, l'un *absolu*, l'autre *conditionnel*. Dans son intention, le *sacrifice conditionnel* seul a pour objet la béatitude éternelle; et il est certain, comme on l'a vu plus haut (2), que Bossuet lui-même admettoit cette première espèce de sacrifice, formellement autorisée par le XXXIII[e] article d'Issy. Quant au *sacrifice absolu*, qui a lieu dans le cas des dernières épreuves, Fénelon ne croyoit pas qu'il eût précisément pour objet la béatitude éternelle, mais seulement l'*amour intéressé ou mercenaire* de la béatitude. Selon cette explication, la béatitude éternelle n'est pas l'*objet direct et immédiat* du sacrifice absolu; elle n'en est que l'*objet indirect*, en ce sens que l'ame persuadée, dans la partie inférieure, c'est-à-dire, dans l'imagination, qu'elle est justement réprouvée de Dieu, fait le *sacrifice absolu de son intérêt propre*, c'est-à-dire, *de tout attachement naturel et mercenaire* à la béatitude, de toutes les douceurs et consolations sensibles que l'amour naturel de nous-mêmes nous porte à y chercher. « Si l'on entendoit, par *intérêt*, « le souverain bien, dit Fénelon, le sacrifice « absolu de l'intérêt seroit un acte de vrai « désespoir, et le comble de l'impiété. Mais, « quand on n'entend par *intérêt propre* que « l'affection mercenaire qui vient d'un amour « naturel de nous-même, il s'ensuit clairement que ce sacrifice absolu, ou acquiescement simple, ne peut jamais tomber que « sur le contentement de cet amour naturel, « dans lequel consiste la *propriété* des âmes « qui sont encore mercenaires. Pour cet attachement mercenaire ou cette *propriété*, que « tous les saints, anciens et nouveaux, nous « dépeignent comme une imperfection qu'il « faut diminuer en nous tous les jours, le sacrifice en peut être absolu, quoique celui « du salut ne doive jamais l'être. On peut sacrifier à Dieu sans réserve une imperfection, « et consentir à la perte d'une consolation « toute naturelle, quoiqu'on ne puisse jamais consentir à la perte des biens promis. « Alors une ame ne fait que vouloir persévérer dans l'amour divin, malgré la privation « de tous les appuis sensibles dont l'amour « naturel et mercenaire voudroit se soutenir (3). » Voilà ce que Fénelon croyoit avoir suffisamment expliqué dans son livre, mais ce qui n'y étoit expliqué que d'une manière équivoque, et trop éloignée de la précision théologique, plus nécessaire que jamais à l'époque où il écrivoit. Comment en effet peut-on dire que l'espérance demeure véritablement dans une ame, avec la *persuasion invincible et réfléchie* de sa juste réprobation; surtout si l'on fait attention que les réflexions appartiennent à la partie supérieure de l'âme, comme l'auteur le suppose avec le plus grand nombre des théologiens et des auteurs mystiques (4)?

82. — La troisième erreur est exprimée dans plusieurs endroits, où l'auteur emploie des expressions propres à faire entendre qu'une ame parfaite est indifférente pour son avancement spirituel. « Dans l'état passif, « dit-il, on exerce toutes les vertus distinctes, « sans penser qu'elles sont vertus : on ne « pense, en chaque moment, qu'à faire ce que « Dieu veut; et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne veut plus être vertueux « pour soi, et qu'*on ne l'est jamais tant que « quand on n'est plus attaché à l'être*. On peut « dire, en ce sens, que l'ame passive ne veut « plus même l'amour, *en tant qu'il est sa per« fection* et son bonheur, mais seulement en « tant qu'il est ce que Dieu veut de nous (5). » La même erreur est enseignée dans ces paroles du XL[e] article : « Les saints mystiques

(1) Prop. 8, 9, 10, 11, 12, 14, condamnées par le bref d'Innocent XII.

(2) Voyez plus haut, article 1[er], § 4, n. 34.

(3) *Instr. past.* du 15 septembre 1697, n. 10. — *Réponse à la Déclaration*, n. 21 et suiv. 47 et suiv. *OEuvres de Fénelon*, tome IV, pages 198, 362, 445 et suiv. — *Première lettre à M. de Paris*, 2[e] partie, tome V. — *Seconde lettre à Bossuet sur la Réponse à quatre lettres*, 1[re] partie, etc. tome VI. — Lettre à l'abbé de Chanterac, du 4 février 1698.

(4) *Explication des Maximes*, art. 14, pages 121 et 123. — *Instr. pastor.* du 15 septembre 1697, n. 18, page 211. Il est à remarquer que, dans les principes mêmes de saint François de Sales, qui attribue certaines réflexions à la *partie inférieure de l'âme*, on ne peut pas dire que le *désespoir réfléchi* soit un acte de cette partie inférieure, puisque les réflexions qui portent une âme au désespoir ne sont pas fondées sur l'expérience des sens, mais sur des idées purement intellectuelles. Voyez l'article 1[er] de cette analyse, § 4, n. 32.

(5) Prop. 18, 19 et 20, condamnées par le bref d'Innocent XII.

« ont exclu de l'état des ames transformées « les pratiques de vertu (1). » Fénelon, à la vérité, en s'exprimant ainsi, vouloit dire seulement que les parfaits ne cherchent point, dans la pratique des vertus, leur propre consolation, mais uniquement la plus grande gloire de Dieu. Il prétendoit encore exclure de l'état des parfaits la gêne et la contrainte, qui portent quelquefois une ame à suivre péniblement certaines formules, pour produire les actes des différentes vertus. Toutefois les propositions que nous venons de citer ont été justement condamnées, comme attribuant aux saints mystiques une doctrine propre à autoriser la paresse et la nonchalance dans la pratique du bien.

83. — Enfin, la quatrième erreur est énoncée dans le XXVIII[e] article, où l'auteur enseigne que « les ames contemplatives sont « privées de la vie distincte, sensible et ré« fléchie de Jésus-Christ, en deux temps diffé« rents;.... premièrement, dans la ferveur « naissante de leur contemplation;.... secon« dement, dans les dernières épreuves (2). » En parlant ainsi, Fénelon ne prétendoit nullement enseigner qu'une ame peut être privée, *par état*, de la vue distincte de Jésus-Christ, mais seulement qu'elle peut en être privée *en certains moments*, par un attrait particulier qui la porte vers d'autres objets (3). Cette doctrine est celle de Bossuet lui-même, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, où il enseigne expressément « qu'une ame, « attirée, par un instinct particulier, à con« templer Dieu comme Dieu, peut bien, *du« rant ces moments*, ne penser ni à la sainte « humanité de Jésus-Christ, ni aux personnes « divines, ni à certains attributs particuliers, « parce qu'elle sortiroit de l'attrait présent, « et mettroit obstacle à la grâce (4). » Mais les expressions du livre des *Maximes* étoient répréhensibles, en ce qu'elles insinuoient l'exclusion permanente de ces objets divins, non-seulement pendant *certains moments de* l'oraison, mais encore pendant toute la durée de *certains états* de la vie intérieure.

84. — Pour comprendre dans cette analyse toutes les propositions du livre des *Maximes* condamnées par le bref d'Innocent XII, il faut ajouter deux autres erreurs à celles que nous avons exposées :

1[o] Tous les fidèles ne sont pas également appelés à la perfection, et n'ont pas la grâce qui pourroit les y conduire. « Quoique la « doctrine du pur amour, dit Fénelon, fût la « pure et simple perfection de l'Évangile, « marquée dans toute la tradition, les anciens « pasteurs ne proposoient d'ordinaire au com« mun des justes que les pratiques de l'a« mour intéressé, proportionnées à leur « grâce (5). » Par ces paroles, Fénelon ne vouloit qu'énoncer la doctrine contenue dans le XXXIV[e] article d'Issy, « que les commen« çants et les parfaits doivent être conduits, « chacun selon sa voie, par des règles diffé« rentes, et que les derniers entendent plus « hautement et plus à fond les vérités chré« tiennes (6). » Mais les expressions du livre des *Maximes*, prises à la rigueur, insinuoient que tous n'ont pas la grâce qui pourroit les conduire à la perfection.

2[o] L'oraison ordinaire n'est que pour les imparfaits, et l'oraison extraordinaire est essentielle à la perfection. « La méditation, dit « l'auteur, consiste dans des actes discursifs, « qui sont faciles à distinguer les uns des au« tres. Cette composition d'actes discursifs est « propre à l'*exercice de l'amour intéressé*... Il « y a un état de contemplation si haute et si « parfaite, qu'il devient habituel; en sorte que, « toutes les fois qu'une âme se met en orai« son, son oraison est contemplative et non « discursive : alors elle n'a *plus besoin de re« venir à la méditation ni à ses actes méthodi« ques* (7). » Ces propositions, prises à la lettre sont difficiles à concilier avec les XXII[e] et XXIII[e]

(1) Ibid. prop. 21. Fénelon explique les propositions que nous venons de citer, dans sa *Réponse à la Déclaration*, n. 25, etc.

(2) Prop. 17, condamnée par le bref d'Innocent XII.

(3) *Instruct. pastor.* du 15 septembre 1697, n. 18. — *Réponse à la Déclaration* n. 30 et suiv. *OEuvres de Fénelon*, tome IV, pages 216, 391, etc, — *Troisième lettre* à M. de Paris, n. 8, tome V. — *Troisième lettre* à Bossuet contre ses *divers Écrits* ou *Mémoires*; 2[e] partie n. 171, tome VI.

(4) *Instruction sur les états d'oraison*, livre II, n. 26, tome XXVII, page 115.

(5) 3[e] et 22[e] propositions condamnées par le bref d'Innocent XII.

(6) *Instruction pastorale*, du 15 septembre 1697, n 1. — *Rép. à la Déclar.* n. 40. *OEuvr. de Fén.* tome IV p. 151, 430, etc. — *Seconde lettre contre la Censure des docteurs*, 12[e] prop. tome IX. — *Les principales Propositions justifiées*, prop. 5, tome VIII.

(7) 15[e] et 16[e] proposit. condamnées par le bref d'Innocent XII.

articles d'Issy, qui enseignent que la perfection ne consiste pas dans les oraisons extraordinaires. Mais il est certain que Fénelon n'attachoit pas à ses expressions le sens rigoureux qui les a fait condamner : « La contemplation, dit-il dans son *Instruction pastorale*, est un exercice du pur amour, mais « non pas le seul exercice. L'amour pur « s'exerce aussi dans les actes des vertus distinctes. De plus, j'ai dit qu'une âme pleine « du plus pur amour, pour obéir à un directeur qui voudroit l'éprouver, *devroit être « aussi contente de méditer comme les commençants, que de contempler comme les chérubins* (1). La méditation même peut être quelquefois un vrai exercice de l'amour le plus « désintéressé. Tous les fidèles sont appelés à « la perfection, mais ils ne sont pas tous appelés aux mêmes exercices et aux mêmes « pratiques particulières du plus parfait « amour (2). »

85. — Nous avons fait entrer à dessein, dans cette analyse du livre des *Maximes*, toutes les propositions condamnées par le bref d'Innocent XII, (à l'exception de la treizième, dont nous parlerons bientôt) afin de mettre le lecteur plus à portée de connoître les principaux motifs de ce décret. Le Pape y déclare « qu'après avoir pris l'avis de plusieurs cardinaux et docteurs en théologie, dans plusieurs congrégations tenues pour cet effet « en sa présence ; désirant, autant qu'il lui est « donné d'en haut, prévenir les périls qui « pourroient menacer le troupeau du Seigneur, dont le soin lui a été confié par le « pasteur éternel : de son propre mouvement « et de sa science certaine, après une mûre « délibération, et par la plénitude de l'autorité apostolique ; il condamne et réprouve « le livre susdit, en quelque lieu et quelque « langue qu'il ait été imprimé, ou qu'il puisse « l'être dans la suite ; d'autant que, par la « lecture et l'usage de ce livre, les fidèles « pourroient être insensiblement induits dans « des erreurs déjà condamnées par l'Église « catholique ; et en outre comme contenant « des propositions qui, *soit* dans le sens des « paroles, tel qu'il se présente d'abord, *soit* eu « égard à la liaison des principes, *sont respectivement* téméraires, scandaleuses, mal « sonnantes, offensives des oreilles pieuses, « pernicieuses dans la pratique, et même erronées (3). » Le bref rapporte ensuite vingt-trois propositions extraites du livre des *Maximes*, et que le Pape juge à propos de condamner expressément.

86. — La plupart de ces propositions se rapportent manifestement aux deux premières erreurs dont nous avons parlé ; les autres, quelque répréhensibles qu'elles soient, ne paroissent avoir aucune liaison avec les premières, ni avec le système général du livre condamné (4) ; ce sont des inexactitudes, dont les meilleures intentions ne préservent pas toujours les auteurs, même les plus instruits. « On peut dire de ces dernières propositions, « selon la remarque du P. d'Avrigny, qu'elles « servent à montrer qu'on ne vouloit faire « nulle grâce à tout ce qui pouvoit être tant « soit peu ambigu, ou équivoque, ou susceptible d'un mauvais sens (5). »

87. — Parmi ces propositions étrangères au système général du livre des *Maximes*, on doit surtout remarquer la treizième, qui suppose que Jésus-Christ éprouva, pendant sa passion, un *trouble involontaire*. « La partie « inférieure de Jésus-Christ sur la croix, dit « cette proposition, ne communiquoit pas à la « supérieure son trouble involontaire. » Cette erreur est, sans contredit, une des plus graves que le bref d'Innocent XII ait condamnées ; mais il seroit injuste de l'attribuer à Fénelon, qui l'a constamment désavouée, comme ayant été insérée en son absence, dans le texte de son livre, par une méprise du duc de Chevreuse, qui en dirigeoit l'impression (6).

88. — La sévérité avec laquelle ce livre a

(1) *Maximes des Saints*, page 177.

(2) *Instr. past.* du 15 septembre 1697, n. 16. — *Rép. à la Déclar.* n 38, *OEuvr. de Fén.* tome IV, page 213 et 424. — *Les princip. Propos. justif.* prop. 30 et 31, tome VIII.

(3) *Bref d'Innocent XII contre le livre des Maximes*, *OEuvres de Fénelon*, tome IX, page 164. On trouvera quelques différences entre la traduction que nous donnons ici du texte latin, et celle que le cardinal de Bausset a suivie dans l'*Hist. de Fénelon*, tome II, pages 248 et 364. Ces différences regardent principalement les expressions que nous avons soulignées, et qui nous paroissent exprimer plus exactement le sens du texte latin.

(4) Cette observation regarde en particulier les propositions 3, 13, 15, 16 et 22.

(5) D'Avrigny, *Mém. chronol.* tome IV, 12 mars 1699.

(6) *Instruc. pastor.* du 15 septembre 1697, n. 19. — *Réponse à la Déclaration*, n. 53. — *Quatrième lettre contre les divers Écrits*, 11e obj. — *Seconde lettre contre les Passages éclaircis*, 10e obj. — *Seconde lettre contre la Censure des docteurs*, 8e prop. tomes IV, VI, VIII et IX des *OEuvres de Fénelon*.

été examiné, et qui en a fait condamner certaines propositions, en apparence susceptibles d'un bon sens, peut paroître étonnante au premier abord; aussi a-t-elle été plus d'une fois blâmée par des esprits téméraires et superficiels (1); mais elle est facile à justifier par les circonstances où l'on se trouvoit alors (2). On sait en effet qu'à cette époque, un grand nombre de faux mystiques abusoient des véritables maximes de la spiritualité, pour répandre de tous côtés les erreurs les plus contraires à la piété, et les plus contraires aux bonnes mœurs. Quelques années seulement s'étoient écoulées, depuis que le pape Innocent XI avoit solennellement condamné la doctrine de Molinos, qui, « sous prétexte « d'une oraison de quiétude, contraire à la « doctrine et à la pratique des saints Pères, « depuis la naissance de l'Église, détournoit « les fidèles de la vraie religion, et de la pu- « reté de la piété chrétienne, pour les préci- « piter dans les plus graves erreurs, et dans « des infamies honteuses (3). » En de pareilles conjonctures, il étoit assurément du devoir des pasteurs, et du souverain Pontife en particulier, d'examiner avec rigueur, et de condamner sévèrement tous les ouvrages qui pouvoient favoriser, en quelque manière, des erreurs si dangereuses. C'est ce que l'abbé de Chanterac faisoit observer à Fénelon, dans plusieurs de ses lettres, pendant l'examen du livre des *Maximes*, et ce qui lui faisoit craindre avec raison la condamnation qui en fut faite par le pape Innocent XII. « Toute la « difficulté, lui disoit-il, ne regarde que quel- « ques expressions du livre, dont les exami- « nateurs opposés disent que le premier sens, « ou celui qui se présente d'abord à l'esprit, « favorise quelques erreurs des Quiétistes. « Il est vrai qu'il y a d'autres expressions, « dans le même livre, qui rejettent le mau- « vais sens des premières, et qui paroissent « en être les correctifs; et par là le livre pour- « roit absolument n'être pas condamné comme « contenant des erreurs. Mais du moins *la « lecture en est très-dangereuse pour le com- « mun des fidèles, dans les circonstances pré- « sentes, où l'on voit le Quiétisme s'insinuer « dans toutes les nations*; et cela seul suffit « bien pour le faire condamner, ou plutôt pro- « hiber, comme *periculosus in praxi*, qui sem- « ble la dernière ou la moindre de toutes les « censures de Saint-Office (4). » Tel fut en effet le principal motif du décret d'Innocent XII contre le livre des *Maximes*, comme le Pape lui-même le déclare expressément, dans les paroles de ce décret que nous avons citées plus haut.

89. — Au reste, quelque sévère que puisse paroître, au premier abord, le jugement du saint siége contre le livre des *Maximes*, on doit remarquer : 1° que, parmi les qualifications données aux propositions condamnées par le bref d'Innocent XII, on ne trouve point celle d'*hérétique*, ni même d'*approchante de l'hérésie*; 2° que le respect dû à ce décret n'oblige pas à appliquer indistinctement à toutes les propositions condamnées la plus forte des qualifications employées dans le bref, qui est celle d'*erronée*. On doit sans doute reconnoître que chacune des propositions condamnées mérite quelqu'une des qualifications employées dans ce décret, et qu'il n'est pas une seule de ces qualifications qui ne convienne à quelqu'une des propositions condamnées; mais le Pape n'en ayant qualifié aucune en particulier, il est permis de penser que quelqu'une de ces propositions, et peut-être plusieurs, ne méritent pas les plus fortes qualifications, mais seulement la moins rigoureuse de toutes, par exemple celles de *mal sonnante* ou d'*offensive des oreilles pieuses*; qualifications qui peuvent tomber sur des propositions simplement équivoques, et susceptibles d'un mauvais sens (5).

90. — En terminant cet exposé des principales erreurs du Quiétisme, il ne sera pas inutile de marquer, en peu de mots, la différence précise qui existe entre les trois principales espèces de Quiétisme que nous avons

(1) Jurieu, entre autres, s'est expliqué, sur ce point, avec le ton de hardiesse et de légèreté qu'on devoit attendre d'un ennemi déclaré de l'Église catholique et de son chef visible. (*Traité hist. de la Théol. mystique*, 1699, *in-8°*.) On regrette de retrouver une partie de ses déclamations dans les *Études sur la Vie de Fénelon*, placées à la tête du choix de ses *OEuvres* publié par M. Aimé Martin. (*Paris*, 1836, 3 vol. *grand in-8°*.)

(2) *Histoire de Bossuet*, par le cardinal de Bausset, tome III, liv. X, n. 6 Voyez aussi les auteurs cités plus haut, page 207, *notes* 2 et 3.

(3) *Bulle d'Innocent XI contre Molinos*, Préambule, *OEuvres de Fénelon*, tome IV, page 28.

(4) *Lettre de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, du 6 novembre 1698. *Corresp. de Fénelon*, tome X, page 23.

(5) Montagne, *De Locis theologicis*, articul. 2 et 4, pag. 548-552; necnon pag. 609, etc. ad calcem *Prælect. theol. de Opere sex dierum*. *Paris*, 1743, *in-12*.

distinguées. Le Quiétisme de Molinos, peu différent de celui des anciens hérétiques (1), fait consister la perfection de l'homme, en cette vie, dans *un acte continuel de contemplation et d'amour*, qui dispense l'âme de tous les actes des vertus distinctes, et la réduit à un état d'inaction absolue, même dans le temps des plus affreuses tentations. Madame Guyon admet, il est vrai, le principe fondamental de Molinos, c'est-à-dire, *l'acte continuel de contemplation et d'amour*, qui renferme à lui seul tous les actes des vertus distinctes; mais elle rejette avec horreur les conséquences que Molinos tire de ce faux principe, contre la résistance positive aux tentations. Enfin le livre des *Maximes* condamne expressément *l'acte continu* des faux mystiques; mais il fait consister la perfection dans *un état habituel de pur amour, où le désir des récompenses et la crainte des châtiments n'ont plus de part.*

91. — Nous croyons que cette exposition des erreurs du Quiétisme suffit pour mettre le lecteur au courant de la controverse relative au livre des *Maximes*, et peut être considérée comme le résumé des nombreux écrits auxquels cette controverse donna lieu. On a vu plus haut (2) avec quelle ardeur Fénelon travailla, pendant plus de deux ans, à justifier le texte de son livre, dont il ne prenoit pas à la rigueur les expressions inexactes, et combien fut prompte et sincère son obéissance au jugement qui le condamnoit. Il n'entre pas dans notre plan, de retracer en détail cette partie si touchante de son histoire; mais nous ne doutons pas qu'on ne retrouve ici avec plaisir le témoignage de son humble soumission, rapporté par un de ses historiens, qui l'avoit recueilli de sa propre bouche. « Ma soumission, disoit-il souvent au « chevalier de Ramsay, n'étoit point un trait « de politique, ni un silence respectueux, « mais un acte intérieur d'obéissance rendue à « Dieu seul. Selon les principes catholiques, « j'ai regardé le jugement de mes supérieurs « comme un écho de la volonté suprême. Je « ne me suis point arrêté aux passions, aux « préjugés, aux disputes qui précédèrent ma « condamnation. J'entendis Dieu me parler « comme à Job du milieu de ce tourbilion, « et me dire : *Qui est celui qui mêle des sen-« tences avec des discours inconsidérés?* Et je « lui répondis : *Puisque j'ai parlé indiscrète-« ment, je n'ai qu'à mettre ma main sur ma « bouche et me taire.* Depuis ce temps, je ne « me suis point retranché dans les vains sub-« terfuges de la *question de fait et de droit.* « J'ai accepté ma condamnation dans toute « son étendue. Il est vrai que les propositions « et les expressions dont je m'étois servi, et « d'autres bien plus fortes, avec bien moins « de correctifs se trouvent dans les auteurs « canonisés; mais elles n'étoient point pro-« pres pour un ouvrage dogmatique. Il y a « une différence de style qui convient aux « matières et aux personnes différentes. Il y « a un style du cœur, et un autre de l'esprit; « un langage de sentiment, et un autre de « raisonnement. Ce qui est souvent une beauté « dans l'un, est une imperfection dans l'autre. « L'Église, avec une sagesse infinie, permet « l'un à ses enfants simples; mais elle exige « l'autre de ses docteurs. Elle peut donc, se-« lon les différentes circonstances, sans con-« damner la doctrine des saints, rejeter leurs « expressions fautives, dont on abuse (3). »

92. — Ces paroles, plusieurs fois recueillies de la bouche même de Fénelon, pendant les dernières années de sa vie, par le chevalier de Ramsay, peuvent servir à expliquer quelques-unes de ses expressions, qui, faute d'être bien comprises, pourroient obscurcir le fait de son entière et parfaite soumission au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes.* Il résulte, en effet, des paroles que nous venons de citer, que Fénelon n'a jamais entendu à la rigueur les expressions répréhensibles de ce livre; que, loin d'en adopter les erreurs, il les a toujours sincèrement détestées; en un mot, que tous ses torts, en cette matière, se réduisoient à s'être servi de plusieurs *expressions qui n'étoient point propres pour un ouvrage dogmatique.* Conformément à cette

(1) Le Quiétisme des anciens hérétiques, aussi bien que celui de Molinos, fait consister la perfection dans un *état de passiveté*, qui dispense l'âme de tous les actes des vertus, et de toute résistance positive aux tentations. Mais nous n'oserions assurer que les anciens hérétiques aient admis, aussi clairement que Molinos, l'*acte continuel de contemplation*, qui renferme en lui seul toutes les vertus distinctes.

(2) *Première partie*, article 1er, section 3e.

(3) *Hist. de Fénelon*, livre III, n. 98, tome II. — *Hist. de la vie et des ouvrages de Fénelon*, par M. de Ramsay; *Amsterdam*, 1727, page 68. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, livre III, page 511, édition in-4°. — Bergier, *Dict. théol.* article *Quiétisme.*

explication, Fénelon a toujours soutenu, depuis la condamnation de son livre, qu'il n'avoit jamais été dans *l'erreur sur le fond de la doctrine*, et qu'à proprement parler, *il ne s'étoit jamais rétracté* (1). Ces dernières expressions, considérées en elles-mêmes, pourroient sans doute paroître extraordinaires. Mais, dans le sens où Fénelon les expliquoit, elles se concilient parfaitement avec son entière soumission au jugement du saint siége. On s'en convaincra de plus en plus en lisant le développement qu'il fait lui-même de ses sentiments, dans ses lettres des 9 et 21 octobre 1699, à l'occasion d'un ouvrage que l'abbé de Chevremont songeoit alors à publier, sur la controverse du Quiétisme, et dans lequel il se proposoit de rappeler avec éloge la parfaite soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement du saint siége (2) : « Le terme de *rétractation* dont M. l'abbé de « Chevremont se sert, dit Fénelon dans la « première de ces lettres, ne s'emploie d'or« dinaire que quand un homme avoue qu'il « a cru une doctrine qu'il reconnoît fausse. « En ce sens, je ne me suis jamais rétracté. « Au contraire, j'ai toujours soutenu que je « n'avois jamais cru aucune des erreurs en « question. Le Pape n'a condamné aucun des « points de ma vraie doctrine, amplement « éclaircie dans mes défenses. Il a seulement « condamné les expressions de mon livre, « avec *le sens qu'elles présentent naturelle« ment*, et que je n'ai jamais eu en vue..... « Dire que je me suis rétracté, ajoute Fénelon dans sa lettre du 21 octobre, ce seroit « faire entendre que j'ai avoué avoir eu des « erreurs, et ce seroit me faire une injustice, « dont je crois cet abbé très-incapable. Dire « que je me suis rétracté, quoique j'aie dé« claré *que je n'avois jamais cru aucune des « erreurs qu'on m'avoit imputées*, c'est faire « entendre que j'ai parlé de mauvaise foi. Il « est inutile de dire que M. l'abbé n'entend, « par le terme de *rétractation*, qu'une con« damnation de mes expressions, sans ré« tracter le fond de mes sentiments. Le dic« tionnaire de M. l'abbé n'est point celui de « l'Église, ni même du monde entier. Le « terme de *rétractation*, quand on ne l'ex« plique pas, emporte, dans notre langue, la « condamnation d'une opinion fausse qu'on « avoue avoir crue. Convient-il à un auteur « qui m'estime, dit-il, qui veut me faire plai« sir, et qui demande chez moi un asile, de « se servir, en parlant de moi, d'un terme si « odieux dans l'usage public, et qui sera na« turellement si mal pris dans une affaire si « délicate et si importante? Ne devroit-il pas, « au contraire, choisir avec précaution les « termes les plus clairs et les plus doux, pour « écarter toute idée de *rétractation* sur au« cune erreur effective? »

93. — Nous avons cru devoir entrer dans ces détails, pour aller au-devant des mauvaises interprétations qu'on pourroit donner, contre l'intention de l'illustre prélat, à une expression qui peut, aux yeux de quelques personnes, avoir besoin d'explication. Le même motif nous engage à déclarer ici, que, parmi les nombreux manuscrits de Fénelon que nous avons eus sous les yeux, et que nous avons soigneusement examinés pour préparer l'édition de ses *OEuvres*, nous n'avons rien trouvé qui ne fût parfaitement conforme aux explications que nous venons de donner. Sa correspondance même la plus particulière, et ses lettres les plus confidentielles à des amis pour lesquels il n'avoit rien de caché, loin d'obscurcir ces explications, ne font que les rendre plus certaines et plus incontestables. Au reste, elles seront mises dans un nouveau jour, par la *Dissertation* qu'on trouvera à la suite de cette *seconde partie*, et dans laquelle nous examinerons ce qu'il faut penser de la tradition relative à l'ostensoir d'òr pur, donné par Fénelon à son église métropolitaine, en 1714, pour perpétuer le souvenir de son humble soumission

(1) *Corresp. de Fénelon sur le Quiétisme*. Lettres des 2 juillet, 9 et 21 octobre 1699. — *Lettres diverses, Mémoire* de Fénelon au P. Le Tellier, au commencement de 1710 (n. 3). Sa lettre au même, du 27 juin 1712. — Deux lettres au pape Clément XI, imprimées à la suite de la *Dissertation sur l'amour pur*, tome IX des *OEuvres de Fénelon*.

(2) L'abbé de Chevremont, dont il est ici question, songeoit alors à se retirer dans le diocèse de Cambrai, pour y travailler sous les ordres de Fénelon. Cet abbé s'occupoit d'un ouvrage sur le Quiétisme, qu'il publia en effet, peu de temps après, sous ce titre : *Le Christianisme éclairci sur les différends du temps en matière de Quiétisme*, par l'abbé de *** ; *Amsterdam*, 1700, *in-8°*. Il seroit difficile de trouver un ouvrage aussi ennuyeux, aussi peu instructif, en un mot, aussi rebutant, soit pour le fond, soit pour la forme. Aussi fut-il fortement critiqué, cette même année, par le ministre Poiret, dans le § 2 de la *Préface* de sa *Théologie réelle*. (*Amsterdam*, 1700, *in-12*.) Quoique les préjugés de secte aient inspiré à ce dernier auteur une partie de ses observations, on doit reconnoître que, sur bien des points, sa critique n'étoit que trop fondée.

au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes*.

ARTICLE III.

QUESTIONS AGITÉES ENTRE BOSSUET ET FÉNELON, PENDANT LA CONTROVERSE DU QUIÉTISME, ET SUR LESQUELLES LE SAINT SIÉGE N'A PAS JUGÉ A PROPOS DE PRONONCER.

94. — Objet de ce troisième article.
95. — Quatre difficultés principales entre Bossuet et Fénelon.

94. — La plupart des historiens de cette controverse (1) ont remarqué que l'évêque de Meaux, en s'élevant avec une juste sévérité contre les erreurs de la nouvelle mysticité, parut s'écarter, en quelques points, de la doctrine des vrais mystiques, dont il convenoit lui-même n'avoir pas fait une étude fort approfondie avant les conférences d'Issy (2). Il ne sera pas inutile d'entrer, à ce sujet, dans quelques détails, pour achever de donner une juste idée des erreurs du Quiétisme, et pour ne pas exposer le lecteur à confondre avec la doctrine des faux mystiques, quelques autres opinions contre lesquelles Bossuet s'éleva très-fortement, dans le cours de cette controverse. Nous croyons cependant qu'il est de notre devoir de nous borner ici à l'office de rapporteur, c'est-à-dire, au simple exposé des sentiments, et des raisons alléguées par les deux parties. Il ne nous appartient pas de prononcer entre deux adversaires tels que Bossuet et Fénelon, et sur des questions que l'Église n'a pas jugé à propos de décider. Nous déclarons même hautement, qu'en matière de spiritualité, nous ne connoissons d'autres guides que les ouvrages généralement regardés dans l'Église comme les règles d'une sage direction, tels que les écrits de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse, de saint François de Sales, et des autres mystiques également respectés par l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai.

95. — Dès l'origine de cette controverse, comme nous l'avons déjà remarqué, les difficultés, entre les deux prélats, roulèrent principalement sur quatre points, savoir : la *nature de la charité*, la *nature de l'oraison* ou *contemplation passive*, l'état de perfection appelé par les mystiques *vie unitive* ou *état passif*, enfin les *épreuves* ou les *tentations de l'état passif* (3).

§ Ier.

Controverses sur la nature de la charité.

96. — Comment Bossuet explique la nature de la charité dans son *Instruction sur les états d'oraison*.
97. — Difficultés de Fénelon contre cette doctrine.

96. — En signant les articles d'Issy, Bossuet n'avoit pas prétendu renoncer à son opinion particulière sur la nature de la charité. On ne tarda même pas à voir que, bien loin de la désavouer, il regardoit le sentiment contraire comme une des principales erreurs du Quiétisme, et comme le *point décisif* auquel on pouvoit réduire toutes les discussions relatives au livre des *Maximes*.

Dans son *Instruction sur les états d'oraison*, publiée en 1697, un an après les conférences d'Issy, il attribuoit à saint Thomas, et adoptoit lui-même la doctrine suivante : « La « charité est l'amour de Dieu, en tant qu'il « nous communique la béatitude, en tant « qu'il en est la cause, le principe, l'objet; « en tant qu'il est notre fin dernière..... Ces « *en tant*, que le saint docteur répète sans « cesse en cette matière, sont usités dans « l'École, pour expliquer les raisons formelles « et précises; en sorte que, d'aimer Dieu « comme nous communiquant sa béatitude, « emporte nécessairement que la béatitude « communiquée est, dans l'acte de charité, « une raison formelle d'aimer Dieu, et par « conséquent, un motif dont l'exclusion ne « peut être qu'une illusion manifeste. C'est ce « qui fait ajouter à ce saint docteur, que *si*,

(1) *Histoire de Fénelon*, par de Ramsay, pages 58 et suiv. — *Hist. de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, livre II, n. 16, tome Ier, note de la page 301. — *Mémoires chronolog.* du P. d'Avrigny, 12 mars 1699, tome IV. — *Hist. de l'Église*, par Bérault-Bercastel, livre LXXXII. — *Relation* manuscrite *sur le Quiétisme*, par M. Dupuy. — *Hist. de l'Église de Meaux*, par D. Toussaints Duplessis, livre V, n. 79, pages 487, 504, etc.-- Bergier, *Dictionnaire Théol.* article *Quiétisme*.

(2) *Questions à M. de Noailles*, en présence de madame de Maintenon, 2e question ; tome IV des *OEuvres de Fénelon*, page 103. — *Réponse à la Relation sur le Quiétisme*, n. 18, tome VI. — *Remarques sur la Réponse à la Relation*, article 7, § 1. *OEuvres de Bossuet*, tome XXX, page 88.

(3) Voyez les écrits de Fénelon que nous avons cités plus haut, art. 1er, § 1er, page 186, note 3.

« *par impossible, Dieu n'étoit pas tout le bien* « *de l'homme, il ne lui seroit pas la raison* « *d'aimer*..... C'est donc une illusion d'ôter « à l'amour de Dieu le motif de nous rendre « heureux; et c'est une contradiction mani- « feste de dire, d'un côté, avec saint Thomas, « qu'on doit aimer Dieu, en tant qu'il nous « communique la béatitude, et de l'autre, « exclure la béatitude d'entre les motifs de « l'amour, puisque la raison d'aimer ne s'ex- « plique pas d'une autre sorte..... C'est le vœu « et la voix commune de toute la nature,..... « qu'on veut être heureux, et qu'on ne peut « pas ne le pas vouloir, ni s'arracher ce motif « dans aucune des actions que la raison peut « produire; en sorte que c'en est la fin der- « nière, ainsi qu'on le reconnoît dans toute « l'École (1). »

97. — A cette doctrine de l'évêque de Meaux, Fénelon opposoit avec confiance, l'enseignement commun des théologiens sur la nature de la charité, le XXXIII[e] article d'Issy, auquel Bossuet n'avoit pu s'empêcher de souscrire, et l'autorité même des Pères qu'il invoquoit en sa faveur.

I. — *Examen de la question, d'après l'enseignement commun des Théologiens.*

98. — Trois arguments principaux, contre l'opinion de Bossuet.
99. — *Premier argument*, tiré de la définition de la charité.
100. — Comment Bossuet résout cette difficulté.
101. — *Deuxième argument*, tiré de la doctrine de l'École sur la nature de l'acte de charité.
102. — Réponse de Bossuet à cette difficulté.
103. — Instances de Fénelon sur cet article.
104. — *Troisième argument*, tiré de l'excellence de la charité, et des caractères qui la distinguent de l'espérance.
105. — En quoi diffèrent ces deux vertus, selon l'évêque de Meaux.
106. — Difficultés de Fénelon contre cette explication.

98. — La définition de la charité généralement admise par les théologiens, leur enseignement commun sur la nature de l'acte de charité, par lequel l'homme se rapporte expressément à Dieu, en tant que fin dernière, enfin la différence essentielle qu'ils assignent entre l'espérance et la charité, fournissoient à l'archevêque de Cambrai ses principales difficultés contre l'opinion de l'évêque de Meaux.

99. — 1° L'argument tiré de la *définition de la charité*, avoit d'autant plus de force contre ce prélat, qu'il ne croyoit pas pouvoir la contester, et qu'il l'admettoit même expressément, comme nous l'avons déjà remarqué (2). « Pour montrer à M. de Cambrai, disoit-il, « que c'est en vain qu'il prétend se faire valoir « envers le public, comme le défenseur parti- « culier de l'amour désintéressé, on lui ac- « corde sans peine, avec le commun de l'É- « cole, ce qu'il demande dans sa lettre, que « *la charité est un amour de Dieu pour lui-* « *même, indépendamment de la béatitude qu'on* « *trouve en lui* (3). »

Si la charité, reprenoit Fénelon, est *l'amour de Dieu pour lui-même, indépendamment de la béatitude qu'on trouve en lui*, comment peut-on dire que la charité est *l'amour de Dieu, en tant qu'il nous communique la béatitude*, et que *la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte?* Il est bien vrai que la charité, ayant pour objet toutes les *amabilités* ou *perfections absolues* de Dieu, ne le regarde pas seulement comme bon en lui-même, mais aussi comme bienfaisant et communicatif, puisque ce dernier attribut de Dieu est en lui une *spéciale amabilité*, comme parlent les théologiens (4). Mais ajouter que la béatitude est le *motif* essentiel de tous nos actes raisonnables, et en particulier le *motif formel*, la *raison précise* de l'acte de charité; que *la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte*; n'est-ce pas renverser la définition commune de cette vertu, et la possibilité de l'amour de Dieu pour lui-même, indépendamment de la béatitude qu'on trouve en lui (5)?

100. — L'évêque de Meaux sembloit, à la vérité, prévenir cette objection en reconnoissant que, dans l'acte de charité, on peut faire *une abstraction passagère et momentanée* du motif de la béatitude (6); mais l'archevêque

(1) *Instruct. sur les états d'oraison*, livre X, n. 29 tome XXVII, pages 450 et suiv.
(2) Voyez plus haut, art. 1[er], § 1[er], n. 9.
(3) *Rép. à une Lettre de M. de Cambrai, OEuvres de Bossuet*, tome XXVIII, page 237. — *Second Écrit sur le livre des Maximes*, n. 12. — *Cinquième Écrit*, n. 10. — *Préf. sur l'Instruct. past.* n. 3, 80, 92, etc. Ibid. p. 420, 511, 527, 614, 626.
(4) *Cinquième Écrit*, n. 10.
(5) *Rép. au* Summa Doctrinæ, n. 1; *OEuvres de Fén.* tome IV. — *Véritables Oppos.* n. 2, tome V. — *Troisième Lettre* à Bossuet *contre les divers Écrits*, n. 1 et 2, tome VI.
(6) *Etats d'orais. Additions*, n. 7, tome XXVII, p. 488. *Rép. à une Lettre de M. de Cambrai*, tome XXVIII, page 236. — *Summa Doctrinæ*, n. 8, ibid. page 310.

de Cambrai lui répondoit « qu'on ne peut jamais, dans l'acte propre d'une vertu, faire « abstraction de son motif ou objet formel. « Si donc, ajoutoit-il, *le dessein d'être heureux* « est *la raison d'aimer*, et si Dieu, dans le cas « impossible où il ne seroit plus notre béatitude, *ne seroit plus la raison d'aimer* à « notre égard; il s'ensuit évidemment qu'on « ne peut avoir de l'amour pour lui que par « cette *raison d'aimer;* il s'ensuit que c'est « en tant que béatifiant, ou en tant qu'il est « notre béatitude, que nous devons le considérer dans tout acte de charité. Donc l'abstraction est impraticable, selon M. de Meaux; « et, en détruisant la seule *raison d'aimer*, « elle ne laisseroit plus rien d'aimable en « Dieu (1). «

101. — 2° La doctrine de l'École sur la *nature de l'acte de charité*, fournissoit à Fénelon un second argument, qui ne lui sembloit pas moins décisif que le premier C'est la doctrine constante de l'École, disoit-il, que, dans l'acte de charité, l'homme se rapporte expressément à Dieu, en tant qu'il est la fin dernière de toutes les créatures. Or, peut-on dire avec vérité que l'on se rapporte expressément à Dieu en tant que fin dernière, par un acte dont la béatitude est le *motif propre* et la *raison précise?* Un homme qui, dans l'acte même de la charité, c'est-à-dire, dans l'exercice de la vertu la plus excellente, ne se rapporteroit à Dieu que par le motif de la béatitude, ne mettroit-il pas évidemment sa fin dernière dans la béatitude, c'est-à-dire, dans un objet créé, au lieu de la mettre dans Dieu même, auteur de la béatitude? « Selon M. de « Meaux, disoit Fénelon, le bonheur (que « nous cherchons en Dieu) est notre *fin dernière, ainsi qu'on le reconnoît dans toute l'École*. N'est-il pas étonnant que ce prélat « fasse dire à toute l'École, que la béatitude « formelle, qui est quelque chose de créé, « selon tous les théologiens, soit notre *fin* « *dernière?* Il est au contraire certain, selon « l'École, que la béatitude formelle n'est que « l'action par laquelle l'homme arrive à sa « dernière fin, qui est la gloire de Dieu (2)... « La béatitude, monseigneur, est si peu la « fin dernière, que c'est, selon Sylvius rapporté par vous-même, et selon la plupart « des autres théologiens, ce qu'on ne peut « vouloir *principalement* et comme *fin dernière*, au lieu de la gloire de Dieu, que par « un renversement de l'ordre. Il faut, dit « Sylvius, *exercer l'amour, et pratiquer les* « *bonnes œuvres, pour la béatitude, comme fin* « *de ces bonnes œuvres. Mais, en passant outre,* « *il faut rapporter notre béatitude à Dieu,* « *comme à la fin simplement dernière, étant* « *tellement disposés, que, s'il n'y avoit point de* « *béatitude à attendre, nous voudrions néanmoins l'aimer de même* (3). Ce n'est point « pour être heureux qu'il faut glorifier Dieu; « mais c'est pour glorifier Dieu qu'on doit « vouloir être heureux (4). »

102.—Pour résoudre ces difficultés, Bossuet observoit que la gloire de Dieu et notre béatitude sont deux choses inséparables, en sorte que, vouloir la béatitude, c'est vouloir glorifier Dieu, et vouloir glorifier Dieu, c'est vouloir la béatitude. « Vous croyez, disoit-il à « Fénelon, nous embarrasser par cette demande : *Veut-on glorifier Dieu pour être* « *heureux, ou bien veut-on être heureux pour* « *glorifier Dieu* (5)? On vous répond en deux « mots : Ces deux choses sont inséparables : « la gloire de Dieu est sans doute plus excellente en elle-même que la béatitude de « l'homme; mais cela ne fait pas qu'on puisse « séparer ces choses.... J'ajoute : vouloir être « heureux, c'est confusément vouloir Dieu : « vouloir Dieu, c'est distinctement vouloir « être heureux. J'ai avancé cette vérité, dès « l'*Instruction sur les états d'Oraison*; combattez-la, si vous pouvez; si vous ne pouvez, « abandonnez votre vain système, qu'elle « renverse par le fondement (6). »

103. — Fénelon croyoit que cette réponse laissoit subsister toute la difficulté : 1° parce que la gloire de Dieu, bien loin d'être *inséparable* de notre béatitude surnaturelle, n'y est unie que par un don de Dieu purement gratuit, et peut en être séparée, de l'aveu même de Bossuet, par une abstraction passagère de notre esprit (7); 2° parce que notre béatitude étant, de l'aveu de Bossuet, moins

(1) *Vérit. Oppos.* 1re part, n. 23, tome V. — *Rép. au* Summa Doctrinæ, 5e obj. page 497.
(2) *Véritables oppositions*, 1re partie, n. 5, tome V.
(3) Sylv. in 2, 2. quæst. 27, art. 3.
(4) *Troisième Lettre* à Bossuet *contre les divers Écrits*, n. 13, tome VI.
(5) Ibid. n. 4.
(6) *Réponse à quatre Lettres de M. de Cambrai*, n. 13, tome XXIX, p. 54, 55.
(7) *États d'oraison*, Addit. n. 7, tome XXVII, p. 488. — *Rép. à une Lettre de M. de Cambrai*, tome XXVIII, page 256. — *Summa Doctrinæ*, n. 8, ibid. page 310.

excellente que la gloire de Dieu, doit par conséquent lui être rapportée, selon la règle naturelle, qui veut que la chose moins parfaite soit rapportée à la plus parfaite. « Enfin, « monseigneur, lui disoit-il, vous parlez ain- « si : *On vous répond en deux mots : Ces deux « choses sont inséparables.* Mais ces deux mots « *suffisent-ils* pour répondre à une si grande « question ? La gloire de Dieu étoit-elle, « avant ses promesses, absolument insépa- « rable de notre béatitude surnaturelle ? un « don gratuit est-il une dette ? l'homme n'au- « roit-il jamais pu glorifier Dieu sans ce don « gratuit ?... Il n'est donc pas permis de dire « que ces deux choses sont absolument *insé- « parables* : toute l'École déclare qu'elles peu- « vent être séparées, par simple abstraction, « dans des actes passagers. Vous avouez au « moins que ce sont *deux choses* : de plus, vous « reconnoissez que l'une, qui est la gloire de « Dieu, est *plus excellente en elle-même* que « l'autre qui est notre béatitude... Si on rap- « porte, selon la règle, l'une à l'autre, c'est- « à-dire, la moins parfaite *à la plus excel- « lente*, celle qui est rapportée, loin d'être la « dernière, n'est plus qu'un moyen par rap- « port à celle qui est la seule véritable fin « dernière. Direz-vous, monseigneur, ce qui « est inouï dans l'Église, savoir, qu'on ne rap- « porte point l'une de ces deux fins à l'autre, « parce qu'elles sont inséparables ? direz- « vous que, comme nous devons désirer notre « bonheur pour la gloire de Dieu, nous de- « vons également désirer la gloire de Dieu « pour notre bonheur ? Ne seroit-ce pas nous « mettre en égalité avec Dieu, par un rap- « port égal et réciproque de notre béatitude « à sa gloire, et de sa gloire à notre béati- « tude ? Avouez donc qu'il est essentiel que « la créature rapporte son bonheur, comme « fin subalterne, à la gloire de Dieu, com- « me à son unique fin dernière, sans rap- « porter jamais la gloire de Dieu à son bon- « heur (1). »

104. — 3° L'enseignement universel des théologiens sur l'*excellence de la charité*, et sur les caractères qui la distinguent de l'espérance, fournissoit à l'archevêque de Cambrai un troisième argument, également digne d'attention. « Presque toute l'École, disoit-il, « enseigne que l'espérance est intéressée, et « moins parfaite que la charité, précisément « à cause qu'elle désire Dieu pour soi, en « tant que béatifiant, et comme sa béatitude « ou récompense. Or est-il que M. de Meaux « veut que la charité désire Dieu en tant que « béatifiant pour nous, et qu'il ne *soit pas « possible à la charité de se désintéresser à l'é- « gard de la béatitude*. Donc la charité de M. de « Meaux est aussi intéressée que l'espérance « de presque toute l'École. Donc la charité, « qui, selon saint Paul, est *plus grande* que « les deux autres vertus théologales, n'est « point, selon M. de Meaux, plus parfaite « que l'espérance de presque toute l'École ; « et l'amour parfait, selon ce prélat, n'a rien « au-dessus de l'amour que presque toute « l'École croit insuffisant, quand il est seul, « pour justifier (2). » A l'appui de ce raisonnement, Fénelon invoquoit l'autorité de saint Thomas, et particulièrement les passages que nous avons cités plus haut, dans lesquels le saint docteur, assignant la différence précise entre l'espérance et la charité, enseigne expressément que *la charité s'attache à Dieu considéré en lui-même, et non par la considération des biens qui nous viennent de lui* (3).

105. — Bossuet croyoit résoudre cette difficulté en assignant entre l'espérance et la charité une différence, selon lui, *plus profonde et plus radicale*, et qu'il appuyoit également sur l'autorité de saint Thomas. « L'espérance « et la charité, disoit-il, regardent la jouis- « sance de Dieu, chacune d'une manière dif- « férente : l'espérance comme un bien absent « et difficile à acquérir, et la charité comme « un bien déjà si uni et si présent, que nous « n'aurons pas un autre amour, quand nous « serons bienheureux, selon ce que dit saint « Paul : *La charité ne périt jamais....* De là « vient que la charité, qui, de sa nature, a la « force de nous unir immuablement et insé- « parablement à Dieu, par là est incompa- « tible avec l'état de péché ; ce qui ne conve- « nant pas à l'espérance, il n'en faut pas « davantage pour mettre une éternelle diffé-

(1) *Troisième Lettre* à Bossuet *contre sa Réponse à quatre Lettres*, n. 11, tome VI. On peut consulter encore la *Lettre* à Bossuet *sur la Charité*, 6e obj. — *Dissert. de Amore puro*, 1re part. cap. 1, n. 1 et 2, tome IX.

(2) *Réponse au* Summa Doctrinæ, 2e obj.

(3) Voyez les passages de saint Thomas que nous avons cités plus haut, art. 1er, § 1er, n. 6.

« rence entre les opérations de ces deux ver-
« tus (1). »

106. — Fénelon, bien loin de se croire vaincu par cette réponse, y trouvoit une nouvelle preuve de son opinion. « De grâce, « monseigneur, disoit-il à Bossuet, jetez les « yeux sur les inconvénients où vous tombez « par votre propre principe. 1° Si la charité « ne regardoit ici-bas qu'une béatitude pré- « sente, elle ne regarderoit point une béati- « tude véritable. Vous savez mieux que moi « qu'il n'y a de vraie béatitude que celle qui « est l'assemblage de tous les biens : saint Au- « gustin assure souvent, que celui qui espère « être heureux ne l'est pas encore. Si donc « la charité d'ici-bas ne regarde qu'une béa- « titude présente, elle ne regarde pas la vraie « et pleine raison d'aimer, qui est la béati- « tude vraie et complète. En cela elle est « moins parfaite que l'espérance même, qui « regarde la parfaite raison d'aimer, savoir, « la béatitude pleine et consommée. 2° La « béatitude future et absente étant la seule « dont nous disputons, vous voilà réduit à « avouer que cette béatitude n'est point un « motif dans l'acte de charité. Vous ne pou- « vez donner pour motif à l'acte de charité « qu'une béatitude imparfaite, passagère, « terrestre, qui n'est qu'une simple délecta- « tion et union d'amour ici-bas. Est-ce là « cette béatitude pleine, céleste, éternelle, et « fondée sur la vision intuitive, dont il est « uniquement question entre nous (2). »

Quant à l'autorité de saint Thomas, que l'évêque de Meaux invoquoit en sa faveur, l'archevêque de Cambrai avouoit que le saint docteur ne parle pas toujours avec la même clarté sur la question présente, et que plusieurs de ses expressions peuvent avoir besoin d'explication; mais il reprochoit à Bossuet de négliger les passages où le saint docteur traite la question *ex professo*, et de s'appuyer uniquement sur ceux où elle n'est traitée qu'en passant, et comme par occasion, en répondant à quelques objections particulières. On comprend aisement que nous ne pouvons pas entrer dans le détail de cette discussion, sur laquelle il nous suffit de renvoyer aux écrits des deux prélats (3).

II.—*Examen de la question, d'après le* XXXIIIe *article d'Issy.*

107. — Bossuet opposé à lui-même, sur les suppositions impossibles.
108. — Comment il explique cette contradiction apparente.
109. — Difficultés contre cette explication.

107. — Fenelon ne trouvoit pas moins de difficulté à concilier l'opinion de Bossuet, sur la nature de la charité, avec le XXXIIIe article d'Issy, et avec les nombreux passages de l'*Instruction sur les états d'oraison* (4), qui autorisent expressément les actes d'amour fondés sur des suppositions impossibles. « Il « est vrai, disoit Fénelon, que M. de Meaux « autorise les suppositions impossibles, par « saint Clément d'Alexandrie, qui en a fait *dès* « *l'origine du christianisme;* par *toute l'école* « *de saint Chrysostôme;* par *saint Thomas, Es-* « *tius, Fromond;* par *toute l'École,* où elles sont « *célèbres,* sans parler des *mystiques*, *où elles* « *sont fréquentes.* Voilà de grandes autorités; « et il semble que ce prélat veut tenir tous les « savants en respect pour de telles supposi- « tions, faites par *tout ce qu'il y a de plus* « *grand et de plus saint dans l'Église...* Il dit « que l'acte fondé sur cette supposition, est « un abandon, qui, lorsqu'il est sérieux, « n'est que pour les Pauls, pour les Moïses, « c'est-à-dire, pour les *parfaits*... M. de Meaux « veut donc, par tant de grandes expressions, « donner à cet acte tout le sérieux et toute la « réalité qu'un acte peut avoir. D'un autre « côté, comment peut-on faire sincèrement « et sérieusement un sacrifice conditionnel « de sa béatitude, si on ne peut faire aucun « acte raisonnable sans le *motif* ou la *raison* « *formelle de la béatitude*, et *sans le dessein* « *d'être heureux*, parce que c'est la *raison* « *d'aimer*, et qu'*elle ne s'explique pas d'une*

(1) *Cinquième Écrit*, n. 12; tome XXVIII, page 515. — *Réponse à quatre Lettres de M. de Cambrai*, n. 17; tome XXIX, page 57.

(2) *Troisième Lettre* à Bossuet *contre la Réponse à quatre Lettres*, n. 8; tome VI.— Voyez aussi la *troisième Lettre contre les divers Écrits*, 5e obj. tome VI. — *Dissert. de Amore puro*, 1re part. cap. 1, n. 4, tome IX.

(3) Bossuet, *États d'oraison*, livre X, n. 29. — *Summa Doctrinæ*, n. 8. — *Réponse à quatre Lettres*, n. 17. — *Schola in tuto*, passim. — Fenelon, *Véritables Oppositions*, 1re partie, n. 24, tome V. — *Réponse au Summa*, 7e obj. p. 502. — *Quatrième Lettre à M. de Paris*, n. 16, etc. tome V. — *Troisième Lettre contre la Réponse à quatre Lettres*, n. 7 et 8, tome VI. — *Dissert. de Amore puro*, prim. pars. cap. 1, fere integro, tom. IX.

(4) *États d'oraison*, livre IX, n. 1, etc. livre X, n. 17, etc. *OEuvres de Bossuet*, tome XXVII, pages 346, 411, etc.

« *autre sorte?* Il est vrai que l'acte de renon- « cement conditionnel à la béatitude n'exclut « pas le désir de la béatitude dans d'autres « actes; mais le motif de la béatitude ne peut « entrer dans l'acte où l'on y renonce condi- « tionnellement.... Cet acte n'a donc pas *la* « *raison d'aimer;* il n'est donc pas de ceux « *que la raison peut produire*, et qui tendent « *à la fin dernière.* Ce n'est donc qu'un *pieux* « *excès et une amoureuse extravagance......* « Quand une définition de la charité jette son « auteur dans un inconvénient si extrême, il « faut qu'elle soit bien fausse, pour ne rien « dire de pis (1). »

108. — Pour concilier la pratique des actes en question avec ses principes sur la nature de la charité, Bossuet soutenoit que, par ces actes si excellents, les saints ne renoncent en apparence à leur béatitude, que pour la mieux *assurer;* en sorte que cet acte d'abandon est au fond un *désir de la béatitude d'autant plus ardent qu'il est plus caché : genus desiderii eo ardentioris, quo latentioris* (2). « Bien loin, ajoutoit-il, de renoncer, par son « abandon, à cette utilité spirituelle, à ce « noble intérêt de posséder Dieu, l'âme sent « qu'elle l'assure en l'abandonnant (3) ; » d'où il concluoit que, « quand saint Paul a « parlé de cette sorte, il n'a pas prétendu « faire un acte plus parfait ni plus pur que « quand il dit : *Je désire la présence de Jésus-* « *Christ;* et, *Je m'étends en avant vers la ré-* « *compense* (4)..... Qu'ajoute à la perfection « d'un tel acte, disoit-il encore, l'expression « d'une chose impossible? rien qui puisse « être réel : rien, par conséquent, qui donne « l'idée d'une plus haute et plus effective « perfection (5). »

109. — « Voilà, reprenoit l'archevêque de « Cambrai, ce qu'on ne peut s'empêcher de « dire des actes de saint Paul et de Moïse, ad- « mirés par les saints de tous les siècles, dès « qu'on définit, comme M. de Meaux, *la cha-* « *rité un amour de Dieu en tant que béatifiant*, « en y ajoutant que c'est la seule *raison d'ai-* « *mer, qui ne s'explique pas d'une autre* « *sorte;* et que s'il ne vouloit point être béa- « tifiant à notre égard,.... il ne nous seroit « plus *la raison d'aimer*. Rien n'est donc plus « indécent que de parler de *la pratique de* « *ces expressions*, qui *ne peut être sérieuse et* « *véritable que dans les plus grands saints,* « *dans un saint Paul, dans un Moïse; c'est-à-* « *dire, dans les ames d'une sainteté qu'on ne* « *voit paroître dans l'Église que cinq ou six* « *fois dans plusieurs siècles* (6). Il faut encore « moins dire que *c'est une espèce de sacrifice*, « *que Dieu presse, par des touches particulières,* « *à lui faire, à l'exemple de saint Paul* (7). « Pour parler sérieusement, il n'y a aucune « *pratique* réelle de ces expressions; ce n'est « point une *espèce de sacrifice*, mais au con- « traire une recherche intéressée de sa pro- « pre sûreté. Faut-il être *un saint Paul, ou un* « *Moïse, ou une ame d'une sainteté qu'on ne* « *voit paroître dans l'Église que cinq ou six* « *fois dans plusieurs siècles*, pour avoir la « permission de faire un acte qui n'a aucune « perfection réelle au delà d'un acte d'espé- « rance? ou, pour mieux dire, faut-il être « Moïse ou saint Paul, pour dire qu'on vou- « droit ce qu'on ne voudroit pas, et qu'on ne « peut même désirer sincèrement de vou- « loir en aucun cas, et pour exprimer, contre « la vérité, d'*amoureuses extravagances?* On « voit par cet excès combien il importe de « distinguer l'*amour de bienveillance*, qui ne « renferme aucun désir pour nous, d'avec « l'*amour* moins parfait, qu'on nomme *de con-* « *cupiscence* ou *d'espérance* (8). »

III. — *Examen de la question, d'après l'autorité des Pères, et particulièrement de saint Augustin.*

110. — Témoignages des Pères en faveur de *l'amour pur.*
111. — Doctrine de saint Augustin sur ce point.
112. — En quel sens le saint docteur enseigne que le désir du bonheur est le mobile de toutes nos actions.

110. — Les bornes qui nous sont prescrites ne nous permettent pas de rapporter ici tous les témoignages de la tradition que les deux prélats alléguoient en faveur de leur opinion (9). Il nous suffira de remarquer qu'ils s'appuyoient principalement sur l'autorité de

(1) *Vérit. Oppos.* 1re part. n. 12 et 13, tome V.
(2) *Mystici in tuto*, n. 211, tome XXIX, page 191.
(3) *États d'orais.* liv. IX, n. 6, tome XXVII, page 366.
(4) Ibid. livre X, n. 22, page 437.
(5) Ibid. n. 19, page 425.
(6) Ibid. n. 22, page 437.
(7) Ibid. n. 19, p. 429.
(8) *Vérit. Oppos.* 1re part. n. 20, tome V. — *Dissert. de Amore puro*, part. 1re, cap. 2, tom. IX.
(9) *États d'orais.* livre X, n. 29 et 30; *Additions* au même ouvrage, n. 2, tome XXVII, pages 430, 464 et suiv. — *Vérit. Oppos.* 1re part. n. 8, tome V. — *Seconde lettre à M. de Paris*, n. 11 et 21, tome V. — *Instr. past.* du 15 septembre, n. 24, etc.

saint Augustin. « Seigneur, s'écrie le saint « docteur, enflammez tellement mon cœur « de votre saint amour, qu'il ne reste plus « rien en moi pour moi-même, et que je ne « me considère plus moi-même en rien (1)! » Fénelon ne croyoit pas que l'on pût regarder l'amour dont il est ici question comme fondé sur le motif de la béatitude, puisque le saint docteur désire d'aimer Dieu, au point de s'oublier lui-même. « Voyez, dit-il ailleurs, com« ment l'amour d'amitié doit être gratuit; « car vous ne devez pas aimer votre ami « pour en tirer quelque utilité..... L'ami doit « être aimé sans intérêt, pour lui-même et « non pour autre chose. Si la règle de l'a« mitié vous invite à aimer un homme sans « intérêt, combien plus Dieu doit-il être aimé « sans intérêt, lui qui vous commande d'ai« mer l'homme (2). »

111. — A ces témoignages, Bossuet en opposoit plusieurs autres, dans lesquels le saint docteur enseigne que *la charité est un mouvement de l'âme qui tend à jouir de Dieu, pour l'amour de lui-même : motus animi ad fruendum Deo propter seipsum* (3). Mais Fénelon observoit que l'on peut tendre à cette jouissance par deux motifs bien différents, celui de la plus grande gloire de Dieu, ou celui de notre bien particulier. La charité, ajoutoit-il, tend à Dieu par le premier motif, qui est incontestablement le plus parfait : l'espérance au contraire, lorsqu'elle n'est pas actuellement commandée par la charité, tend à Dieu par le second motif, qui est beaucoup moins relevé; ce qui fait que plusieurs saints docteurs ont appelé *mercenaires* les chrétiens qui ne servent Dieu que par le motif de l'espérance. « Les scolastiques, disoit l'arche« vêque de Cambrai, ne manqueront pas de « dire que M. de Meaux abuse un peu du « terme de *jouir*. Il est vrai, diront-ils, qu'il « faut vouloir jouir de Dieu; mais jouir, « selon saint Augustin, ne signifie que *s'atta« cher à un objet par amour pour lui-même* (4). « Voilà le rapport à nous qui ne s'y trouve « point. Jouir, en ce sens, ne renferme donc « aucun rapport à notre utilité, mais un rap« port simple et total de nous-mêmes à Dieu, « pour l'amour de lui seul. En ce sens, la « jouissance est très-désintéressée, et le désir « de la jouissance est aussi très-désintéressé. « Vouloir jouir, c'est seulement vouloir ai« mer. Cette jouissance n'est pas précisément « la béatitude. Il est vrai que la béatitude en « résulte; mais l'acte de charité peut vouloir « la jouissance, sans vouloir précisément la « béatitude qui y est attachée. Un homme « peut tous les jours vouloir une chose, sans « penser à ce qui en résulte nécessaire« ment (5). »

112. — A l'appui de son opinion, l'évêque de Meaux invoquoit encore avec confiance cette doctrine de saint Augustin, si conforme au cri de la nature, que *le désir du bonheur est essentiel à l'homme, et le mobile de toutes ses actions*. « Voici, disoit-il, le principe « inébranlable de saint Augustin (6), que per« sonne ne révoqua jamais en doute : *La « chose du monde la plus véritable, la mieux « entendue, la plus éclaircie, la plus con« stante,..... c'est, non-seulement qu'on veut « être heureux, mais encore qu'on ne veut que « cela, et qu'on veut tout pour cela : quod « omnes homines beati esse volunt, idque unum « ardentissimo amore appetunt, et propter « hoc cætera quæcumque appetunt*. C'est, dit« il, ce que crie la vérité; c'est à quoi nous « force la nature : *hoc veritas clamat; hoc na« tura compellit* : c'est ce qui ne peut nous être « donné que par le seul Créateur : *Creator « indidit hoc*. Ainsi, quel que soit cet acte « où l'on suppose qu'on voudroit pouvoir re« noncer à la béatitude, si c'est un acte hu« main et véritable, on ne le peut faire que « pour être heureux : ou le principe de saint « Augustin est faux, ou on l'emporte contre « la nature, contre la vérité, contre Dieu « même (7). »

Fénelon étoit bien éloigné de contester le principe de saint Augustin; mais il soutenoit

(1) Saint Augustin, *In Psal.* 137, n. 2, tome IV, col. 1526.

(2) Saint Augustin, *Serm.* 385, n. 4, tome V, col. 1488.

(3) *De Doct. christ.* lib. III, cap. 10, n. 6, tom. III, p. 50. — *Summ. Doct*, n. 8, *OEuvr. de Bossuet*, tome XXVIII, pages 306 et suiv.

(4) Saint Augustin, *De Doct. christ.* lib. I, n. 4, tom. III, col. 6.

(5) *Rép. au* Summa Doct. 6e obj. page 503. — *Lettre à* Bossuet *sur la charité*, tome IX. Voyez, en particulier, la réponse à la 5e objection. — *Inst. past.* du 15 septembre, n. 32. — *Dissert. de Amore puro*, part. 1re, cap. 1, n. 5, tom. IX.

(6) *De Trinitate*, lib. XIII. cap. 8, n. 11; tom. VII, pag. 934, 935.

(7) *Réponse à quatre Lettres de M. de Cambrai*, n. 9; tome XXIX, pages 30, 31.

que l'évêque de Meaux n'en saisissoit pas le véritable sens. Il y a, disoit-il, *un désir du bonheur essentiel à l'homme*, et qui le détermine toujours en un certain sens, puisque, dans toutes ses actions raisonnables, il se détermine pour une fin qui lui est agréable. Mais il faut remarquer : 1° que ce désir, en tant qu'essentiel à l'homme et inséparable de tout acte raisonnable, est indélibéré ; 2° que ce désir étant inséparable de tout acte raisonnable, est également le motif de toutes nos actions bonnes et mauvaises, et par conséquent ne peut être regardé comme le *motif propre* de l'acte de charité. Or l'état de la question, ajoutoit Fénelon, n'est pas de savoir si le désir au moins indélibéré de la béatitude accompagne tous nos actes, mais de savoir si le désir délibéré de la béatitude est le *motif essentiel de tous nos actes libres*, et si le désir délibéré de la béatitude surnaturelle est le *motif propre de l'acte de charité*. La réponse affirmative à ces questions, selon l'archevêque de Cambrai, est aussi contraire aux principes de la raison et de la foi, qu'au véritable sentiment de saint Augustin. « Je « conviens, dit Fénelon, que Dieu a mis dans « l'homme cette pente ou inclination, (qui « fait non-seulement qu'on veut être heu- « reux, mais encore qu'on ne veut que cela, « et qu'on veut tout pour cela.) Mais souffrez « monseigneur, que je vous fasse deux ques- « tions : 1° Comment prouverez-vous que cette « pente devienne un *désir délibéré* dans tout « acte humain? Combien avons-nous d'in- « clinations que nous ne pouvons nous ôter, « et dont les objets n'entrent pourtant pas « *comme motifs* dans nos actes libres.... « 2° Vous confondez la béatitude surnatu- « relle avec une espèce de béatitude, qui « n'est qu'un contentement passager. Le plus « étonnant des paralogismes est celui qui « règne dans toutes vos preuves, et que vous « ne pourriez abandonner, sans voir tomber « d'abord toute votre controverse. 1° De ce « que l'âme a sans cesse l'inclination d'être « heureuse, s'ensuit-il que le bonheur soit « le motif de tous ses actes libres? 2° De ce « que l'âme désire, en tout état, son bonheur « ou contentement naturel et passager, s'en « suit-il qu'elle désire, en tout acte humain « et délibéré, la béatitude surnaturelle ou la « vision béatifique? Si votre raisonnement « ne prouve rien pour la béatitude surnatu- « relle, il ne prouve rien pour notre contes- « tation, où il ne s'agit que de ce seul genre « de béatitude. Si au contraire vous dites que « la *béatitude surnaturelle* est la *raison d'ai- « mer* en tout acte humain, vous faites deux « choses insoutenables : 1° vous rendez les « dons surnaturels nécessaires à la nature, « et vous confondez les deux ordres de la « nature et de la grâce : c'est l'essentiel de « nos questions, à quoi vous ne répondez ja- « mais. 2° Vous rendriez par là tout acte de « désespoir impossible ; car, si la béatitude « surnaturelle, qui est le vrai salut, est la « seule *raison d'aimer*, qu'on veut toujours « et en toutes choses, on ne peut plus tomber « dans le désespoir, qui n'est que la cessa- « tion du désir de cet objet suprême (1). »

Fénelon explique, d'après ces principes, le passage de saint Augustin que Bossuet lui opposoit. « Venons à saint Augustin, dit l'ar- « chevêque de Cambrai. S'il dit seulement « que la nature a sans cesse l'inclination in- « délibérée de se contenter, il dit ce qui est « très-véritable ; et dans le fond, c'est tout « ce qu'il dit. Si vous voulez lui faire dire de « plus, que le motif d'être heureux est la « seule *raison d'aimer* qui puisse agir sur « l'homme, vous lui ferez dire que l'homme « n'aime Dieu que pour être heureux, et « qu'il veut même la gloire de Dieu pour son « propre bonheur. Ainsi la fin dernière de- « viendra subalterne, par rapport à la subal- « terne même ; la fin deviendra moyen, et « le moyen sera la fin. Les paroles de saint « Augustin ne sont donc vraies, qu'autant « qu'on les réduit à un sens tout contraire « au vôtre (2). »

IV.—*Diverses modifications apportées successivement, par Bossuet à son opinion, sur la nature de la charité.*(3).

113. — *Première explication*. La béatitude, *motif essentiel, quoique secondaire*, de la charité.
114. — Difficultés contre cette explication.

(1) *Seconde lettre* à Bossuet contre sa *Rép. à quatre Lettres*, n. 3. — *Quatrième lettre* contre les *div. Écrits* 3e obj. tome VI. — *Lettre* à Bossuet *sur la Charité*, 6e ... tome IX.

(2) Fénelon. *Deuxième Lettre à Bossuet contre la Réponse à quatre Lettres*. n. 3, page 300.

(3) Fénelon résume ces différentes explications, dans sa *Réponse à l'écrit intitulé :* QUESTIUNCULA ; *Œuvres*, tom. VIII, p. 180.

113.—Pressé par les difficultés de son adversaire, Bossuet ne tarda pas à modifier beaucoup la doctrine de son *Instruction sur les états d'oraison*. Dans le *Sommaire de la doctrine du livre des Maximes*, publié au mois d'octobre 1697, et dans plusieurs écrits postérieurs, il avoue que la bonté absolue de Dieu, *sans aucun rapport à nous*, est *le motif principal et spécifique* de la charité, et que la béatitude, loin d'être la seule raison d'aimer, n'est qu'un *motif secondaire* de la charité, quoique *essentiel* à ses actes, et *inséparable* du *motif principal* et *spécifique*. « Quand les théologiens, dit-il, enseignent que la charité ne « regarde que Dieu en soi-même, sans aucun « rapport à nous, c'est en le considérant « comme son objet, qu'ils appellent *spéci-« fique;* en sorte qu'ils sont tous d'accord, « sans qu'aucun ose le nier, qu'en même « temps les bienfaits de Dieu, qui se rappor-« tent à nous, nous sont une source inépui-« sable d'amour, et nous excitent par des mo-« tifs très-pressants, quoique *moins princi-« paux*, à aimer de plus en plus cette excellence « infinie. Ainsi, pour parler dans la rigueur « et dans la précision scolastiques, il suffiroit « à la charité d'avoir pour objet Dieu très-« bon en soi, qui est son *objet spécifique*, « sans lequel la charité ne peut être; mais, « dans la pratique, la charité embrasse tout; « elle nous présente Dieu tout entier, si l'on « peut parler ainsi, comme très-bon en soi, « et comme très-bienfaisant envers nous, par « cette plénitude de bonté. Enflammés par « tous ces motifs, nous nous écoulons en « lui, nous nous y attachons, et nous y de-« meurons collés, sans que nous puissions « être arrachés de cette source de bonté aussi « féconde que parfaite (1). » Il est à remarquer que l'archevêque de Paris, qui, pendant les conférences d'Issy, s'étoit fortement prononcé pour l'opinion de Fénelon sur la nature de la charité, adopta ouvertement, dans l'*Addition* à son *Instruction pastorale* du 27 octobre 1697, la nouvelle explication de Bossuet. Les deux prélats, non contents de donner cette explication comme une doctrine incontestable, représentoient le sentiment contraire comme l'erreur capitale de Fénelon, et comme le *point décisif qui renfermoit la décision du tout*. « Je m'attache à « ce point, disoit l'évêque de Meaux (l'insé-« parabilité des motifs primaires, et secon-« daires de la charité), parce que c'est le « point décisif. C'est l'envie de séparer ces « motifs que Dieu a unis, qui vous a fait re-« chercher tous les prodiges que vous trou-« vez seul dans les suppositions impossibles; « c'est, dis-je, ce qui vous y a fait recher-« cher une charité séparée du *motif essentiel* « de la béatitude, et de celui de posséder « Dieu (2). »

114. — Quoique cette explication se rapprochât un peu des sentiments de l'archevêque de Cambrai, celui-ci ne la croyoit pas suffisante pour lever les difficultés que nous avons exposées plus haut. En effet, disoit-il, si la béatitude est un motif *essentiel*, quoique *secondaire*, de l'acte de charité, comment peut-on dire que la charité est un amour de Dieu pour lui-même, *indépendamment de la béatitude qu'on trouve en lui?* En quoi l'espérance sera-t-elle plus *intéressée* que la charité, si ces deux vertus ont également la béatitude pour *motif propre* et *essentiel ?* Si le motif de la béatitude est inséparable de l'acte de charité, comment peut-on regarder comme des actes héroïques de charité, les actes d'amour fondés sur des suppositions impossibles, puisque ces actes ne sont pas produits par le motif de la béatitude, et sont même fondés sur une abstraction expresse de ce motif? Fénelon observoit d'ailleurs que la nouvelle explication de Bossuet bouleversoit toutes les notions reçues dans l'École, l'usage constant des théologiens étant de regarder l'*objet spécifique* d'une vertu comme le seul *essentiel*, et les objets *secondaires* comme purement *accidentels*, et séparables des actes de cette vertu (3).

(1) *Summa Doct.* n. 8, tome XXVIII, page 508. — *Rép. à quatre Lettres*, n. 15 et 18, tome XXIX, pages 54 et 60.

(2) *Rép. à quatre Lettres*, n. 19, page 62.—*Remarques sur la Réponse à la Relation*. Conclusion, § 2, n. 10, tome XXX, pages 211, 212. L'archevêque de Paris soutient absolument la même doctrine dans l'*Addition* à son *Instr. past. contre les illusions des faux mystiques*. Voyez cette *Instr.* dans le tome V des *OEuvres de Fénelon*.

(3) On trouve ces raisons développées dans les ouvrages suivants de l'archevêque de Cambrai : *Rép. au Summa* Doctrinæ, presque entière. — *Quatrième lettre à M. de Paris*, tome V. — *Troisième lettre* à Bossuet, *contre les*

Vous dites, monseigneur, disoit Fénelon à « l'archevêque de Paris, que *la bonté de Dieu, « considérée en elle-même, est l'objet principal « et spécifique de la charité.* Mais voici en quoi « les *mystiques modernes se trompent*, selon « vous : c'est qu'ils ne reconnoissent pas que « *notre bonheur éternel* est, dans l'acte de charité, *un objet moins principal, subordonné et « inséparable.* Me permettrez-vous, monseigneur, de vous représenter qu'on n'a jamais « parlé ainsi dans aucune école? *L'objet spécifique*, selon tous les théologiens, est le « seul objet essentiel : c'est lui qui constitue « l'espèce : hors de lui tout est accidentel. « L'objet *moins principal*, qui est ajouté au « *spécifique*, ne peut donc être *inséparable*. Si « vous avouez que le motif de la béatitude, « dans l'acte de charité, n'est pas le *spécifique*, « et lui est surajouté accidentellement, vous « renversez tout votre système, et vous établissez le mien... Si, au contraire, vous soutenez que ce motif *secondaire* ou *moins « principal*, est *inséparable* ou *essentiel*, cet « adoucissement apparent ne sauve aucune « difficulté. Ce qui est essentiel à la charité, a « dû se trouver dans celle de saint Paul, de « Moïse et de tous les autres saints. En exprimant un amour indépendant du motif essentiel de la béatitude, ils ont exprimé un « blasphème contre l'essence de la charité ; ils « ont anéanti l'essence de l'amour même, en « détruisant la *raison d'aimer*; et rien ne peut « les excuser, que leur *amoureuse extravagance* (1)... Il faut encore ajouter, disoit Fénelon à Bossuet, que, si la béatitude est « l'unique *raison d'aimer*, comme vous le « prétendez, il n'est point permis de dire « qu'elle est dans l'acte de charité un motif « *secondaire*, et que Dieu parfait en lui-même « y est le motif *principal*. Si la béatitude est « l'unique et totale raison d'aimer, comme « vous le dites, non-seulement elle est le « motif *primitif*, mais l'unique et total. Il est « visible que vous n'admettez ce motif *secondaire*, que pour apaiser l'École par cette « mitigation apparente. Dans le fond, votre « principe de l'*unique raison d'aimer*, réduit « tous les motifs à la béatitude seule (2). »

115. — Ce fut sans doute pour lever entièrement ces difficultés que Bossuet proposa, au mois d'août 1698, une dernière explication, qui le rapprochoit encore davantage de l'archevêque de Cambrai. Déjà il avoit indiqué cette explication, à la fin d'une lettre publiée au mois de mai précédent (3) ; mais il la développe avec beaucoup plus de précision et de clarté dans l'opuscule intitulé : *Schola in tuto*. Il y enseigne que le motif de la béatitude, essentiel à tous nos actes, n'est pas toujours *actuel et explicite*, mais qu'il peut être seulement *virtuel* ou *implicite*, en ce sens que l'homme ne peut, dans aucun acte raisonnable, s'arracher le désir naturel de la béatitude (4). Il ajoute que ce motif est inséparable de l'acte de charité, seulement en ce sens que l'idée de Dieu infiniment parfait en lui-même renferme, *au moins d'une manière virtuelle ou implicite*, l'idée de Dieu infiniment bon et communicatif. *Hæc autem sufficiunt*, dit-il, *ut intelligatur Deum, ut in se optimum ac beatissimum, esse specificum objectum, quo sine charitas nec esse, nec intelligi, aut cogitari possit : Deum verò, ut benevolum ac beneficum, motivum esse secundarium, et in primario saltem virtute comprehensum Neque enim illud plenè intelligi potest, Deum esse in se perfectissimum, nisi pariter sit omnipotens, clemens, benevolus; atque adeo horum attributorum amor est necessarius, ad perfectionem charitatis in Deum* (5). Ainsi, après avoir donné la *béatitude communiquée*, ou la bonté de Dieu envers nous, comme le *motif formel* ou la *raison précise* de l'acte de charité, Bossuet se réduit, dans son dernier ouvrage, à la regarder comme un *motif virtuel* ou *implicite*, renfermé dans l'idée de la perfection absolue de Dieu, qui est le motif spécifique et primaire de la charité.

116. — Fénelon croyoit cette dernière explication très-difficile à concilier avec le XXXIII[e] article d'Issy, et avec la doctrine de Bossuet, sur la nature de la charité, dans son

divers Écrits. — *Deuxième et troisième lettres contre la Rép. à quatre Lettres*, etc. tome VI. — *Lettre sur la Réponse aux Préjugés décisifs*, § 3, tome VIII, page 478. — *Dissert. de Amore puro*, part. 1, cap. 1, n. 7, tom. IX.

(1) *Quatrième lettre à M. de Paris*, n. 2, tome V.

(2) *Troisième lettre* à Bossuet *contre sa Rép. à quatre Lettres*, n. 5, tome VI.

(3) *Rép. à quatre Lettres de M. de Cambrai*, n. 26, tome XXXIX, page 86.

(4) *Schola in tuto*, quæst. 1, n. 4, prop. 6, tom. XXIX, pag. 210.

(5) *Schola in tuto*, quæst. 1, n. 4, prop. 29, 30; pag. 214. Voyez à ce sujet les lettres de Bossuet à son neveu, du 7 décembre 1698, 19 janvier et 2 mars 1699, tome XLII, p. 81, 104, 293

Instruction sur les états d'oraison. Comment, disoit-il, peut-on regarder le motif, même *virtuel* ou *implicite*, de la béatitude comme essentiel à l'acte de charité, puisqu'il est permis d'en faire expressément abstraction, comme cela se fait dans le cas des suppositions impossibles? Cette difficulté sembloit d'autant plus difficile à résoudre, que l'évêque de Meaux, non content d'avoir autorisé, dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, les actes d'amour fondés sur des suppositions impossibles, avouoit, dans son dernier ouvrage, que, *selon la doctrine du plus grand nombre des théologiens, l'homme devroit aimer Dieu, quand même il n'en espéreroit aucune béatitude* (1). Enfin, ajoutoit Fénelon, les motifs de toutes les vertus distinguées de la charité ne se trouvant pas moins dans l'acte de charité, que le motif de la béatitude, au sens où M. de Meaux l'explique, ne s'ensuivra-t-il pas que toutes les vertus se trouvent réunies dans la charité, et que leur exercice distinct sera inutile? « Dès que vous introduirez des motifs « *virtuels* et *implicites*, qui se confondent avec « les motifs explicites, dans l'acte de charité, « le motif de la crainte y entrera implicite- « ment comme celui de l'espérance : on cher- « chera Dieu, non-seulement par le désir « d'être heureux, mais par la crainte de ne « l'être pas... Quelle foule d'*objets formels*, « n'entrera point ainsi dans votre acte de « charité! Quelle confusion de motifs! Toutes « les vertus se trouveront dans la charité : « leur exercice propre et distinct sera inutile, « parce que tous leurs *motifs spécifiques* ou « *objets formels* entreront nécessairement dans « tout acte de charité : tel sera le fruit de « votre *raison d'aimer*. A force de vouloir ré- « futer le Quiétisme, vous l'établirez ; et les « vertus perdront leur exercice distinct, que « nous avons enseigné dans l'article XXI d'Issy, « comme révélé de Dieu (2). »

117. — Nous laissons à de plus habiles le soin de résoudre ces difficultés, qui faisoient dire à Fénelon que son adversaire, en paroissant reculer toujours sur le motif de la béatitude, *ne reculoit qu'en paroles* (3) ; mais plusieurs théologiens ont pensé que la controverse eût été bien abrégée, et peut-être terminée dès le principe, si l'évêque de Meaux eût dès lors mis à son opinion les modifications qu'il y apporte dans l'opuscule latin que nous venons de citer (4). Peut-être même seroit-il permis de penser que de nouvelles réflexions amenèrent enfin Bossuet à reconnoître que le *motif secondaire* de la béatitude, quoiqu'il entre ordinairement dans l'acte de charité, ne lui est pas *essentiel*, et en est réellement exclu dans les actes du plus parfait amour. Telle est du moins l'impression qui semble résulter de quelques passages des écrits de Bossuet, postérieurs à la controverse du Quiétisme, et en particulier de l'admirable développement qu'il donne, dans ses *Élévations sur les Mystères*, au cantique des anges sur la naissance de Jésus-Christ. « *Gloire à* « *Dieu, au plus haut des cieux, et paix sur la* « *terre aux hommes de bonne volonté*..... Ne « nous réjouissons pas de cette paix, à cause « qu'elle se fait sentir à nous dans nos cœurs, « mais à cause qu'elle glorifie Dieu dans le « haut trône de sa gloire. Élevons-nous aux « lieux hauts, à la plus grande hauteur du « trône de Dieu, pour le glorifier en lui- « même, et *n'aimer ce qu'il fait en nous*, *que* « *par rapport à lui*, etc (5). »

V.— *Le sentiment de Fénelon, sur la nature de la charité, généralement approuvé, à Rome et en France, pendant la controverse du Quiétisme, et depuis cette controverse.*

118. — Bossuet généralement abandonné, sur ce point, par les Théologiens même les plus opposés au livre des *Maximes*
119. — Le même prélat généralement abandonné, sur ce point, par les Docteurs de Sorbonne.
120. — Le sentiment de Fénelon, sur ce point, ouvertement adopté par M. Tronson.
121. — Variations de l'archevêque de Paris.
122. — L'évêque de Chartres soutient constamment le sentiment de Fénelon.

(1) *Mystici in tuto*, pars 2, cap. 6, n. 202, tom. XXIX, pag. 188.

(2) *Lettre à Bossuet contre sa Doctrine intitulée : Schola in tuto*, part. 2, n, 4; tome VIII.

(3) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 30 août 1698.

(4) *Mémoire chronol.* du P. d'Avrigny, 12 mars 1699, tome IV. — *Vies des Saints*, traduites de l'anglois par Godescard : note sur la *Vie de saint Jean de la Croix*, au 24 novembre, tome XI. — C'est peut-être pour cette raison que l'auteur des *Instructions spirituelles, en forme de dialogues, sur les divers états d'oraison*, quoiqu'il dût, conformément au plan qu'il avoit adopté, se borner à analyser l'*Instruction sur les états d'oraison*, n'expose la doctrine de Bossuet sur la charité, que d'après les écrits postérieurs à cette *Instruction*.

(5) Bossuet, *Élévations sur les Mystères*, 16e semaine, 9e élév. *OEuvres de Bossuet*, tome VIII, page 380.

118. — Malgré les modifications que Bossuet apporta successivement à son opinion sur la nature de la charité, il est certain qu'elle trouva peu de partisans, à l'époque de cette controverse, comme elle en a peu trouvé depuis (1). Le sentiment de Fénelon, sur ce point, fut généralement approuvé, à Rome comme en France, même par les théologiens qui se prononcèrent le plus fortement contre le livre des *Maximes*. « Aucun des examinateurs, écrivoit l'abbé « de Chanterac, vers la fin de l'année 1698, « n'a voulu soutenir l'opinion de M. de Meaux « (sur la nature de la charité). Ils l'ont tous « rejetée. Le P. Massoulié seulement vouloit « quelquefois l'expliquer en passant, mais « néanmoins sans oser l'entreprendre ouver- « tement..... Tous sont convenus dans cette « doctrine, que la bonté de Dieu en lui- « même est seule l'objet formel de la charité, « et que le motif de la béatitude n'est ni es- « sentiel, ni nécessaire, ni inséparable des « actes de la charité. Aucun d'eux n'a balancé « là-dessus ; et même ceux qui sont opposés « au livre de M. de Cambrai se font honneur « d'être opposés, en cela, à M. de Meaux (2). »

119. — On nous a conservé le récit d'une conversation qui avoit eu lieu quelque temps auparavant, entre plusieurs docteurs de Sorbonne, et qui semble très-propre à donner une juste idée de la disposition générale des esprits en France, relativement à la même question (3). Dans cette conversation, un docteur ayant fait remarquer *que le système de l'évêque de Meaux, sur la nature de l'espérance et de la charité, étoit opposé à toute l'École*, un autre ajouta « que ce prélat revient tou- « jours à ses premières idées de la charité. — Il « y a plus de trente ans qu'il les a, dit encore « un troisième. Vous savez qu'on a répondu « solidement, dans diverses thèses, à ses ar- « guments, qu'il prétend démonstratifs. Il « devoit se contenter de les proposer dans « ces sortes de disputes ; mais c'est trop que « d'aller jusqu'à s'en servir contre un de ses « confrères, en voulant faire accroire à l'É- « cole, qu'elle se trompe depuis sept à huit « cents ans : c'est ce qu'il ne persuadera ja- « mais : Rome et le public ne lui passeront « point cela. — Ce qu'il y a de fâcheux, dit un « quatrième, c'est qu'il ait entraîné deux di- « gnes prélats (4), dont les intentions, sont « droites et pures. Une personne entièrement « attachée à notre archevêque en convint, « ajoutant que le meilleur parti à prendre « pour lui, auroit été, sans entrer dans ces « disputes, d'en être le modérateur, et de se « rendre le médiateur et l'arbitre de ses deux « confrères....... On revint ensuite aux louan- « ges des *Lettres de M. de Cambrai* (5). On re- « marquoit certains endroits, en disant : Peut- « on rien de plus décisif? Quelqu'un dit : Le « système de la charité et de l'espérance, tel « que M. de Cambrai le propose, est conforme « au nôtre. Il est victorieux en ce point. »

120. — Un des ecclésiastiques les plus universellement estimés, à cette époque, pour ses lumières et sa piété, M. Tronson, troisième supérieur général de la Compagnie de Saint-Sulpice, professoit ouvertement la même doctrine, dans un ouvrage publié

(1) Parmi les partisans de Bossuet, sur cet article, on doit remarquer l'abbé de Cordemoy, licencié de Sorbonne, alors âgé de quarante-sept ans, et M. d'Argentré, depuis évêque de Tulle, qui n'avoit alors que vingt-cinq ans. Voy. à ce sujet, la *Corresp. de Fénelon*, tome X, page 99.

(2) *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, du 8 novembre 1698 ; et *à l'abbé de Langeron*, du 11 novembre suivant. On peut voir encore, à l'appui de ce fait, le tome IX de la *Corresp. de Fénelon*, pages 92, 157, 526, 572 ; et le tome X, page 123, etc.

(3) *Corresp. de Fénelon*, tome VIII, page 552.

(4) Un des deux prélats dont il s'agit ici est certainement l'archevêque de Paris. Le second est vraisemblablement l'évêque de Chartres, qu'on regardoit alors comme favorable au sentiment de Bossuet sur la nature de la charité, à cause de l'approbation qu'il avoit donnée à l'*Instruction sur les états d'oraison*. Mais il ne tarda pas à se prononcer en faveur du sentiment de Fénelon, comme on le verra plus bas.

(5) Il s'agit vraisemblablement ici des *Lettres de Fénelon* contre l'*Instruction pastorale de l'archevêque de Paris*. Ces lettres avoient paru pendant le mois de février 1698. Peut-être s'agit-il des premières *Lettres de Fénelon à Bossuet contre les divers Écrits ou Mémoires*. Celles-ci ne parurent qu'au mois d'avril.

quelques années avant la controverse du Quiétisme, et souvent réimprimé depuis, soit pendant le cours de cette controverse, soit après sa conclusion. Sa doctrine sur la nature de la charité, est d'autant plus digne d'attention, qu'il avoit suivi de près la controverse du Quiétisme dès son origine, et que ses liaisons particulières avec Bossuet et Fénelon, l'obligeoient à s'exprimer, sur ce point, avec une grande réserve, pour ne pas blesser les égards dus à ces deux prélats. Voici comment il s'exprime dans son *Examen particulier sur la charité envers Dieu*: « Avons-nous « aimé Dieu *purement* pour l'amour de lui-« même, c'est-à-dire, parce qu'il est infini-« ment bon, infiniment parfait, et qu'il mé-« rite infiniment d'être aimé? Quand nous « l'avons aimé parce qu'il est bon, n'a-ce point « été seulement parce qu'il est bon à notre « égard, parce qu'il nous fait du bien, qu'il « nous promet de grandes récompenses, et « que nous en attendons le paradis? Avons-« nous eu soin de faire de temps en temps des « *actes de pur amour de Dieu?* Et lorsque nous « lui avons dit que nous l'aimions pour l'amour « de lui-même, ne nous sommes-nous point « contentés de le dire de bouche, et d'en « avoir la pensée dans l'esprit, sans nous « mettre en peine d'en avoir le sentiment « dans le cœur (1)? »

121. — L'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, qui avoient pris une part beaucoup plus active que M. Tronson à la controverse du Quiétisme, et qui ne s'étoient pas prononcés moins fortement que Bossuet contre le livre des *Maximes*, ne s'accordoient pas également à rejeter le sentiment de Fénelon sur la nature de la charité. Il est vrai que l'archevêque de Paris, qui avoit d'abord soutenu ce dernier sentiment, pendant les conférences d'Issy (2), le rejeta depuis pour adopter celui de Bossuet (3). Mais tout porte à croire qu'il revint dans la suite au sentiment de Fénelon, ou du moins que, tout bien examiné, il étoit fort éloigné de croire ce sentiment digne de censure (4).

122. — Quant à l'évêque de Chartres, il soutint constamment, sur ce point, le sentiment de Fénelon, qu'il regardoit comme *très-commun en théologie, et très-orthodoxe* « Si M. de Cambrai, disoit ce prélat dans sa « *Lettre pastorale* du 10 juin 1698, n'avoit « voulu établir, sur cela, que ce qu'un grand « nombre de théologiens soutiennent, en fai-« sant consister le motif de la charité en la « bonté infinie de Dieu prise en elle-même, « et celui de l'espérance en cette même bonté « relative à nous, comment aurions-nous « pensé à lui faire un crime d'une opinion si « commune et si orthodoxe?.... On dispute « en théologie pour savoir si le motif de la « récompense, autrement si la vue de notre « propre bonheur, fait partie du *motif spé-« cifique* ou *objet formel* de la charité, ou « bien si elle constitue seulement le motif « spécifique et l'objet formel de l'espérance. « Ceux qui soutiennent ce dernier disent que « la charité, de sa nature, et considérée « précisément dans l'acte qui lui est propre, « n'a pour objet ou motif que la bonté infinie « de Dieu en elle-même, sans aucun rapport « au bonheur qui nous en doit revenir. *Cette « opinion est très-commune en théologie, et « très-orthodoxe.* Je l'ai soutenue moi-même, « et je n'ai jamais cru y donner la moindre « atteinte, en me déclarant contre le livre de « M. de Cambrai (5). »

123. — Fénelon ne manqua pas de tirer avantage de cette diversité d'opinion entre ses adversaires (6), dont l'un regardoit comme *très-orthodoxe* et *très-commun en théologie*, un sentiment que les autres donnoient comme une des principales erreurs du Quiétisme, et en particulier du livre des *Maximes* (7). Mais Bossuet croyoit résoudre cette difficulté, en observant que l'évêque de Chartres avoit

(1) *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques*, par un prêtre du clergé, (M. Tronson.) *Lyon*, 1690, 2 vol. *in*-12. Le texte que nous citons est exactement le même dans toutes les éditions.

(2) *Questions proposées à M. de Paris devant madame de Maintenon*, *OEuvres de Fénelon*, tome IV, page 105.

(3) *Addition à l'Instruct. past.* du 27 octobre 1697, tome V.

(4) On peut voir, à ce sujet, la lettre de l'abbé de Chanterac, du 11 novembre 1698, et une lettre anonyme sur les *Conférences de Paris*, de l'année 1699, *Corresp. de Fénelon*, tome X, pages 35, 373, etc.

(5) *Lettre past. de M. l'évêque de Chartres, sur le livre intitulé* : Explication des Maximes des saints; pages 6 et 28 de l'édition *in*-12. *OEuvres de Fénelon*, tome VII.

(6) *Troisième lettre* à Bossuet *contre la Réponse à quatre Lettres*, n. 6, tome VI. — *Première lettre à M. de Chartres pour servir de Réponse à sa Lettre pastorale*, n. 5. — *Première lettre à M. de Chartres, en réponse à la Lettre d'un Théologien*, n. 2, tome VII. — *Lettre à M. de Meaux contre sa Réponse aux Préjugés décisifs*, n. 4, tome IX.

(7) Voyez les ouvrages cités plus haut, dans la note 2 de la page 230.

approuvé l'*Instruction sur les états d'oraison*, et que ce prélat, occupé d'autres affaires, n'avoit pu approfondir autant que lui la question de l'*inséparabilité des motifs primaires et secondaires*, dans l'acte de charité (1).

124. — Parmi tous les théologiens qui adoptèrent, à cette époque, le sentiment de Fénelon, sur la nature de la charité, un des plus célèbres est le P. Lami, Bénédictin, non moins estimé de l'évêque de Meaux que de l'archevêque de Cambrai, pour ses lumières et sa pénétration. La manière dont il s'expliqua, sur ce point, dans le temps même où les deux prélats agitoient cette question avec plus de vivacité, occasionna, entre lui et le P. Malebranche, une discussion du même genre, que nous croyons devoir exposer ici en peu de mots (2).

Le P. Lami avoit publié, en 1697, le troisième tome de son traité *de la Connoissance de soi-même*, où il soutenoit fortement, contre Abbadie, l'*amour désintéressé*, et citoit avec éloge deux passages des *Conversations chrétiennes* du P. Malebranche, en faveur de cet amour (3). Celui-ci croyant que cela pourroit le commettre, dans l'affaire du Quiétisme, se plaignit hautement de la conduite du P. Lami; et pour se purger du soupçon de Quiétisme, il publia, dans le cours de cette même année 1697, son *Traité de l'amour de Dieu*, où il ne se contentoit pas de désavouer l'opinion que le P. Lami lui avoit attribuée, mais où il faisoit retomber sur ce Religieux lui-même le soupçon de Quiétisme. Le P. Lami, pour se justifier à son tour, publia, en 1698, dans le tome VI de son traité *de la Connoissance de soi-même*, trois *Éclaircissements sur la liberté qu'il avoit prise de citer, en faveur de l'amour désintéressé, l'auteur des Conversations chrétiennes*. Il s'applique, dans ces *Éclaircissements*, à établir trois points, savoir: 1° qu'il a bien cité les passages du P. Malebranche, et qu'il a été bien fondé à lui attribuer le sentiment de l'*amour désintéressé*; 2° qu'il n'est pas moins opposé que le P. Malebranche aux erreurs du Quiétisme; 3° enfin que le sentiment de l'*amour désintéressé* est tout à fait étranger aux erreurs du Quiétisme, et qu'on ne peut confondre ces deux choses, sans donner au désintéressement de l'amour un sens tout à fait extravagant.

125. — Pour mieux expliquer ses sentiments sur ce dernier point, le P. Lami remarque qu'on doit mettre une grande différence entre les *secours* ou les *instruments d'un acte quelconque*, et son *motif*; il prétend même que c'est du bon usage de cette clef, que dépend le dénouement de toutes les difficultés que fait naître la question dont il s'agit (4). « Je suis plus persuadé que personne, dit-il, « qu'on ne peut aimer quoi que ce soit, sans « quelque sorte de douceur et d'agrément; « en un mot, qu'il ne peut y avoir d'amour « sans quelque plaisir..... Mais ce plaisir n'est « nullement contraire au désintéressement « de l'amour, pourvu qu'on n'en fasse qu'un « *secours*, ou un *instrument d'action*, et non « pas son *motif*. Car il me paroît qu'on doit « mettre une grande différence entre les *secours* ou les *instruments* d'un acte d'amour, « et son *motif*; et c'est à quoi l'on ne prend « pas assez garde. 1° Les *motifs* attirent la « volonté, comme quelque chose qui est hors « d'elle, qu'elle désire et qu'elle prétend; les « *secours* entrent, pour ainsi dire dans la vo- « lonté, ou se joignent de près à elle pour « l'exécution. 2° Les *motifs* tiennent beaucoup « de la *fin*, et se réduisent à la *cause finale*; « les *secours* tiennent du principe de l'action, « et se réduisent à la *cause efficiente*..... Enfin « les *motifs* sont toujours quelque chose d'a- « perçu, et même de désiré; au lieu que sou- « vent on n'aperçoit pas les *secours*; on aime « souvent sans songer au plaisir d'aimer. « Éclaircissons ceci par quelques exemples : « Dans l'action de manger, la bonne disposi- « tion des organes, les saveurs des aliments « et les plaisirs qu'ils donnent, sont les *in- « struments* et les *secours* qui facilitent cet « exercice : mais ils n'en sont point, ou du « moins ils n'en doivent point être les *mo- « tifs*; car on ne doit point manger *pour le « plaisir*, quoiqu'on ne mange guère que *par « le plaisir*. En un mot, le *motif* est *ce pour-*

(1) *Rép. aux Préjugés décisifs*, n. 3, tome XXX, p. 288; — Lettres de Bossuet à son neveu, des 7 décembre 1698, 19 janvier et 2 mars 1699, déjà citées.

(2) Voyez les *Éclaircissements* placés à la fin du tome VI du traité *de la Connoissance de soi-même*, par le P. Lami. Dupin analyse cette discussion, dans le tome VI de la *Bibl. des auteurs ecclés. du dix-septième siècle*, page 425.

(3) Lami, *De la Connoissance de soi-même*, tome III. 4e partie, section 2e, chap. 9. Remarquez que cette 4e partie, qui se trouve dans le tome III de la 1re édition, se trouve dans le tome IV des éditions suivantes.

(4) Lami, *ibid.* tome VI, *Second Éclaircissement*, section 1re.

« *quoi* l'on fait quelque chose, et ce qu'on ré« pond à la question, *Pour quel sujet faites« vous cela?* au lieu que les *secours* sont *ce « par quoi* on est aidé à agir, et ce qu'on ré« pond à la question, *Par quel moyen avez« vous fait cela?* C'est là le sens ordinaire de « ces termes, et le plus universellement reçu; « et l'on ne peut le changer sans s'opposer « à l'usage, et s'exposer à embarrasser les « esprits. »

Ces notions supposées, le P. Lami soutient « qu'il est permis, louable, et même plus par« fait, d'aimer Dieu d'un *amour désintéressé*, « c'est-à-dire, d'aimer Dieu pour lui-même, « et de ne s'aimer soi-même que pour Dieu, « sans se proposer pour motif de cet amour, « ni plaisir, ni intérêt propre, ni rien de dif« férent de la perfection de Dieu prise en elle« même (1). » L'auteur prouve la possibilité de cet *amour désintéressé*, par le sentiment commun des théologiens, et par les autres preuves que nous avons indiquées plus haut, d'après les écrits de l'archevêque de Cambrai. Il examine ensuite les objections qu'on oppose à cette possibilité, et les résout presque toutes au moyen de la distinction qu'il a faite, entre le plaisir considéré comme l'*instrument* et le *secours* de l'amour, et le plaisir considéré comme le *motif propre de l'amour*.

Telle est l'analyse de cette discussion, dans laquelle le P. Lami nous paroît avoir fait preuve d'un esprit également juste et pénétrant. Aussi les *Éclaircissements* dont nous venons de parler, et particulièrement le second, nous semblent-ils renfermer un excellent résumé de toute la controverse *sur la nature de la charité* (2).

126. — Le sentiment du P. Lami et du plus grand nombre des théologiens, sur ce sujet, étoit parfaitement conforme à celui du célèbre Leibnitz, un des plus profonds métaphysiciens de cette époque. Ce grand philosophe croyoit résoudre la question alors agitée entre Bossuet et Fénelon, par la définition de l'amour qu'il avoit donnée, longtemps auparavant, dans la *Préface* de son *Code diplomatique du Droit des gens*. « Aimer, disoit-il « dans cet ouvrage, c'est trouver son plaisir « dans la félicité d'autrui, *Amare, est felicitate « alterius delectari* (3) »; d'où il concluoit que l'amour est essentiellement pour l'homme une jouissance, quoique le *motif* propre de l'amour ne soit pas la jouissance, ou le bien particulier de celui qui aime. « Telle est, « écrivoit-il, au mois de juin 1698, à M. Ma« gliabecci, bibliothécaire du grand duc de « Toscane, telle est la nature du véritable « amour, qu'il est fondé sur des *motifs* distin« gués de notre bien particulier, quoique « notre bien particulier soit inséparable de « l'amour..... L'amour d'autrui ne peut être « séparé de notre véritable bien, ni l'amour « de Dieu de notre félicité; mais il est égale« ment certain que la considération de notre « bien particulier, distinguée du plaisir que « nous goûtons à voir la félicité d'autrui, « n'entre pas dans l'amour pur, quoiqu'on « ne doive ni exclure ni rejeter cette consi« dération (4). »

127. — La condamnation du livre des *Maximes* n'a rien changé, sur ce point, à l'enseignement commun des théologiens et des écoles catholiques. A peine s'étoit-il écoulé une année depuis cette condamnation, lorsque le P. Lami publia une nouvelle édition de son traité *de la Connoissance de soi-même*, accompagnée des *Éclaircissements* dont nous venons de parler (5). Il en fit passer aussitôt un exemplaire à Fénelon, qui le reçut avec plaisir, comme un des plus éclatants témoignages qui eussent été rendus, pendant la controverse du Quiétisme, à l'amour désintéressé. « Je ne vous dis rien, écrivoit-il au « P. Lamy, le 14 novembre 1700, sur votre « livre contre le P. Malebranche. Le succès « qu'il a eu, dans un temps où il paroissoit « devoir être si violemment contredit, est « le plus grand de tous les éloges qu'il pou-

(1) Lami, *ibid.* section 2e.

(2) On trouve, à la suite de l'*Essai sur le beau*, par le P. André, deux *Discours sur l'amour désintéressé*, qui ne sont eux-mêmes que le résumé des *Éclaircissements* du P. Lami.

(3) On remarque la même définition de l'amour en plusieurs endroits de la *Somme de saint Thomas*, 1 part. quæst. 20, art. 1, ad tert. articul. 2e *in conclusione*.

(4) *OEuvres de Leibnitz*, tome V, pages 120 et 189. Ces témoignages sont rapportés plus au long, dans l'*Histoire de Fénelon*. *Pièces justific.* du livre III, n. 10, tome II.

(5) Cette nouvelle édition, publiée en 1700 (*Paris*, 6 vol. *in*-12), porte, dans plusieurs exemplaires, la date de 1701, par le seul changement du frontispice. Les *Éclaircissements* dont nous avons parlé plus haut, et quelques autres pièces qui terminent l'ouvrage du P. Lami, appartiennent à la première édition. Les premiers volumes seulement furent réimprimés en 1700, et joints à la première édition des *Éclaircissements*.

« voit recevoir. Cette date est bien importante « pour le *motif propre de la charité* (1). »

A l'exemple du P. Lami, la plupart des théologiens, depuis la condamnation du livre des *Maximes*, ont continué de soutenir l'ancienne doctrine de l'École, sur la nature de la charité. On peut s'en convaincre en parcourant les principaux *Cours de théologie* publiés depuis cette époque, entre autres ceux de Habert, Antoine, Billuart, Collet, Ligori, etc. (2). Le savant évêque de Boulogne, M. de Pressy, adopte le même sentiment, dans son *Instruction pastorale sur la création* (3). Ce sentiment a été soutenu aussi, avec beaucoup de solidité, vers la fin du dernier siècle, par le P. Muzzarelli, Jésuite, contre le P. Bolgeni, son confrère (4).

128. — De nos jours enfin, le cardinal de la Luzerne a cru pouvoir s'élever contre un sentiment si généralement admis dans les écoles catholiques. Ce prélat publia, en 1818, ses *Éclaircissements sur l'amour pur de Dieu* (*in*-12), où il adopte, sur la nature de la charité, l'opinion que Bossuet avoit soutenue dans son *Instruction sur les états d'oraison*, sans y ajouter les modifications que l'évêque de Meaux y apporte dans ses ouvrages postérieurs. Un ancien docteur de Sorbonne, qui vivoit encore à l'époque de la publication de cet ouvrage, et que nous avons personnellement connu (5), témoigna d'abord le désir d'y voir opposer une réfutation publique; mais il crut ensuite plus convenable de laisser tomber dans l'oubli un ouvrage qui ne sembloit pas de nature à opérer une révolution dans l'École. Il ne paroît pas en effet que cet ouvrage ait fait impression sur les théologiens, ou les ait engagés à modifier tant soit peu leur enseignement sur la nature de la charité.

129. — On voit, par ces détails, ce qu'il faut penser de l'opinion d'un si grand nombre d'écrivains, qui confondent le *Quiétisme* avec la *doctrine du pur amour* (6). Bien loin que ces deux choses puissent être confondues, il est certain, comme l'avouoit formellement l'évêque de Chartres, que la doctrine de Fénelon sur la nature de la charité, est précisément celle que le plus grand nombre des théologiens a toujours soutenue, et soutient encore sur cette matière. Fénelon ne faisoit qu'exprimer leur doctrine commune, lorsqu'il disoit, en 1710, à M. de Ramsay : « L'É« glise n'a point condamné le pur amour en

(1) *Corresp. de Fénelon*, tome II, page 402.

(2) Voyez, dans ces auteurs, l'article *de la Charité*. Voyez aussi les détails que nous avons donnés, dans la première partie de cette *Hist. littéraire* (art. 2, page 87.) sur l'approbation donnée, en 1740, à la doctrine de Fénelon sur ce point, par les théologiens que le cardinal de Fleury avoit chargés de l'examen de ses *OEuvres spirituelles*, avant d'autoriser la nouvelle édition qui en fut alors publiée par le marquis de Fénelon.

Parmi les théologiens qui se sont écartés, sur ce point, de l'enseignement commun, on remarque le P. Honoré de Sainte-Marie, tome III de son ouvrage intitulé : *Tradition des Pères et des auteurs ecclés. sur la Contemplation*. Voyez, au sujet de cet ouvrage, le tome III de la *Corresp. de Fénelon*, page 210.

(3) *Instruct. pastorale sur la création*, page 616, etc. Remarquez surtout les pages 621-625.

Nous doutons cependant que l'auteur soit bien d'accord avec lui-même, lorsqu'il reconnoît, d'un côté, que *la bonté absolue de Dieu* est *le motif propre* ou *l'objet spécifique de la charité* (page 621, etc. page 629, *note*) ; tandis qu'il soutient de l'autre, que l'*amour mélangé du motif de l'intérêt propre, est quelquefois aussi parfait que l'amour désintéressé* (pages 619 et 640). Si l'auteur veut dire seulement que l'*amour mélangé* peut quelquefois être aussi *intense*, c'est-à-dire aussi vif et aussi fort que l'*amour désintéressé*, rien n'empêche d'admettre son assertion. Mais s'il prétend que l'*amour mélangé* peut être *plus parfait en lui-même*, et *sous le rapport de ses motifs*, son assertion nous paroît contredire les principes qu'il admet, avec la plupart des théologiens, sur la nature de la charité. Ces observations suffisent, à ce que nous croyons, pour justifier deux propositions tirées des *OEuvres spirituelles* de Fénelon, que M. de Pressy examine au même endroit (pages 618 et 619), et dont il révoque en doute l'exactitude.

(4) On peut voir la liste des écrits de Bolgeni, sur cette matière, dans *l'Ami de la Religion*, tome XXXII, page 15. La liste des écrits de Muzzarelli se trouve dans le tome XXX du même recueil, page 46.

(5) Jean Montaigne, docteur de Sorbonne, étoit né à Cahors, le 29 septembre 1759. Après avoir fait ses études, avec distinction, au séminaire de Saint-Sulpice, il s'attacha à la congrégation du même nom, et enseigna successivement la théologie à Toulouse, à Lyon et à Paris. Il devint, en 1814, supérieur de la solitude et du séminaire d'Issy, où il mourut, le 14 mars 1821, après une longue et douloureuse maladie, qu'il supporta constamment avec une admirable patience. Sa piété, ses lumières, et la solidité de son esprit, faisoient également rechercher ses conseils au dedans et au dehors du séminaire. (Voyez *l'Ami de la Religion*, tome XXVII, page 153.)

(6) On rema que cette erreur dans une foule d'auteurs étrangers aux études théologiques. On est étonné de la retrouver dans la *Vie du Dauphin*, père de Louis XV, par l'abbé Proyart ; (livre Ier, pages 59 et 60 de l'édition in-8° de 1819.) et dans l'ouvrage de Manzoni, *Défense de la morale catholique contre M. Sismondi*, traduite de l'italien par M. l'abbé De Lacouture. Paris, 1836, in-12, pages 248-255. Remarquez en particulier la note de la page 254, où l'auteur confond manifestement le *Quiétisme* avec la *doctrine du pur amour*. On peut voir le compte rendu de cet ouvrage, d'ailleurs estimable, dans *l'Ami de la Religion, janvier* 1835, n. 2372 et 2379.

« condamnant mon livre; cette doctrine est « enseignée dans toutes les écoles catholi- « ques; mais les termes dont je m'étois servi « n'étoient pas propres pour un ouvrage dog- « matique (1). » Il est donc permis aujourd'hui, comme avant la condamnation du livre des *Maximes*, de soutenir, non-seulement la possibilité et l'obligation des actes de pur amour, mais encore la possibilité d'un *état habituel de pur amour*, dans lequel on aime habituellement Dieu pour lui-même, quoiqu'on y produise de temps en temps des actes d'espérance, et des autres vertus distinguées de la charité. Cet *état habituel* n'est autre chose que l'habitude de la charité, que les théologiens reconnoissent non-seulement possible, mais réel dans tous les fidèles en état de grâce. On peut même aller plus loin, et admettre, en cette vie, un *état habituel de pur amour*, dans lequel tous les actes des autres vertus, même les actes d'espérance, sont produits par le commandement et par le motif de la charité, ou de la plus grande gloire de Dieu. Tel paroît être le sens naturel du XIII article d'Issy, auquel Bossuet lui-même ne put s'empêcher de souscrire : « Dans la « vie et l'oraison la plus parfaite, tous les « actes des vertus chrétiennes sont unis dans « la seule charité, en tant qu'elle anime « toutes les vertus et en commande l'exer- « cice. » L'erreur, sur cette matière, consisteroit uniquement à croire qu'il est permis de faire des actes de pur amour, dans lesquels on renonce formellement au désir de la béatitude; ou qu'il y a en cette vie *un état habituel de pur amour, dans lequel la crainte des châtiments et le désir des récompenses n'ont plus de part* (2).

VI.—*Réflexions générales sur cette discussion.*

130. — Sur le reproche fait à Fénelon, de mettre la perfection dans des *précisions métaphysiques*.
131. — Exemples fréquents de ces *précisions*, dans l'usage ordinaire de la vie.

130. — Quelques lecteurs seront peut-être tentés de regarder toutes ces discussions comme de vaines subtilités; peut-être même l'archevêque de Cambrai ne leur semblera-t-il pas tout à fait à l'abri du reproche que lui firent souvent ses adversaires, en l'accusant de *raffiner sur la piété*, de *mettre la perfection dans des idées sublimes*, et de vouloir *faire du christianisme une école de métaphysiciens* (3). La réponse de Fénelon à ce reproche mérite assurément l'attention de toutes les personnes qui ne regardent pas comme de vaines spéculations toutes les discussions dogmatiques. « Vous dites, Monseigneur, écrivoit-il à l'ar- « chevêque de Paris, que *le christianisme n'est* « *pas une école de métaphysiciens*. Tous les « chrétiens, il est vrai, ne peuvent pas être « métaphysiciens; mais les principaux théo- « logiens ont grand besoin de l'être. C'est par « une sublime métaphysique, que saint Au- « gustin est remonté aux premiers principes « des vérités de la religion, contre les païens et « contre les hérétiques. C'est par la sublimité « de cette science, qu'il s'est élevé au-dessus « de la plupart des autres Pères, qui étoient « d'ailleurs parfaitement instruits de l'Écri- « ture et de la tradition. C'est par une haute « métaphysique, que saint Grégoire de Na- « zianze a mérité par excellence le nom de « *Théologien*. C'est par la métaphysique, que « saint Anselme et saint Thomas ont été, dans « les derniers siècles, de si grandes lumières. « L'Église *n'est pas une école de métaphysiciens* « qui disputent sans docilité, comme les an- « ciennes sectes des philosophes; mais c'est « une école où saint Paul enseigne que *la* « *charité est plus parfaite que l'espérance*, et « où les plus saints docteurs assurent, sur les « principes des Pères, qu'elle est plus parfaite, « précisément en ce qu'elle *s'arrête en Dieu*, « *non afin qu'il nous en revienne aucun bien* (4).»

131. — A ces observations si importantes, sous le rapport théologique, Fénelon en ajoutoit une autre non moins sensible, tirée de l'usage ordinaire de la vie, et de la conduite journalière de tous les hommes. Il faisoit remarquer que ces *précisions* et ces *abstractions métaphysiques*, si nécessaires pour expliquer à fond la nature de la charité, sont d'un usage continuel, dans le cours de la vie, même parmi les hommes les plus simples, et les moins capables de raisonnement. « Non- « seulement les vérités de la foi, disoit-il,

(1) *Hist. de Fénelon*, livre IV, n. 57 tome; III. *Entret. de Fén. et de M. de Ramsay; OEuvr. de Fén.* tome II, pages 232, 233.

(2) *Hist. de Fénelon. Pièces justificat.* du livre II, n. 10; tome III, page 372, etc.

(3) *OEuvres de Bossuet*, tome XXIX, pages 7, 613, etc. — *Instruct. pastorale de M. de Noailles*, du 27 octobre 1697, n. 13, 25, etc.

(4) *Seconde lettre à M. de Paris*, n. 3. V. aussi Bonnet, *Instr. past. sur les Etats d'or. Préf.* n. 10.

« mais encore toutes les choses les plus sensibles de la vie humaine, se réduisent à des précisions et à des réduplications, quand on les examine de près. Un père distingue un de ses enfants qui l'aime pour lui-même et sans intérêt, d'avec l'autre qui ne l'aime qu'autant qu'il lui est utile. Un domestique craint son maître, et ne l'aime pas, c'est-à-dire, qu'il le regarde comme capable de lui faire du mal, et non comme propre à lui faire du bien. Un père qui aime tendrement son fils, s'afflige de la correction sévère qu'il lui fait, en tant qu'elle le fait beaucoup souffrir; et il s'en réjouit, en tant qu'elle est propre à le corriger. Tout est précision et réduplication dans la vie des hommes, même les plus ignorants et les plus grossiers. Les plus grossiers ne font pas moins que les autres ces réduplications; mais ils sont moins en état que les autres de les développer après les avoir faites. Toute la morale ne roule que sur des réduplications. Il ne faut donc pas rendre la perfection suspecte, à cause qu'elle se réduit, quand on l'examine de près, à ces *spéculations subtiles* (1). »

§ II.

Controverses sur la nature de l'oraison passive.

132. — Objet de cette controverse.
133. — Nature de l'oraison passive, selon Bossuet.
134. — Témoignages qu'il invoque à l'appui de son opinion.
135. — Nature de l'oraison passive, selon Fénelon.
136. — Témoignage de sainte Thérèse, à l'appui de cette opinion.
137. — Témoignage de saint Jean de la Croix.
138. — Témoignages de saint François de Sales et de sainte Chantal.
139. — Accord de Fénelon avec l'archevêque de Paris, sur ce point.
140. — Nouveauté reprochée à l'opinion de Bossuet.
141. — Dangers de cette opinion dans la pratique.
142. — Aveu remarquable de Bossuet.
143. — A quoi se réduit l'opposition des deux prélats sur ce point.
144. — Quelques auteurs spirituels expliqués ou corrigés d'après ces explications.
145. — Réflexions générales sur cette controverse.

132 — On a vu plus haut (2) que Bossuet n'avoit pas fait difficulté de reconnoître, dans le XXIe article d'Issy, la réalité de l'*oraison de contemplation, même passive, approuvée par saint François de Sales, et par les autres spirituels reçus dans toute l'Eglise.* Mais, tout en reconnoissant la réalité de cette oraison, il ne voulut pas alors en expliquer définitivement la nature, malgré les instances de Fénelon, qui croyoit que, faute de cette explication, l'on n'avançoit à rien, et *l'on seroit toujours à recommencer* (3). Il remit seulement aux commissaires, au moment de la signature des XXXIV articles, un projet d'addition, composé de sept nouveaux articles, pour expliquer la nature de *l'état passif.*

133. — Selon le premier article de ce projet, qu'il développa depuis dans son *Instruction sur les états d'oraison*, « l'*oraison passive* consiste dans une suspension et ligature des puissances ou facultés intellectuelles, où l'âme demeure impuissante à produire des actes discursifs (4). » Il résulte de cette définition, et Bossuet en conclut effectivement, que toute la différence, entre la *contemplation active* et la *contemplation passive*, consiste en ce que, dans la première, on ne fait point d'actes discursifs, quoiqu'on en puisse faire; au lieu que, dans la seconde, non-seulement on n'en fait point, mais on ne conserve pas même le pouvoir d'en faire. « 1° La manière d'agir naturelle et ordinaire, dit-il, est de discourir et d'exciter sa volonté par des réflexions et des représentations intellectuelles des motifs dont elle est touchée. 2° Cette manière d'agir n'est pas absolument nécessaire à la piété : on peut agir par la seule foi, qui, de sa nature, n'est pas discursive; et c'est ce qui fait la *contemplation*. 3° Dieu, qui est le maître de l'âme, peut encore la pousser plus loin, en sorte que, non-seulement elle n'use plus du discours, mais même qu'elle ne puisse plus en user, qui est ce qu'on appelle la suspension des puissances, ou l'*oraison et contemplation passive*, infuse et surnaturelle. 4° La contemplation, ni active, ni passive, n'est que passagère en cette vie, et n'y peut être perpétuelle (5). »

(1) *Seconde lettre à l'Archevêque de Paris*, n. 5.
(2) Voyez l'article 1er de cette seconde partie, § 2.
(3) *Mémoire adressé à M. de Châlons*, pendant les conférences d'Issy, page 7.
(4) *Instruct. sur les états d'oraison*, livre VII n 9 11; livre IX, n. 13; livre X, n. 23, 23; tome XXVII, pages 264, 268, 376, 439, 444.
(5) *Instr. sur les états d'oraison*, livre X, n. 25, page 541

Bossuet conclut ailleurs, de ces principes, que « l'oraison passive n'est point une suspension de tous les actes du libre arbitre, « mais seulement de ceux qu'on vient de marquer, qui sont les mêmes que l'on nomme « aussi réflexes ou réfléchis, de propre industrie et de propre effort : tous ces actes sont « suspendus dans les moments que Dieu veut, « en sorte qu'il *n'est point possible* à l'âme de « les exercer dans ces moments..... L'oraison « de pure grâce, qui se fait en nous, sans « nous, dit-il encore, de soi n'a point de mérite, parce qu'*elle n'a point de liberté*.... L'état mystique consiste principalement dans « quelque chose que Dieu fait en nous sans « nous, et où, par conséquent, il n'y a ni ne « peut y avoir de mérite (1). »

134. — Bossuet croyoit cette notion de l'oraison passive solidement établie par l'autorité des plus célèbres mystiques, et en particulier de saint Jean de la Croix, qui donne, en plusieurs endroits de ses écrits, l'*impuissance de méditer* comme une marque qu'une âme est appelée à la contemplation (2). Ailleurs, ce pieux contemplatif enseigne « qu'il ne faut « laisser la méditation que dans le temps seulement qu'on en est empêché par notre Seigneur, et qu'aux autres temps et occasions « il faut avoir cet appui (3). » Sainte Thérèse paroît être du même sentiment; car elle enseigne expressément que, dans l'état d'oraison dont il s'agit, « l'âme se trouve quelquefois dans l'impuissance de penser à Dieu, et « même dans l'impossibilité de penser ni de « désirer rien de bon (4). »

135. — Les idées de Fénelon, sur l'oraison passive, étoient bien différentes de celles de Bossuet. Selon l'archevêque de Cambrai, l'*oraison passive* n'est que la pure contemplation, exempte de cette activité naturelle, qui porte une âme imparfaite à produire dans l'oraison des actes discursifs, pour sa propre consolation, contre l'attrait de la grâce. « La contemplation passive, dit-il, n'est que la pure « contemplation : l'active est celle qui est encore mêlée d'actes empressés et discursifs. « Ainsi, quand la contemplation a encore un « mélange d'empressement qu'on nomme activité, elle est encore active. Quand elle n'a « plus aucun reste de cette activité, elle est « entièrement passive, c'est-à-dire, paisible « dans ses actes (5). ...Dans cette oraison, dit-il « ailleurs, l'âme est occupée du regard libre « et amoureux, pour parler comme tant de « saints auteurs. Qui dit *regard*, dit des actes « de l'entendement. Qui dit *amoureux*, dit des « actes de la volonté. Qui dit *libre*, dit que ces « actes sont faits par le libre arbitre, sans aucune absolue nécessité. Telle est l'oraison « passive dans ses propres actes..... Elle se « fait par le secours d'une grâce que l'École « nomme *gratifiante*, à laquelle la volonté « coopère librement. Cette grâce, il est vrai, « peut être plus forte et plus spéciale que les « autres grâces de secours que les âmes communes reçoivent; mais enfin c'est une grâce « gratifiante, de la même nature que celles qui « sont accordées au commun des justes, avec « laquelle le libre arbitre concourt, et pourroit « ne point concourir..... Il n'est donc pas « permis de dire que cet état mystique *consiste principalement dans quelque chose que « Dieu fait en nous sans nous, et où par conséquent il n'y a ni ne peut y avoir de mérite.* « Pour parler exactement, il faut dire, tout au « contraire, que le fond de l'oraison passive, « prise dans ses actes propres, par exemple « dans ceux du regard amoureux, est libre, méritoire, et opérée en nous par une « grâce qui agit avec nous (6). »

136. — A l'appui de son opinion, l'archevêque de Cambrai cite les témoignages des plus célèbres mystiques, qui paroissent supposer que l'impuissance de produire des actes discursifs, dans l'oraison passive, n'est pas une *impuissance absolue*, ou un défaut de liberté, mais seulement une *impuissance morale*, c'est-à-dire, une grande difficulté, qui résulte du puissant attrait que l'âme éprouve pour se borner aux actes directs. Sainte Thérèse ne parle presque jamais de l'impuissance dont il s'agit, sans ajouter quelque explication qui la réduit à une grande difficulté. « Quelque « excellente que soit l'oraison de quiétude,

(1) *Instr. sur les états d'oraison*, livre VII, n. 29; livre IX, n. 13; livre X, n. 25. Voyez aussi le développement que Bossuet fait de cette doctrine, dans sa 1re *Lettre à madame de la Maisonfort*, n. 53 et suiv.

(2) *Montée du Carmel*, livre II, chapitre 13; *Nuit obscure*, livre I, chapitre 9.

(3) *Nuit obscure*, livre I, chap. 20.

(4) *Vie*, chap. 27, page 180; chap. 30, page 186.

(5) *Explic. des Maximes*, art. 29, page 204.

(6) *Lettre à Bossuet contre l'écrit intitulé :* Mystici in tuto, n. 13, tome VII.

« dit-elle, il ne faut quitter ni la mentale, ni « la vocale, *si on le peut*. Je dis *si on le peut*, « parce que, si la quiétude est grande, on ne « sauroit *parler qu'avec grande peine* (1). » Ailleurs elle enseigne que « Dieu, élevant « quelqu'un à la parfaite contemplation,... « abaisse sa grandeur jusqu'à daigner lui par- « ler, en tenant son esprit *comme en suspens*, « en arrêtant ses pensées, et en lui liant la « langue, de telle sorte que, quand il voudroit, « il ne pourroit proférer une seule parole « qu'*avec une extrême peine* (2). »

137. — Saint Jean de la Croix ne paroît pas avoir d'autres sentiments. Il est vrai que, dans plusieurs de ses écrits, il donne l'*impuissance de méditer* comme une marque de vocation à la contemplation. Mais l'explication qu'il donne de cette marque, fait assez entendre qu'il ne veut parler que d'une *impuissance morale*, et non d'une *impuissance absolue*. Car, 1° il ne se contente pas de cette seule marque, pour reconnoître qu'une âme doit passer de la méditation à la contemplation; mais il en ajoute encore deux autres, savoir, que l'on ne sente aucun plaisir, ou aucun attrait à employer l'imagination aux choses particulières, et qu'on éprouve au contraire l'attrait au *regard général et amoureux*. « Le spirituel, dit-il, doit voir en soi, pour le « moins, ces trois marques conjointement... « Il ne suffit pas d'avoir la première seule, « sans la seconde (3). Remarquez, s'il vous « plaît, reprend Fénelon, que, si l'impuissance « de méditer étoit absolue et sans liberté, il « ne seroit plus question de délibérer, et que, « sans attendre la seconde ni la troisième « marques, la première seule seroit déci- « sive (4). » Ailleurs le saint contemplatif, parlant des aridités dont l'âme est souvent tourmentée dans ce degré d'oraison, reproche aux personnes spirituelles « de se fatiguer « sans cesse l'imagination et l'esprit pour ren- « trer dans les goûts sensibles, et dans les « raisonnements où elles étoient auparavant, « se persuadant que, sans cela, elles ne font « rien et perdent le temps... Mais, ajoute-t-il, « tandis que ces gens-là se retirent de cette « sainte oisiveté, ils ne gagnent rien par leur « application laborieuse. Ils occupent bien « leur esprit à produire des actes; mais ils « perdent la tranquillité intérieure dont ils « jouissoient auparavant (5). Qu'y a-t-il de « plus clair que ces paroles, dit Fénelon ?... « L'âme non-seulement peut se retirer du « regard général et amoureux, mais elle l'en- « treprend et l'exécute; il est vrai seulement « qu'elle le fait sans profiter (6). »

138. — L'archevêque de Cambrai insiste plus fortement encore sur l'autorité de saint François de Sales, et de la vénérable mère de Chantal. « Pour la mère de Chantal que vous « m'opposez, monseigneur, sur ces impuis- « sances de faire des actes, souffrez que je vous « représente que c'étoit, de tous les exem- « ples, celui qu'il vous étoit le moins permis « de citer. Il est vrai qu'elle parle ainsi de « son esprit : *Il est dans son Dieu et entre ses « bras miséricordieux, sans actes; car je n'en « puis faire*. Mais elle ajoute aussitôt : *ce qui « me peine, c'est de retrancher les réflexions*. « Les réflexions sont sans doute des actes « discursifs. Loin d'être dans une impuis- « sance absolue de faire des réflexions, qui « sont des actes discursifs, elle assure que « *sa peine* étoit de retrancher ces actes... *Je « suis de même*, ajoute-t-elle, *dans l'impuis- « sance d'accepter le mal que la tentation me « présente*. Voilà deux impuissances qu'elle « suppose semblables; l'une de faire des actes « sensibles; l'autre *d'accepter le mal que la « tentation lui présente*. Direz-vous que l'im- « puissance de pécher étoit absolue en elle, « et qu'elle étoit absolument impeccable ?... »

« Mais écoutons ailleurs cette vénérable « mère, qui consulte saint François de Sales : « *Je vous demande, mon très-cher père, si « l'âme ne doit pas, spécialement au temps de « l'oraison, rejeter toute sorte de discours, in- « dustries, répliques, curiosités et choses sem- « blables, et au lieu de regarder ce qu'elle a « fait ou fera, regarder Dieu, demeurant en « cette simple vue de lui et de son néant, toute*

(1) *Vie*, chap. 25, page 83.

(2) *Chemin de perfection*, chap. 25, page 391.

(3) *Montée du Carmel*, livre II, chap. 14.

(4) *Lettre contre le* Mystici in tuto, n. 7; tome VIII.

(5) *Nuit obscure*, livre I, chap. 10.

(6) *Lettre contre le* Mystici in tuto, n. 7; tome VIII. A l'appui de cette explication des sentiments de saint Jean de la Croix, voyez l'*Éclaircissement des phrases mystiques du bienheureux*, par le P. Nicolas de Jésus-Maria, à la suite des *OEuvres spirituelles* de saint Jean de la Croix, édition de 1665. Remarquez en particulier la seconde partie de cet *Éclaircissement*, chap. 4, § 5.

« *abandonnée, contente et tranquille, sans se* « *remuer nullement pour faire des actes sensibles de l'entendement et de la volonté, non* « *pas même pour la pratique des vertus, ni* « *détestation des fautes... Vous me direz : Pourquoi sortez-vous donc de là? O Dieu! c'est* « *mon malheur, et malgré moi, l'expérience* « *m'ayant appris que cela m'est fort nuisible;* « *mais je ne suis pas maîtresse de mon esprit,* « *lequel, sans mon congé, veut tout voir et tout* « *ménager*. Le saint ne croyoit pas moins que « la vénérable mère, qu'elle étoit libre pour « faire ces actes ou pour ne les faire pas : c'est « pourquoi il lui défendit de les faire... *Je* « *vous commande*, lui dit-il, *que simplement* « *vous demeuriez en Dieu, sans vous essayer* « *de rien faire, ni vous enquérir de lui de* « *chose quelconque, sinon à mesure qu'il vous* « *y excitera*. Il paroît clairement, conclut Fénelon, que cette vénérable mère, loin d'être « dans une impuissance absolue de faire des « actes sensibles et discursifs, retomboit sans « cesse dans l'empressement pour en faire. « C'étoit son *malheur* : ces actes lui étoient « fort nuisibles : elle prie le saint de les lui défendre, parce qu'elle espère que l'obéissance « la rendra fidèle pour les supprimer... Elle « étoit donc bien éloignée de manquer de liberté, pour faire ces actes; puisque son « *malheur* étoit de les faire, et que le saint « lui donne pour règle de les retrancher. Que « ne citerez-vous pas, monseigneur, puisque « vous citez un exemple qui renverse si évidemment toute votre opinion (1)? »

139. — L'archevêque de Paris lui-même, malgré l'approbation générale qu'il avoit donnée à l'*Instruction* de Bossuet *sur les états d'oraison*, étoit loin d'admettre son opinion sur la nature de l'*oraison passive*. Pendant l'examen qu'il fit du livre des *Maximes*, avant sa publication, il témoigna être bien aise de ce que le sentiment de l'archevêque de Cambrai, sur cet article, étoit *plus net et plus précautionné* que celui de l'évêque de Meaux (2); et dans le temps même où il se réunissoit à celui-ci, pour attaquer publiquement le livre des *Maximes*, il enseignoit que l'oraison passive ne réduit pas une âme à l'*impuissance absolue* de produire des actes discursifs; mais que ses facultés sont seulement *comme liées* en ce temps-là, par la force de la grâce qui l'attire aux actes directs. Voici comment il s'exprimoit, à ce sujet, dans son *Instruction pastorale* du 27 octobre 1697 : « L'esprit de Dieu enlève « une âme quand il lui plaît, dit sainte Thérèse qui l'avoit tant éprouvé, et la porte où « il veut avec une force toute-puissante. Alors « il n'y a qu'à suivre un mouvement si rapide. Il en coûteroit trop, si l'on vouloit « résister à l'impétuosité de l'esprit de Dieu. « Les puissances de l'âme sont *comme liées* « dans ce temps-là. C'est alors qu'on peut dire « qu'elle est passive, ainsi que parlent les « vrais spirituels, si mal entendus, ou si malignement expliqués par les faux mystiques (3). »

140. — Fénelon se croyoit d'autant plus fondé à rejeter, sur ce point, l'opinion de Bossuet, que ce prélat, qui faisoit valoir avec tant de force et de raison, contre les nouveaux mystiques, *le silence éternel de l'antiquité*, avouoit en même temps que, « dans les plus « grands saints de l'antiquité, on ne voit ni « trait ni virgule qui tende à l'état passif, » au sens où il l'expliquoit; et que dans saint Augustin en particulier, « dont nous avons « tant de hautes instructions sur l'oraison,... « on ne voit aucun vestige, mais plutôt tout « le contraire de ces impuissances mystiques » dont les modernes ont parlé.

« Vous triomphez, Monseigneur, disoit à « ce sujet l'archevêque de Cambrai, de ce « que je n'ai point rapporté de passages des « écrivains mystiques, pour rejeter l'impuissance absolue, dans laquelle vous faites consister l'état passif. Mais à qui est-ce de nous « deux à entrer en preuve? Pour moi, je « prends naturellement les termes de *passif* « et de *passiveté*, comme ils sont partout « dans le langage des mystiques, pour quelque « chose d'opposé aux termes d'*actif* et d'*activité*.... Ainsi le retranchement des actes inquiets et empressés, marqué dans le XII[e] article d'Issy, fait, selon moi, une oraison et « une vie qui n'a point d'ordinaire d'*activité*, « et qui, en ce sens, est nommée *passive*. Si « vous voulez une autre passiveté, c'est à « vous à la prouver clairement, et non pas à

(1) *Lettre contre le* Mystici in tuto, n. 8; tome VIII.

(2) *Questions proposées à M. de Noailles, en présence de madame de Maintenon. OEuv. de Fénelon*, tome IV, page 109.

(3) *Instr. past. contre les illusions des faux mystiques*, n. 45. *OEuvres de Fénelon*, tome V. Ce passage est rapporté dans la *Lettre de Fénelon à Bossuet, contre le traité intitulé :* Mystici in tuto, n. 5; tom. VIII.

« me demander des preuves contre votre « opinion.... Remarquez, monseigneur, que « vous avez donné pour règle, que toute tra- « dition soit *reçue par le consentement una- « nime de tous les Pères*..... Suivant votre « règle prise en rigueur, il ne vous seroit pas « permis d'admettre votre passiveté, sans la « trouver dans le *consentement unanime de « TOUS les Pères*: il faudroit que *tous* sans ex- « ception l'eussent autorisée. Où en êtes-vous, « puisque vous êtes contraint d'avouer qu'on « n'en trouve dans aucun Père, jusqu'à saint « Bernard inclusivement, *ni trait ni virgule?* « Pour saint Augustin, loin d'en laisser *quel- « que vestige*, il dit *plutôt tout le contraire* (1). »

141. — Fénelon observoit encore, avec l'archevêque de Paris, que l'explication de l'évêque de Meaux n'étoit ni *assez nette, ni assez précautionnée; l'impuissance absolue* qu'il attribuoit aux âmes passives étant tout à fait indéfinie, soit quant à son objet, soit quant à sa durée. En effet, quoique Bossuet semblât d'abord restreindre cette impuissance aux actes discursifs, il l'étendoit ensuite indéfiniment à plusieurs autres qu'il ne déterminoit pas, et qu'il ne croyoit même pas possible de déterminer « L'âme tout d'un « coup poussée comme de main souveraine, « disoit-il, non-seulement ne discourt plus, « mais encore ne peut plus discourir; ce qui « attire d'autres impuissances dans le temps « de l'oraison. L'oraison passive, ajoute-t-il, « exclut les actes discursifs et autres dont il « plaît à Dieu de faire sentir aux âmes la pri- « vation.... Il faut demeurer d'accord, avoit- « il dit auparavant, que Dieu peut pousser « bien loin, ou, pour mieux dire, aussi loin « qu'il veut, ces états passifs, sans que per- « sonne puisse lui demander: Pourquoi faites- « vous ainsi? De sorte qu'on ne peut mettre « de borne à ces états, que par la déclaration « qu'il a faite de sa volonté, dans sa parole « écrite ou non écrite (2). »

La durée de cette impuissance, ajoutoit l'archevêque de Cambrai, n'est pas plus déterminée, dans le sentiment de M. de Meaux; car, après l'avoir bornée au temps de l'oraison, il reconnoît que, dans certaines âmes, l'oraison est *presque perpétuelle* (3); d'où il résulte assez clairement qu'il y a, même en cette vie, un état habituel de contemplation, qui met une âme dans *l'impuissance absolue et presque perpétuelle* de produire, non-seulement des *actes discursifs*, mais *beaucoup d'autres* qu'il n'est pas possible de déterminer. Fénelon regardoit cette explication de l'oraison passive, comme propre à autoriser les plus grandes illusions des Quiétistes. Aussi pressa-t-il fortement son adversaire sur ce point. « Voilà donc, dit-il, une sorte d'oraison « miraculeuse, qui devient un état habituel et « presque continuel dans toute la vie. C'est « un miracle qui n'a que *certains intervalles*, « et dont les intervalles mêmes vont toujours « diminuant. C'est une suspension de liberté, « qui est indéfinie, et pour les actes et pour « la durée. Pendant qu'elle dure, elle dis- « pense de tous les actes discursifs et sensi- « bles, de toutes les vertus les plus essen- « tielles, et on ne s'y *remue nullement;* en « sorte qu'on ne peut ni se remuer ni vouloir « se remuer... Qu'y a-t-il de plus dangereux « qu'un état qui tire une âme de la voie de « pure foi, en lui faisant apercevoir en elle une « impuissance miraculeuse de faire aucun « acte discursif, ni aucun des autres actes « qu'il plaît à Dieu? Cet âme *emportée, en- « traînée, poussée* immédiatement, *de main « souveraine, sans qu'elle puisse résister*, ne « ne peut plus ni lire, ni obéir, ni écouter « même son directeur, dès que l'impuissance « survient: alors elle n'est plus responsable « d'elle-même; alors elle est dispensée de « tout, *parce qu'elle ne peut résister*... Voilà « ce qui me paroît une conséquence très- « dangereuse pour les illusions du Quiétisme; « voilà ce que je crois aussi contraire au vrai « sens des bons mystiques, qu'il l'est, de « l'aveu de M. de Meaux, à tous les Pères, « jusqu'à saint Bernard (4).

142. — Il ne paroît pas que ces difficultés aient fait changer d'opinion à Bossuet, dans le cours de cette controverse (5). Mais il est à remarquer que, dans une lettre écrite en 1700 à madame de la Maisonfort, il reconnoît expressément que l'*impuissance de produire des*

(1) *Lettre contre le* Mystici in tuto, n. 2; tom. VIII.

(2) *Instruct. sur les états d'oraison*, livre VII, n. 8, 9, 14; tome XXVII, pages 263 et suiv.

(3) *Instr. sur les états d'oraison*, livre VIII, n. 30; page 330.

(4) *Vérit. Opposit.* n. 36, 38; tome V. — Lettre à Bossuet *contre l'écrit intitulé* : Mystici in tuto, n. 22 et 23; tome VIII.

(5) *Réponse aux Préjugés décisifs*, n. 5; tome XXX, page 288.

actes discursifs dans l'oraison passive n'est pas toujours absolue. « Dieu, dit-il, quand il lui « plaît, laisse la liberté dans les états passifs, « comme il est croyable qu'il la laissa à Salo- « mon dans ce ravissement où il choisit la « sagesse, puisque Dieu le récompensa de ce « choix. Quelquefois aussi Dieu y agit avec « une pleine autorité; et quoique l'âme alors « ne mérite point, cela ne laisse pas de lui « être très-utile, parce que Dieu par là, en la « captivant, la prépare et la dispose à des ac- « tes très-parfaits (1). »

143. — Au moyen de cette explication, il est aisé de comprendre à quoi se réduit l'opposition entre les deux prélats, *sur la nature de l'oraison* ou *contemplation passive*. Elle consiste uniquement en ce que l'évêque de Meaux regarde l'*impuissance de produire des actes discursifs, dans l'oraison passive*, comme étant *ordinairement* une *impuissance absolue* et *quelquefois* seulement une *impuissance morale* ; tandis que Fénelon la réduit toujours à une *impuissance morale*, c'est-à-dire, à une très-grande difficulté, causée par la force de l'attrait, ou de l'inspiration particulière, qui porte l'âme aux *actes directs*. Les deux prélats s'accordent donc, en dernière analyse, à faire consister l'*oraison passive* dans la *pure contemplation, faite sous l'impression d'une grace spéciale, qui porte très-fortement l'ame aux actes directs, jusqu'à lui ôter au moins la facilité* (sinon le *pouvoir absolu*) *de méditer*, ou *de produire des actes discursifs*. Il est aisé de remarquer la conformité de cette explication avec les témoignages que nous avons cités de saint François de Sales, de sainte Thérèse, et de saint Jean de la Croix (2).

144. — Nous croyons que cette explication, si bien autorisée par de pareils suffrages, peut servir à expliquer ou à corriger quelques auteurs spirituels, qui ont traité cette matière, soit avant, soit depuis la controverse du Quiétisme. Ces auteurs enseignent généralement que la *contemplation passive* est *celle qui se fait en vertu d'une grâce spéciale*. Mais l'effet propre de cette grâce spéciale est diversement expliqué par quelques-uns. Le P. Caussade qui fait profession d'adopter et d'expliquer, sur ce point, la doctrine de Bossuet, semble réduire tout l'effet de la grâce spéciale dont il s'agit, à *donner à l'âme une heureuse facilité pour les actes directs* (3). Cette notion paroît confondre absolument la *contemplation active* avec la *contemplation passive*, puisque l'une et l'autre se compose essentiellement d'*actes directs*, comme le P. Caussade le reconnoît expressément, avec tous les théologiens mystiques (4).

Un auteur plus ancien, qui écrivoit quelque temps avant la controverse de Bossuet et de Fénelon, prétend que l'effet propre de la grâce spéciale dont il s'agit, est de *produire seule en nous le recueillement, sans que nous y coopérions autrement que par notre acquiescement* (5). Cette notion paroît également confondre les deux sortes de contemplation. Il résulte en effet, des témoignages de sainte Thérèse et de saint François de Sales que nous avons cités plus haut, « qu'il n'est pas « en notre pouvoir de contempler quand

(1) 12e *Lettre de Bossuet à madame de la Maisonfort*, du 1er mai 1700, n. 8, 12, 21-23.

Il seroit intéressant de savoir comment Bossuet s'expliquoit, à ce sujet, dans la *seconde partie* de son *Instruct. sur les états d'oraison*, composée, ou du moins terminée depuis la controverse du Quiétisme, et dont il annonce lui-même le projet, dans la première partie, publiée en 1697, (*Préface*, n. 9, et livre X, n. 29.) et dans une *Lettre à son neveu*, du 7 décembre 1696. On ne peut guère douter qu'il n'ait exécuté ce projet; car cette seconde partie semble indiquée, sous le titre de *Vraie tradition de la théologie mystique*, dans le *Privilége* accordé, en 1727, à l'évêque de Troyes, neveu de Bossuet, pour l'édition des *OEuvres* posthumes de l'évêque de Meaux. (Ce privilége se trouve à la suite des *Méditations sur l'Évangile*, publiées en 1731, 4 vol. in-12, et du *Traité du libre arbitre*, qui parut pour la première fois cette même année.) Mais nous ignorons si cette seconde partie existe encore aujourd'hui : toutes nos recherches pour la trouver ont été jusqu'à présent inutiles.

(2) On peut citer encore, à l'appui de cette explication, le P. Surin, un des mystiques modernes les plus estimés, et non moins respecté de Bossuet que de Fénelon, qui le citent avec une égale confiance dans leurs écrits sur le Quiétisme. Voyez Surin, *Catéch. spirituel*, tome Ier, 3e partie, chap. 4 ; tome II, 2e partie, chap. 1er ; 7e partie, chap. 1er, *et alibi passim*.

(3) Caussade, *Instruct. spirit.* livre Ier, 7e *Dialogue*, page 106.

(4) Caussade, *ibid. seconde partie*, *Dialogue prél.* Il est à remarquer que, dans ce *Dialogue* (page 240), l'auteur attribue à Bossuet la notion de l'*oraison passive* que nous lui avons attribuée. Nous ne voyons pas comment le P. Caussade a pu concilier ce passage avec celui que nous avons cité dans la note précédente.

(5) Courbon, *Instruct. familières sur l'oraison mentale, où l'on explique les divers degrés de cet exercice*. *Paris*, 1685, in-12, pages 93, 226, 256, 266, 275.

« nous le voulons, mais que *Dieu fait en nous* « (*ce saint recueillement*) *quand il lui plaît*, « *par sa très-sainte grâce* (1). » Il est à remarquer que saint François de Sales s'exprime ainsi, dans un chapitre où il se propose uniquement d'expliquer les caractères de la *contemplation en général*, et non de la seule *contemplation passive*, comme le suppose l'auteur dont nous parlons. Il eût sans doute évité cette méprise, s'il eût fait attention que le saint évêque ne commence à parler des *divers degrés de contemplation* que trois chapitres plus bas. (*Amour de Dieu*, livre VI, chapitre 10.)

Un auteur beaucoup plus récent fait consister la différence entre l'*état actif* et le *passif* (soit dans l'oraison, soit hors de l'oraison), en ce que, dans le premier, l'*âme conserve le domaine naturel de sa liberté, et le libre exercice de ses facultés*; tandis que, dans le second, elle *perd le domaine naturel de sa liberté, et le libre exercice de ses facultés* (2). On voit assez, d'après les observations précédentes, le danger de cette explication, que de savants et pieux théologiens ont en effet blâmée, comme favorable aux erreurs du Quiétisme (3).

145. — La diversité de ces explications montre assez combien il est difficile de parler et d'écrire exactement sur une matière si relevée. Mais plus cette difficulté est grande, plus il semble convenable de s'en tenir à la doctrine autorisée par le suffrage unanime de Bossuet et de Fénelon, joint à celui des auteurs mystiques les plus respectés dans l'Église. Au reste, quelque utile que soit cette discussion, pour l'intelligence d'un grand nombre d'auteurs spirituels, et pour l'étude approfondie de la théologie mystique, nous ne la croyons pas absolument nécessaire pour expliquer la nature et les différents degrés de la contemplation. Il est certain, en effet, que plusieurs célèbres mystiques, et particulièrement saint François de Sales, c'est-à-dire, sans contestation, un des plus instruits et des plus généralement approuvés, traitant cette matière *ex professo*, expliquent à fond la théorie et la pratique de la contemplation, même la plus parfaite, sans prononcer une seule fois les mots de *contemplation active* et *contemplation passive* (4).

III.

Controverses relatives à l'état de perfection, nommée par les auteurs mystiques, vie unitive *ou* état passif.

146. — Deux questions principales, agitées, sur ce point, entre Bossuet et Fénelon.

146. — La troisième difficulté, entre les deux prélats, avoit pour objet l'*oraison passive par état*, c'est-à-dire, l'état de perfection appelé, par les mystiques, *vie unitive* ou *état passif*. Toutes les questions agitées, à ce sujet, entre Bossuet et Fénelon, peuvent se réduire à deux principales : 1° en quoi consiste précisément la *mercenarité* des justes imparfaits, et le *désintéressement* des parfaits ; 2° en quoi consiste l'*activité* des premiers, et la *passiveté* des seconds.

PREMIÈRE QUESTION.

En quoi consiste la mercenarité *des justes imparfaits, et le* désintéressement *des parfaits.*

147. — Notions de la *mercenarité*, selon l'archevêque de Cambrai.
148. — Difficultés contre cette explication.
149. — Réponse de Fénelon à ces difficultés.
150. — Embarras de Bossuet sur cette matière.
151. — Comment il explique la *mercenarité*.
152. — Accord de l'archevêque de Paris avec Bossuet, sur cet article.
153. — Difficultés contre leur sentiment.
154. — La tradition opposée par Fénelon aux deux prélats.
155. — Bossuet opposé à lui-même.
156. — Etrange opposition entre les adversaires de Fénelon, sur cet article.
157. — Réponse de Fénelon à leurs difficultés contradictoires.
158. — Deux observations importantes de l'archevêque de Cambrai, à l'appui de son sentiment.
159. — Bossuet soupçonné de Jansénisme, à cette occasion.

147. — La *mercenarité* des justes imparfaits consiste, selon l'archevêque de Cambrai, dans l'*attachement aux biens naturels* ou *surnaturels, par un amour naturel de soi-même* ; et le *désintéressement* des parfaits consiste dans l'*exclusion habituelle de l'intérêt propre*, entendu dans le sens de cet *amour naturel de soi-même* ; d'où il suit que les parfaits désirent habituellement les biens, tant naturels que surnaturels, par le pur motif de la plus grande gloire de Dieu, et non par un *amour naturel* de leur bien propre.

Fénelon croyoit que cette explication de l'*intérêt propre* étoit précisément l'idée des

(1) Voyez plus haut, n. 15 de cette *seconde partie*.
(2) Grou, *Maximes spirit.* 2e et 14e *maximes*, pages 34, 38, 142 etc.
(3) Voyez l'*Ami de la religion*, tome XXXI, p. 67, etc.
(4) Saint François de Sales, *Amour de Dieu*, livre VI.

Pères sur la *mercenarité*, celle des contemplatifs sur la *propriété*, et celle des auteurs françois les plus approuvés, quand ils ont parlé de l'*intérêt propre*, en matière de vie intérieure. « Le terme d'*intérêt*, dit-il, peut être « pris en deux sens, ou simplement pour tout « objet qui nous est bon et avantageux, ou « bien pour l'attachement que nous avons à « cet objet, par un amour naturel de nous-« mêmes. Dans le premier sens, chacun peut « dire, comme je l'ai fait, que la béatitude « est le plus grand de tous nos intérêts ; mais, « suivant le second sens, qui est le plus na-« turel et le plus ordinaire dans notre langue, « le terme d'*intérêt* exprime une imperfection, « en ce que l'âme, au lieu d'agir par un amour « surnaturel pour soi, agit par un amour na-« turel d'elle-même, qui est très-différent de « l'amour surnaturel d'espérance... Cet amour « naturel, dont je parle, est mauvais, lorsqu'il « n'est pas réglé, et qu'il s'arrête en nous-« mêmes. Il est bon, quand il est réglé par la « droite raison, et conforme à l'ordre. Il est « néanmoins une imperfection dans les chré-« tiens, quoiqu'il soit réglé par l'ordre ; ou, « pour mieux dire, c'est une moindre perfec-« tion, parce qu'elle demeure dans l'ordre na-« turel, et inférieur au surnaturel. Cet amour « naturel et délibéré de nous-mêmes est re-« connu de presque tous les théologiens (1). » Fénelon emploie la plus grande partie de son *Instruction pastorale* à établir cette notion de l'*intérêt propre*, qu'il regardoit comme la clef du livre des *Maximes* (2).

148. — Nous avons déjà remarqué (3) que cette explication, quoiqu'elle montrât clairement la pureté de ses intentions, ne justifioit pas le texte de son livre, qui, sous le nom d'*intérêt propre*, donne quelquefois à entendre l'attachement même surnaturel aux récompenses éternelles. Mais ses adversaires ne se bornèrent pas à combattre cette explication du *désintéressement* comme incompatible avec le livre des *Maximes*. Ils la rejetèrent encore comme introduisant une nouvelle erreur, en faisant consister la perfection évangélique dans le retranchement de l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes. Bossuet, surtout, s'éleva fortement contre cette doctrine, qui lui paroissoit inadmissible, par le seul fait de sa nouveauté, aussi bien que par ses funestes conséquences. C'est ce qu'il établit fort au long, dans la seconde partie de sa *Préface sur l'Instruction pastorale de l'archevêque de Cambrai*, dont il fait lui-même le résumé en ces termes : « Supposé que le livre (des *Maximes*) « soit jugé mauvais, et que l'explication de « l'*Instruction pastorale* n'y convienne pas ; « je demande ce qu'on doit croire de l'expli-« cation, et si l'on peut du moins espérer d'en « trouver la doctrine saine. Mais d'abord la « nouveauté y est un obstacle. Un langage « tout nouveau est préparé à un nouveau « dogme ; *amour intéressé* veut dire *amour* « *naturel : amour désintéressé* veut dire *amour* « *surnaturel*. On n'a jamais parlé de cette « sorte : la perfection de la charité consiste, « non point à bannir la crainte, comme disoit « saint Jean, mais à bannir l'amour naturel « et délibéré de soi-même. Si tout amour in-« téressé est naturel, et que toute l'École ap-« pelle l'amour d'espérance un amour inté-« ressé, il sera vrai que l'amour d'espérance « ne viendra pas de la grâce, mais de la na-« ture ; aussi admet-on une espérance na-« turelle des biens promis aux chrétiens, une « charité qui n'est pas la troisième vertu « théologale, et qui n'est qu'un amour natu-« rel de l'ordre. Les motifs intéressés, c'est-« à-dire naturels, selon le nouveau langage, « servent de motifs aux vertus surnaturelles ; « ce qui est imparfait, et ce qu'il faut exclure « en avançant, n'est pas de la grâce : la dévo-« tion sensible qu'il faut laisser pour soutien « aux commençants, vient du fond de la na-« ture : la cupidité, qui est la racine de tous les « maux, n'est pas mauvaise. Voilà une partie « des erreurs que nous avons à découvrir (4). »

(1) *Inst. past.* du 15 septembre 1697. — *Rép. à la Déclaration*, n. 12, pages 187 et 324.

(2) La crainte de grossir cette *Analyse*, que bien des lecteurs trouveront peut-être déjà trop longue, nous empêche de parler ici des variations reprochées à Fénelon, dans les diverses explications qu'il donna successivement de la *mercenarité*. Nous supprimons d'autant plus volontiers cette partie de la controverse, que les reproches faits à Fénelon, sur ce point, ne nous semblent guère fondés. On peut consulter là-dessus les ouvrages suivants : *Lettre past. de l'évêque de Chartres*, du 10 juin 1698. — Ire *Lettre de Fénelon à l'évêque de Chartres*, n. 1er. (*Œuvres de Fénelon*, tome VII.) — *Réponse d'un Théologien* (Bossuet) à la lettre précédente. 3e question. — (*Œuvres de Bossuet*, tome XXX.) — *Seconde Lettre de Fénelon* contre cette *Réponse*. (tome VII des *Œuvres de Fénelon*.) — *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 8 et 9 juillet 1697, 2 et 30 mai 1698.

(3) Voyez plus haut, n. 79.

(4) *Préface sur l'Instruct. pastor.* de M. de Cambrai, n. 69, tome XXVIII, page 597.

149. — Ces conséquences, il faut l'avouer, sont tout à fait répréhensibles; mais l'archevêque de Cambrai ne croyoit pas qu'elles découlassent de ses principes; il croyoit les éluder, en observant que le seul amour naturel de nous-mêmes suffit pour nous faire désirer les biens surnaturels, et que le motif de cet amour naturel peut se joindre aux motifs plus excellents, sur lesquels sont essentiellement fondés les actes des vertus surnaturelles. « Le parfait et l'imparfait, disoit-il, « désirent et attendent précisément les mêmes « choses (les mêmes biens surnaturels);. . « il n'y aucune différence entre eux du côté « de l'objet : il n'y en a que du côté de leurs « dispositions. L'imparfait n'aime pas Dieu « purement et sans mélange, parce que, outre « l'amour surnaturel et de grâce, il a encore « des désirs humains, une espérance natu-« relle et un attachement mercenaire aux « dons de Dieu, qui vient d'un amour naturel « de lui-même. Au contraire, le parfait, en « désirant les mêmes dons que l'imparfait, « ne les désire que par un principe surnaturel « de grâce, et sans y mêler, au moins d'ordi-« naire, aucun désir humain et mercenaire, « par amour naturel de soi-même (1). » De ces principes, Fénelon croyoit pouvoir conclure : 1° que, dans son système, *l'amour intéressé* des justes imparfaits n'est pas, comme Bossuet le suppose, *un amour purement naturel*, mais un *amour surnaturel, mélangé de quelque intérêt propre*; 2° que, dans les justes imparfaits, l'amour d'espérance ne vient pas de la seule nature, mais tout à la fois de la nature et de la grâce : 3° enfin que, dans le même système, l'espérance des justes imparfaits n'est pas une vertu purement naturelle, mais une vertu surnaturelle, aidée et soutenue par les motifs naturels (2).

150. — En s'élevant si fortement contre l'opinion de l'archevêque de Cambrai, sur la *mercenarité* des justes imparfaits, Bossuet avouoit que la doctrine des auteurs mystiques, sur ce point, lui paroissoit très-obscure. Il regardoit presque comme une témérité l'entreprise que Fénelon avoit formée de l'éclaircir, et de concilier entre eux les divers auteurs qui en ont traité (3). La réponse de celui-ci étoit de nature à faire impression sur son adversaire. « M. de Meaux, disoit-il, ne « peut s'empêcher de faire entendre combien « il fait peu de cas de l'autorité des bons « mystiques, c'est-à-dire, de tant de saints « Selon ce prélat, ils ne sont point d'accord « entre eux, et ne savent à quoi s'en tenir, « pour démêler ce que c'est que la *propriété*. « Ces saints ont néanmoins mis l'imperfec-« tion des âmes justes dans la propriété, et la « perfection dans la désappropriation. Tant de « saints des derniers siècles n'ont parlé ainsi « qu'à l'exemple des Pères, qui ont mis l'im-« perfection des imparfaits dans un reste de « mercenarité, et la perfection dans un amour « filial qui ne laisse en eux rien de mer-« cenaire. Tous ces saints n'ont-ils fait que « varier et se contredire sur le point essen-« tiel de la perfection? ne se sont-ils jamais « fait entendre? ne se sont-ils point enten-« dus eux-mêmes?... Si tous ces saints au-« teurs n'ont jamais pu expliquer ces choses « dont ils ont tant parlé, j'avoue que je suis « bien téméraire d'avoir entrepris ce qui leur « a été impossible; mais s'ils ont entendu ce « qu'ils disoient, et s'ils ont su expliquer ce « qu'ils entendoient, je n'ai pas tort d'avoir « tâché de suivre leurs traces (4). »

151. — Frappé de ces réflexions, Bossuet essaya, quelque temps après, d'expliquer ce qui lui avoit d'abord paru tout à fait obscur et inintelligible; il prétendit que la mercenarité des justes imparfaits consistoit dans un *attachement vicieux aux récompenses étrangères à la béatitude surnaturelle*, telle que la *gloire*, la *réputation* et les *voluptés*, c'est-à-dire, les consolations sensibles et naturelles. « Il y avoit, autrefois comme aujourd'hui, « dit-il, des chrétiens grossiers,... qui, outre « les grands biens que Dieu promettoit de « donner, hors en quelque façon de lui-même, « se faisoient mille petites espérances; ceux « qui, trop touchés de ces biens véritables « ou imaginaires, distingués de Dieu, les res-« sentoient plus que Dieu possédé en lui-« même, pouvoient être considérés comme « ayant l'esprit mercenaire... Voici donc la « différence entre les trois états de justice ou « de charité marqués par les saints. Au pre-« mier, qui est le plus bas, on a besoin d'être « soutenu par l'état servile, lorsqu'on est en-

(1) *Instruct. past.* du 15 septembre 1697, n. 70, p. 289.
(2) *Seconde lettre à M. de Meaux, contre les divers Écrits*; n. 1, 2, tome VI.
(3) *Summa Doctrinæ*, n. 12; tome XXVIII, page 323.
(4) *Rép. au* Summa Doctrinæ, obj. 13; pages 822, 823.

« core troublé et inquiété par les terreurs « qu'inspire la peine éternelle. Au degré qui « suit, on est élevé à quelque chose de plus « noble, lorsqu'on y est soutenu par les ré- « compenses que nous avons nommées *étran-* « *gères*, après saint Clément d'Alexandrie,... « comme sont la gloire, la réputation et les « voluptés; le troisième et le dernier état est « tout ensemble le plus solide et le plus par- « fait, parce que Dieu s'y soutient tout seul « en lui-même, et par lui-même; ce qui con- « stitue l'état de la parfaite charité (1). »

152. — L'archevêque de Paris avoit donné, quelque temps auparavant, la même idée de la *mercenarité*, en la faisant consister dans l'*attachement à une béatitude grossière, distinguée de la félicité que nous devons chercher en Dieu seul.* « Il n'y a que trop de chrétiens « imparfaits, disoit-il, qui se font, selon leur « goût, une béatitude grossière, même éter- « nelle. Ils s'en contenteroient, si Dieu la « leur vouloit donner, même sans se donner « à eux. Comme ils ne se trouvent bien que « dans les sentiments agréables dont leur « âme est touchée ici-bas, ils se figurent et « désirent, jusque dans l'éternité, un bonheur « à peu près semblable. Si les Chrétiens ne « sont pas tous grossiers comme les Maho- « métans, ils ne sont pas toujours ni aussi « instruits, ni aussi spirituels que les fidèles « devroient l'être... Le paradis est, dans l'es- « prit d'un chrétien médiocrement instruit, « un lieu délicieux d'où tout mal est banni, « où toutes sortes de biens abondent : il ne « s'élève pas plus haut (2). »

153. — Ainsi parloit l'archevêque de Paris, dans une *Instruction pastorale*, corrigée, comme on sait, et approuvée hautement par Bossuet. Mais Fénelon ne tarda pas à relever cette explication, comme donnant une idée tout à fait singulière des justes *mercenaires.* Il ne pouvoit comprendre que l'on pût regarder comme juste et agréable à Dieu, un chrétien, qui, *sans penser à Dieu et sans s'élever plus haut*, voudroit une *béatitude éternelle* composée des *biens sensibles* et des *sentiments agréables* dont son âme est touchée sur la terre, et qui s'en *contenteroit, si Dieu vouloit la lui donner, sans se donner lui-même?* « Voilà « sans doute, monseigneur, disoit-il à l'ar- « chevêque de Paris, le portrait d'une béati- « tude païenne, telle que les Champs-Elysées. « Voilà le paradis de Mahomet, ou plutôt « d'Épicure, s'il en avoit imaginé un; car il « n'y a aucune apparence que Mahomet ait « voulu qu'on jouisse de son paradis sensuel, « sans *penser à Dieu et sans s'élever plus haut.* « Qu'y a-t-il de plus impie, de plus dénaturé, « de plus monstrueux, qu'un chrétien, qui, « *sans penser à Dieu et sans s'élever plus haut,* « veut transporter dans le ciel, pour compo- « ser sa béatitude éternelle, les *sentiments* « *agréables* qu'il a sur la terre, et *qui s'en con-* « *tenteroit si Dieu vouloit la lui donner sans* « *se donner lui-même?* Loin d'appeler un tel « homme un chrétien, je ne le reconnois que « pour un impie, qui préfère sa volupté à « Dieu, et qui s'éloigne de sa dernière fin, « dans l'acte même par lequel il devroit da- « vantage la rechercher (3). »

154. — Fénelon croyoit d'ailleurs cette explication de la *mercenarité* tout à fait incompatible avec les nombreux témoignages des saints Pères et des auteurs mystiques, cités dans son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697. Saint Clément d'Alexandrie, disoit-il, le premier qui ait parlé des trois états de justes, appelle *mercenaires*, non-seulement ceux qui servent Dieu par un *attachement vicieux aux récompenses étrangères à la béatitude* surnaturelle, mais ceux-mêmes qui le servent par *l'espérance des biens de l'incorruptibilité* (4). Rodriguez et le Père Surin, deux auteurs si révérés, représentent souvent les parfaits, comme dépouillés de tout *intérêt propre, dans les petites choses comme dans les grandes, dans les temporelles comme dans les éternelles.* « Il est de la perfection « consommée, dit un saint homme cité et « approuvé par le Jésuite espagnol, de ne « chercher aucunement son intérêt propre « ni dans les petites choses ni dans les grandes, « ni dans les temporelles ni dans les éter- « nelles (5). » Sans doute, reprend Fénelon

(1) *Cinquième Écrit contre le livre des* Maximes, n. 5, 6, 9; tome XXVIII, pages 505 et suiv.

(2) *Instr. past.* du 27 octobre 1697, n. 38; tome V des *OEuvres de Fénelon.*

(3) *Première lettre à M. de Paris*, n, 13; tome V. Voyez aussi la *seconde Lettre* à Bossuet *contre les divers Écrits*, n. 13 et suiv. tome VI.

(4) *Strom.* lib. IV; page 485. — *Instr. past.* du 15 septembre 1697, n. 25; page 225.

(5) *Instr. past.* du 15 septembre 1697, n. 61, 67; pages 271, 281. — Rodriguez. *Traité de la pureté d'intention*, chap. 13 et 14. — *Traité de la conform. à la volonté de Dieu*, chap. 30 et 31.

dans l'idée de ces auteurs le dépouillement de tout *intérêt propre, même pour les choses éternelles*, n'est pas le renoncement au salut, puisque ce renoncement seroit une impiété et un véritable désespoir; que reste-t-il donc, sinon que ces auteurs veulent exclure de l'état de la perfection, tout *amour naturel* de la récompense éternelle, pour la faire désirer par le pur motif de la plus grande gloire de Dieu ?

155. — M. de Meaux lui-même, ajoutoit l'archevêque de Cambrai, suppose en plusieurs endroits de ses écrits cette notion de l'*intérêt propre*. Il y enseigne expressément que *le désir d'être avec Jésus-Christ* est « un « acte d'amour pur et parfaitement *désinté-« ressé*, où l'on rapporte, non point Dieu à « soi, mais soi-même tout entier à Dieu et à « sa gloire (1). » Ailleurs il représente comme un acte du plus parfait *désintéressement*, le dévouement héroïque par lequel saint François de Sales surmonta cette affreuse tentation de désespoir qu'il portoit depuis longtemps au fond de son cœur (2). Dans un autre ouvrage, il s'exprime encore plus fortement, à l'occasion d'un passage d'Albert le Grand, où il est dit que « le parfait amour..... ne « cherche aucun intérêt, ni passager, ni « éternel,.... et que l'âme délicate a comme « en abomination d'aimer Dieu par manière « d'intérêt ou de récompense. » Pour expliquer ce passage, l'évêque de Meaux s'exprime ainsi : « Pourquoi tant se tourmenter pour « expliquer une chose si claire? Le parfait « amour est celui de la charité, qui est opposé « à l'amour imparfait de l'espérance : cet « amour ne cherche *aucun intérêt, ni passa-« ger ni éternel*, mais la seule bonté et per-« fection de Dieu, pour y mettre sa fin der-« nière (3). » Fénelon croyoit que ces passages et plusieurs autres (4) ne pouvoient avoir un sens raisonnable, qu'en supposant l'idée qu'il attachoit au désintéressement des parfaits : « Voilà, disoit-il sur le dernier pas-« sage, un *intérêt éternel* que *l'âme délicate « a comme en abomination*, et qu'elle sacrifie « absolument. Ce n'est pas l'objet de l'espé-« rance, en tant que rapportée à la fin der-« nière; car c'est ce qu'on ne peut jamais re-« jeter : ce ne peut donc être que le don de « Dieu, en tant qu'on y mettroit sa fin der-« nière (5). »

156. — Quoi qu'il en soit de la force de ces raisonnements, il est certain que la doctrine de Fénelon, sur ce point, n'a jamais été condamnée, et que ses adversaires, en s'accordant à la rejeter, ne s'accordèrent pas également sur les moyens de la combattre. Ils reconnoissoient avec lui la réalité d'un *amour naturel et délibéré* de nous-mêmes, auquel la grâce n'a aucune part, et ils s'accordoient à nier qu'on dût faire consister la perfection dans le retranchement de cet amour. Mais il y avoit entre eux une singulière opposition, sur ce dernier point. L'évêque de Meaux prétendoit que, faire consister la perfection dans le retranchement, même absolu, de l'*amour naturel et délibéré de soi-même*, c'étoit la dégrader et la rendre trop facile; qu'en supposant même cet amour *innocent*, comme le supposoit Fénelon, l'exclusion de cet amour étoit un dépouillement facile, dont personne ne pouvoit s'effrayer; et qu'en supposant cet amour *vicieux et criminel*, comme il l'est en effet, son exclusion est encore plus facile et moins effrayante (6). En vérité, disoit Bos-« suet, il ne semble pas qu'on parle sérieuse-« ment; mais, s'il est permis de le dire, on « ne cherche qu'à faire illusion à son lecteur, « lorsqu'après avoir porté si haut ce grand « secret du pur amour, après l'avoir regardé « comme une chose si inconnue, si inacces-« sible à la plupart des saintes âmes, qu'on « leur en fait un mystère, et que, si on leur « en parloit, on leur causeroit du trouble et « du scandale; il se trouve après cela que ce « grand mystère aboutit à se dépouiller d'un « amour de soi-même, naturel, délibéré et « innocent. Qui a jamais été étonné, troublé, « scandalisé d'en être privé, ou d'apprendre « qu'il ne faudra plus dorénavant s'aimer « soi-même de cette sorte d'amour (7)? »

(1) *Instr. sur les états d'oraison*, livre III, n. 8; tome XXVII, page 124.

(2) Ibid. livre IX, n. 5; page 353.

(3) *Préface sur l'Instr. past.* n. 103; tome XXVIII, page 646.

(4) Remarquez en particulier les §§ 93 et 96 de la *Préface sur l'Instruction pastorale*.

(5) Fénelon développe ce raisonnement dans sa *Réponse à la Déclaration*, n. 12, page 224. — *Première lettre* à Bossuet, *contre les divers Écrits*, 1re obj. — *Cinquième lettre*, n. 28; tome VI.

(6) Bossuet, *Préface sur l'Instr. past. de M. de Cambrai*, n. 7, 119, 120, 122.

(7) *Ibid.* n. 120; tome XXVIII, page 665.

Mais tandis que Bossuet combattoit la doctrine de Fénelon, comme dégradant la perfection, et la faisant consister dans un dépouillement facile, dont personne ne pouvoit s'effrayer, l'évêque de Chartres combattoit la même doctrine, comme rendant la perfection inaccessible à la fragilité humaine, et la faisant consister dans un dépouillement dont l'homme n'est pas capable en cette vie. « Où « en sommes-nous, disoit l'évêque de Char« tres, s'il faut, pour être parfait, n'avoir plus « une ombre d'imperfection?.... Où est le « saint qui n'ait pas même à combattre l'or« gueil, l'amour-propre, la convoitise de la « chair? Les âmes du pur amour, après avoir « passé les épreuves, n'ont-elles plus rien « d'imparfait? n'ont-elles plus de convoitise « à réprimer? Cela suit des principes du li« vre.. . Quoi ! ces âmes ne pourront, sans « altérer la pureté de leur état, se permettre « le moindre mouvement naturel, quelque « vertueux qu'il soit, en le rapportant à la « charité?... Qui est-ce qui pourra croire « qu'une telle disposition soit contraire à la « perfection du chrétien? Faudra-t-il cesser « d'être homme pour être parfait (1)? »

On voit que l'évêque de Chartres étoit bien éloigné de regarder, avec Bossuet, l'*amour naturel et délibéré de soi-même* comme *vicieux et criminel;* il le regardoit seulement comme une imperfection, dont les plus grands saints eux-mêmes ne peuvent être tout à fait exempts durant cette vie. L'archevêque de Paris, après avoir embrassé d'abord, sur ce point, l'opinion de Bossuet (2), adopta depuis celle de Fénelon et de l'évêque de Chartres, en avouant que l'amour naturel de nous-mêmes, sans être élevé à l'ordre surnaturel, peut être quelquefois innocent, quoiqu'*il arrive presque toujours*, selon lui, *que la concupiscence le dérègle* (3).

§ 157. — On conviendra sans doute qu'une pareille opposition de sentiments entre les adversaires de l'archevêque de Cambrai, devoit naturellement lui fournir de nouveaux préjugés en faveur de son système : cependant il ne se croyoit pas pour cela dispensé de répondre aux difficultés qu'on lui proposoit. « Quoi ! Monseigneur, disoit-il à Bossuet, comptez-vous pour rien tous les sa« crifices qui ne tombent que sur nos affec« tions naturelles? Et qu'est-ce donc qu'on « peut sacrifier à Dieu de plus douloureux, et « qui coupe plus dans le vif, que la suppres« sion de tous nos désirs naturels? Croyez« vous que cette privation ne soit pas péni« ble ?.... Si le sacrifice de l'amitié pour un « père, pour un époux, pour un ami, est si « douloureux; si celui de certaines consola« tions passagères est si amer et si terrible, « que devons-nous penser d'un attachement « naturel et innocent à la consolation qu'on « tire d'un bonheur suprême et éternel? Sur « quoi donc tomboit, selon vous, cette *espèce* « *de sacrifice* et cette *résolution terrible*, c'est« à-dire sans doute, terrible à la nature, que « vous approuvez dans saint François de « Sales (4)? »

La réponse de Fénelon à la difficulté de l'évêque de Chartres ne mérite pas moins d'attention : « Vous supposez, Monseigneur, « que je veux, pour l'état de perfection, ar« racher jusqu'à la racine de l'amour natu« rel de nous-mêmes, et vous promettez une « tradition pour le maintenir contre toutes « mes entreprises. Épargnez-vous la peine de « ramasser cette tradition, et ne vous faites « point un fantôme pour le combattre. Je n'ai « jamais eu la moindre idée d'arracher cet « amour naturel;.... je ne veux que retran« cher les actes délibérés de cet amour, qui « demeureroient dans l'ordre purement natu« rel, et que la grâce n'élèveroit point à « l'ordre des vertus surnaturelles..... On n'en « aime pas moins soi et son prochain, quoi« qu'on ne se permette plus d'ordinaire d'ai« mer ces deux sortes d'objets que pour l'a« mour de Dieu. Le grand principe de saint « Augustin est de n'aimer que Dieu dans « l'homme : *Non amabit in homine nisi Deum:* « il veut qu'on aime tout ce que la nature « droite inspire d'aimer; mais il veut qu'on « ne l'aime qu'en Dieu et pour Dieu : *Ipsum* « *amemus propter ipsum, et nos in ipso, tamen*

(1) Lettre past. de M. l'évêque de Chartres sur le livre des *Maximes*, n. 19, 25, etc. tome VII des *OEuvres de Fénelon.*

(2) *Instruction pastorale de l'archevêque de Paris*, n. 28. — 3e *Lettre de Fénelon*, contre cette *Instruction*, n. 4; tome V des *OEuvres de Fénelon.*

(3) *Réponse de l'archevêque de Paris aux quatre Lettres de M. de Cambrai*, page 436, etc. — *Réponse à la Relation. Avertissement*, n. 3. — *Préjugés décisifs*, 2e *préjugé*, tomes V, VI et IX des *OEuvres de Fénelon.*

(4) *Première lettre* à Bossuet *contre les divers Écrits* obj. 6; tome VI.

« *propter ipsum*. Direz-vous qu'on aime un « objet en Dieu et pour Dieu, quand on l'aime « par des actes purement naturels, et sans « aucun secours de la grâce? Ce Père, en « n'admettant, pour la perfection, aucune af- « fection pour nous-mêmes, qu'*en Dieu et* « *pour Dieu*, exclut donc évidemment les « actes purement naturels de cet amour (1). »

158. — Pour établir de plus en plus son opinion sur ce point, l'archevêque de Cambrai ajoutoit deux observations importantes : 1° que la question de la bonté ou de l'innocence de l'*amour naturel de soi-même* étoit étrangère à son système. « Que la mercena- « rité ou propriété d'intérêt, disoit-il, soit un « péché ou non, il n'en est pas moins vrai « de dire, après tant de saints anciens et « nouveaux, qu'il y a dans les justes impar- « faits une mercenarité, ou propriété, ou « désir naturel et inquiet sur le salut, qu'il « faut retrancher dans les parfaits. Voilà tout « l'essentiel de mon système (2). » 2° Qu'on ne peut nier l'innocence de cet *amour naturel* sans tomber dans l'erreur de Baius et de Jansénius, qui nient tout milieu entre la charité surnaturelle et la cupidité vicieuse, d'où il suivroit que toutes les vertus naturelles des païens sont de véritables péchés (3). « Vous prenez grand soin, disoit Fénelon à « Bossuet, de ne dire ni oui ni non, sur les ver- « tus des infidèles. Pour moi, je prendrai votre « silence pour un aveu. Si vous avouez qu'il « peut y avoir des actes naturels et délibérés « qui ne soient pas des péchés, voilà mon « amour naturel qui est hors de toute at- « teinte, selon vous-même. Si au contraire « ces actes ne peuvent jamais être que des « péchés, faute d'être élevés par la grâce à « l'ordre surnaturel, je prends toute l'Église « à témoin que, selon vous, toutes les ver- « tus des infidèles sont des péchés (4). »

159. — Bossuet, dans sa *Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai*, crut pouvoir tirer avantage de la première observation de Fénelon, et prétendit qu'elle renfermoit un désaveu de son système (5). Nous laissons au lecteur à juger de la solidité de cette réponse, dont nous avouons ne pas comprendre la justesse. Quant à la difficulté relative aux actions des infidèles, il ne paroît pas que l'évêque de Meaux ait alors essayé de la résoudre. Malgré les instances réitérées de Fénelon, qui le pressoit fortement de donner une réponse précise sur ce point (6), Bossuet ne crut pas devoir entrer dans cette dissussion, qu'il croyoit étrangère au fond de la controverse principale (7). Il est certain que le silence de l'évêque de Meaux, sur ce sujet, étonna bien des théologiens, en France comme à Rome, et leur donna lieu de suspecter sa doctrine, sur l'article du Jansénisme (8). Mais nous verrons ailleurs, que les disciples de Jansénius ne sauroient en tirer avantage, et que les derniers écrits de Bossuet dissipèrent entièrement tous les doutes qu'on avoit pu concevoir, pendant quelque temps, à cet égard (9).

SECONDE QUESTION :

En quoi consiste l'activité *des justes imparfaits*, *et la* passiveté *des parfaits*.

160. — Nature de l'*état passif*, selon l'archevêque de Cambrai.
161. — Il rejette l'*acte continu* des Quiétistes.
162. — Embarras de Bossuet, pendant les conférences d'Issy, sur la nature de l'*acte passif*.
163. — Il se rapproche peu à peu du sentiment de Fénelon.
164. — En quoi diffèrent précisément les deux prélats.
165. — Raisons et autorités apportées par Fénelon à l'appui de son sentiment.

160. — La différence d'opinion qui existoit

(1) *Seconde lettre à l'évêque de Chartres*, n. 2.

(2) 2° Lettre contre les *divers Écrits*, n. 5 ; tome VI, page 54.

(3) Ibid. n. 6. Voyez aussi l'*Avertissement* de la *Réponse à la Relation*, n. 2; tome VI, page 370; et la 2° *Lettre au Pape*, à la suite de la *Dissertation* latine sur l'*Amour pur*, 2° assertion, n. 3; tome IX, page 634.

(4) Fénelon, *Seconde lettre en réponse aux divers Écrits*, n. 6.

(5) Bossuet, *Réponse à quatre Lettres*, n. 26.

(6) *Œuvres de Fénelon*, tome IV, pages 146, 150, 291 ; tome VI, pages 55, 370.

(7) Bossuet, *Préface sur l'Instruction pastorale*, n. 119.

(8) *Relation sur le Quiétisme*, sect. 10, n. 1er. — *Remarques sur la Réponse à la Relation*, art. 11, § 6; tomes XXIX et XXX des *OEuvres de Bossuet*. — *Réponse aux Remarques*, art. 15 ; tome VII des *OEuvres de Fénelon*. — *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 18 septembre et 19 novembre 1697, 15 et 25 octobre 1698. — *Lettre de l'abbé de Chanterac à l'abbé de Langeron*, du 4 février 1698. — *Lettres diverses* 86 et 87 tomes II, VIII et IX de la *Correspondance de Fénelon*. — *Relation d'une conversation*, etc. *ibid.* tome VIII, p. 534.

(9) Voyez la *Troisième partie* de cette *Hist. littéraire*, art. 3, § 1er ; et le tome VIII de la *Correspondance de Fénelon*, page 575, etc.

entre les deux prélats, sur la nature de l'*oraison passive*, en occasionnoit une autre sur la nature de l'*état passif*, considéré hors le temps de l'oraison. On pense bien que l'archevêque de Cambrai, qui ne vouloit pas admettre, même pour le temps de l'oraison, la *passiveté*, prise dans le sens d'une *impuissance absolue* de produire certains actes, la rejetoit à plus forte raison de l'état passif habituel. Selon lui, l'*état passif*, considéré sous ce rapport, n'est que l'*état habituel d'une âme exempte d'activité naturelle*, c'est-à-dire, de cette excitation inquiète et empressée, par laquelle on voudroit prévenir la grâce, ou en rappeler les impressions sensibles, après qu'elles sont passées, ou y coopérer par des actes plus sensibles et plus aperçus qu'elle ne le demande de nous. « L'état passif dont les « saints mystiques ont tant parlé, dit Fénelon, « n'est passif que comme l'oraison est passive, c'est-à-dire, qu'il exclut, non les « actes paisibles, mais seulement l'activité, « ou les actes inquiets et empressés (1)..... « Je prends naturellement, dit-il ailleurs, les « termes de *passif* et de *passiveté* comme ils « sont partout dans le langage des mystiques, « pour quelque chose d'opposé aux termes « d'*actif* et d'*activité*; la passiveté, prise dans « le sens d'une entière inaction de la volonté, « seroit une hérésie. Il faut donc l'opposer, « non à toute action, mais à quelque espèce « d'action particulière. Qu'y a-t-il de plus naturel que l'opposer à l'activité? L'activité n'est « certainement, dans ce langage, qu'un empressement naturel. Ainsi, le retranchement « des actes *inquiets* et *empressés*, marqué dans « le XIIe article d'Issy, fait, selon moi, une « oraison et une vie qui n'a point d'ordinaire « d'activité, et qui en ce sens est nommée « *passive* (2). »

161. — Soit que Fénelon ne se fût pas d'abord expliqué là-dessus avec assez d'exactitude, soit que Bossuet, dans les premiers temps de cette controverse, confondît l'*état passif* avec la *contemplation passive*, comme Fénelon le lui reprochoit souvent (3); il est certain que l'évêque de Meaux accusa longtemps l'archevêque de Cambrai d'admettre, sous le nom d'*état passif*, une *contemplation passive perpétuelle*, et de croire les âmes passives dans un état d'inaction qui excluoit toute coopération réelle du libre arbitre, et tous les actes explicites des vertus chrétiennes. De là le reproche qu'il lui faisoit de retenir au fond l'acte continu des Quiétistes, quoiqu'il le rejetât en paroles (4).

Mais Fénelon s'expliqua là-dessus, dès le temps des conférences d'Issy, de manière à dissiper tous les soupçons. « L'inspiration de « l'homme passif, disoit-il dans son Mémoire « à M. de Châlons, n'est qu'une inspiration habituelle pour les actes intérieurs de la piété « évangélique..... Elle ne rend l'homme passif, « ni infaillible, ni impeccable, ni indépendant de l'Église, même pour son régime « intérieur, ni exempt du besoin de mériter « et de croître en vertu. Il est vrai que j'ai dit « que cette inspiration étoit, en un sens, différente, dans l'homme passif, de l'inspiration commune de tous les justes; et il faut « bien que tout le monde l'avoue, à moins « qu'on ne veuille se jouer du nom de passif, « et admettre le nom sans admettre aucune « différence réelle entre l'état actif et le passif. Mais j'ai ajouté aussitôt, que l'inspiration de l'homme passif n'est différente de « celle de tous les justes actifs, qu'en ce qu'elle « est plus pure, plus exempte de tout intérêt « propre, plus pleine, plus simple, plus continuelle, et plus développée en chaque « moment. C'est toujours la même inspiration, qui va se perfectionnant et se démêlant davantage, à mesure que l'âme se renonce davantage, et devient plus souple aux « impressions divines (5). »

162. — En condamnant si hautement l'opinion de l'archevêque de Cambrai sur la nature de l'état passif, Bossuet fut lui-même obligé d'apporter successivement à ses sentiments, sur ce point, plusieurs modifica-

(1) *Explic. des Maximes*, art. 30, page 209.

(2) *Lettre à Bossuet contre le* Mystici in tuto, n. 2; tome VIII.

(3) Lettre à Bossuet, du 9 février 1697. — *Rép. à la Déclar.* n. 38 et 39, pages 424 et suiv. — *Epist. 2 ad summ. Pontificem, de Quietismi controversia, assertione* 3. On trouve cette lettre à la suite de la *Dissertation latine sur le pur amour;* tome IX. — M. Dupuy confirme ce reproche dans sa *Relation* manuscrite *sur le Quiétisme.*

(4) *Déclar. des trois Prélats. OEuv. de Bossuet*, tome XXVIII, page 269. — *Summa Doct.* n. 12, ibid. page 327. — Lettre de Fénelon à Bossuet, du 9 février 1697.

(5) *Mém. à M. de Châlons*, page 5. — Voyez aussi, à ce sujet, l'*Instruct. past.* du 15 septembre 1697, n. 15, 16 et 17. — *Rép. à la Déclar.* n. 35. — *Rép. au* Summa Doctr. n. 15, et l'*Addition*, pages 209, 210, 214, 408, 552 et suiv. — *Epist. 2 ad summ. Pontif. Clem. XI, de Quietismi controversia*, assertione 3; tome IX.

tions importantes. Dans les XXX articles communiqués aux commissaires, peu de temps avant la signature des XXXIV, il avançoit que les mystiques les plus éclairés n'avoient jamais connu personne qui fût arrivé à l'état de perfection que Fénelon supposoit (1); mais un passage formel de saint François de Sales, que l'archevêque de Cambrai lui opposa, lui fit reconnoître son erreur, et changer la rédaction de l'article (2). Malgré cet adoucissement, Bossuet ne voulut pas reconnoître, dans les *Articles d'Issy*, la réalité de l'*état passif*, tel que Fénelon l'expliquoit. Dans le *Projet d'addition*, qu'il remit aux commissaires au moment de la signature, il ne reconnoissoit pas encore d'autre *état passif* que *l'habitude de l'oraison passive;* il ajoutoit que « l'âme qui seroit *perpétuellement passive*, « c'est-à-dire, prévenue d'inspirations efficaces et particulières pour tous les actes « de la piété, seroit en même temps confir« mée en grâce, et en état de ne pécher plus, « même véniellement. » Fénelon rejetoit absolument cette dernière assertion, comme destituée de preuves, et même comme dangereuse dans ses conséquences (3); et Bossuet lui-même, quoiqu'il ne l'ait jamais entièrement abandonnée (4), paroît y avoir depuis attaché moins d'importance; car il n'en fait aucune mention dans le septième livre de son *Instruction sur les états d'oraison*, où il explique les six autres articles de son *Projet d'addition*.

163. — Mais ce qu'il y a ici de plus important à remarquer, c'est que Bossuet, sans adopter entièrement l'opinion de Fénelon, sur la *nature de l'état passif*, s'en rapprocha beaucoup dans la suite, et reconnut expressément la réalité d'un état de perfection, dans lequel une âme est quelquefois conduite, même hors le temps de l'oraison, par une inspiration, ou une grâce spéciale, qui la dispense d'user des moyens ordinaires, c'est-à-dire, des réflexions et des actes discursifs, pour s'exciter à la pratique des actes intérieurs de la piété chrétienne. C'est ce qu'il explique assez au long, dans plusieurs de ses lettres à madame de la Maisonfort. « Dans « l'état passif, dit-il, la manière d'agir natu« relle est entièrement changée, c'est-à-dire, « qu'au lieu que, dans la voie commune, on « met toutes ses facultés et tous ses efforts « en usage, dans l'état passif on est entraîné « comme par une force majeure, et la ma« nière d'agir naturelle est totalement absor« bée; ce qui fait qu'il n'y a plus ni discours, ni « propre industrie, ni propre excitation ni pro« pre effort..... C'est une erreur de croire que « cet état passif soit perpétuel, si ce n'est peut« être dans la sainte Vierge, ou dans quelque « âme d'élite qui approche, en quelque façon, « d'une perfection si éminente. De là il suit « que l'état passif ne regarde que certains « moments, et entre autres ceux de l'oraison « actuelle, et non tout le cours de la vie (5). » Dans une lettre beaucoup plus récente, que nous avons citée plus haut (6), Bossuet se rapproche encore davantage de l'opinion de Fénelon, en reconnoissant que l'*impuissance de produire des actes discursifs, dans l'état passif, n'est pas toujours absolue*. Mais nous avons déjà remarqué qu'on ne trouve cette explication dans aucun des écrits publiés par l'évêque de Meaux, pendant le cours de cette controverse.

164. — Il résulte de cet exposé, que la *passiveté*, considérée hors de l'oraison, consiste, selon les deux prélats, dans l'*état d'une âme conduite par une inspiration, ou une grâce spéciale, qui la dispense d'user des moyens ordinaires*, c'est-à-dire, des réflexions et des actes discursifs, *pour s'exciter à la pratique des actes intérieurs de la piété chrétienne*. Toute la différence entre Bossuet et Fénelon, sur cet article, consiste 1° en ce que Bossuet seul attache, *en certain cas*, à cette passiveté, une *impuissance absolue* de produire certains actes; 2° en ce que l'évêque de Meaux n'admet que pour *certains moments*, et pour un petit nombre d'actes, hors le temps de l'oraison, l'inspiration ou la grâce spéciale, que l'archevêque de Cambrai croyoit *habituelle*

(1) 27e article du projet, le 29e de la rédaction présente.

(2) Lettres à Bossuet, des 6 et 8 mars 1695. *Corresp. de Fénelon*, tome VII, lettres 71, 72. — *Hist. de Fénelon*, livre II, n. 24, tome I.

(3) *Explication* manuscrite *des Articles d'Issy*, Remarques sur le 7e article du *Projet d'addition*.

(4) *Etats d'oraison*, livre X, n. 18; tome XXVII, p. 409. — *Lettre*, du 1er mai 1700, *à madame de la Maisonfort*, n. 19, etc.

(5) *Lettre à madame de la Maisonfort*, du 21 mars 1696, n. 51 et 58; *OEuvres de Bossuet*, tome XXVIII, page 226. Le langage de Bossuet paroît moins clair et moins précis, sur ce point, dans son *Instruct. sur les états d'oraison* livre X, n. 24, page 441.

(6) *Lettre à madame de la Maisonfort*, du 1er mai 1700, n. 12. Voyez, plus haut, n. 142 de cette *Analyse*.

et *ordinaire* dans l'état de la plus haute perfection. Peut-être cependant les deux prélats ne paroîtront-ils pas au fond très-opposés sur ce dernier point, si l'on fait attention que Bossuet, en rejetant l'*état passif habituel*, admettoit pour les âmes parfaites une oraison passive *presque perpétuelle* (1).

165. — On a vu plus haut les raisons qui ne permettoient pas à Fénelon d'admettre, même pour le temps de l'oraison, la *passiveté* prise dans le sens d'une *impuissance absolue* de produire certains actes; et il est aisé de comprendre que ces raisons lui paroissoient encore plus fortes, par rapport à la passiveté considérée comme un état habituel. D'ailleurs, il ne doutoit pas que l'état passif, au sens où il l'expliquoit, n'eût été constamment admis par les auteurs mystiques : il nous suffira de rappeler ici quelques-unes des autorités qu'il invoquoit en sa faveur (2). Nous avons déjà rapporté que la vénérable mère de Chantal ayant consulté saint François de Sales, au sujet des actes les plus essentiels au christianisme, auxquels elle assuroit ne pouvoir plus s'exciter, le saint évêque lui répondit : « Je vous commande que simplement vous demeuriez en Dieu, sans « vous essayer de rien faire, ni vous enquérir « de lui de chose quelconque, sinon à mesure « qu'il vous y excitera (3). » Saint François de Sales et sa sainte fille reconnoissoient donc un état de perfection dans lequel l'âme ne s'excite plus ordinairement aux actes de la piété chrétienne, et ne les produit plus d'ordinaire que par une inspiration ou une grâce spéciale du Saint-Esprit.

Le cardinal de Bérulle, dans son *Traité de l'abnégation intérieure*, reconnoît aussi que Dieu attire quelquefois une âme, même dès cette vie, « à une telle perfection de vertu « et d'élévation intérieure, qu'il en prend to« tale possession à *perpétuité, sans remise et* « *relâche quelconque, et sans jamais plus lui* « *rendre la faculté d'agir par elle-même,* qui « est un moyen par lequel elle peut conjec« turer ce que Dieu demande d'elle en ce « point (4). »

Cette doctrine paroît être également celle du P. Surin, dans son *Catéchisme spirituel:* « La vie parfaite, dit-il, est celle où l'homme, « après avoir beaucoup travaillé à sa perfec« tion, avec les secours ordinaires de la grâce, « n'agit plus de son propre mouvement, mais « suit en tout la conduite et le mouvement « du Saint-Esprit. On appelle cette vie l'*état* « *passif*, parce que l'âme y reçoit des opéra« tions de Dieu dont elle n'est que le sujet, « et qu'elle ne contribue à bien des choses « qui se passent en elle, que par le consente« ment qu'elle y donne (5). »

§ IV.

Controverse relative aux épreuves de l'état passif.

166. — Le *sacrifice conditionnel* du salut autorisé, en certains cas, par les deux prélats.
167. — Le *sacrifice absolu* de *l'intérêt propre* autorisé par Fénelon, dans les dernières épreuves.
168. — Ce *sacrifice absolu* constamment rejeté par Bossuet.
169. — La tradition et la pratique des saints invoquées par Fénelon à l'appui de son sentiment.
170. — Ce sentiment n'a jamais été condamné par l'Église.

166 — La quatrième et dernière difficulté, entre les deux prélats, avoit pour objet les *épreuves* ou les *tentations* de l'*état passif*, et les actes héroïques de résignation que le parfait amour de Dieu inspire alors aux âmes peinées. On a vu plus haut (6) que, dans ces terribles épreuves, Bossuet et Fénelon s'accordoient à permettre, et même *à conseiller aux âmes peinées et vraiment humbles, le sacrifice conditionnel de leur béatitude même éternelle,* en tant qu'elle est un bien créé, pourvu que ce sacrifice ne renfermât point le renoncement à la grâce et à l'amour divin.

167. — Quelque héroïque que soit ce *sacrifice conditionnel*, Fénelon croyoit que, dans le cas extraordinaire des dernières épreuves, Dieu inspire quelquefois aux âmes peinées

(1) *États d'oraison*, livre VIII, n. 30, page 329.

(2) Les écrits imprimés de Fénelon n'offrent qu'un petit nombre de citations sur cette matière. On en trouve un plus grand nombre dans ses ouvrages manuscrits dont nous avons donné la liste dans la première partie de cet ouvrage (article 1er, section 3, page 37, etc.) et spécialement dans une *Dissertation sur l'état passif*, où il tâche d'établir la réalité de cet état, par une tradition constante et non interrompue depuis les premiers siècles.

(3) *Vie de madame de Chantal*, par Maupas; réponse aux consult. 2e partie, chap. 7. — *Lettre de Fénelon à Bossuet*, des 6 et 8 mars 1695. *Correspondance de Fénelon*, tome VII, lettres 71, 72. — *Vérit. Opposit.* n. 33: tome V.

(4) *Traité de l'Abnég. intér.* chap. 3, n. 7.

(5) *Catéch. spirit.* tome Ier, 2e part. chap. 6. 1re quest. 3e part. chap. 3. 1re quest.

(6) Article 1er de cette seconde partie, § 4.

un sacrifice encore plus parfait, qui a pour objet, non le salut éternel, mais les consolations sensibles que l'amour naturel de nous-mêmes nous porte à y chercher. « Dans l'état « ordinaire, dit Fénelon, les âmes éminentes « peuvent faire à Dieu un sacrifice qui n'est « que conditionnel sur leur béatitude éter- « nelle, en tant qu'elle n'est qu'un bien créé, « et sans renoncer jamais à l'amour divin. « Tels ont été les souhaits de Moïse et de « saint Paul..... Il y a le cas unique des plus « extrêmes épreuves, où l'on ne parle plus « dans les termes conditionnels, mais dans « une forme absolue. On ne dit plus : *Je vou-* « *drois*, etc. mais on dit : *Je veux*. C'est ainsi « qu'ont parlé, par exemple, la bienheureuse « Angèle de Foligni, et saint François de « Sales, qui l'a tant louée (1). » Bossuet lui-même, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, rappelle ces exemples extraordinaires. « O mon Dieu, s'écrioit dans cette « cruelle extrémité saint François de Sales, « puisque je dois être privé pour jamais, en « l'autre vie, de voir et d'aimer un Dieu si « digne d'être aimé, je veux au moins faire « tout mon possible pour vous aimer, sur la « terre, de toutes les forces de mon âme (2). » « Dans le premier cas, reprend Fénelon, où « le sacrifice n'étoit que conditionnel, il regar- « doit réellement ce que les théologiens ap- « pellent la béatitude formelle ou créée, en « tant que séparée de l'amour divin ; mais « dans le second cas, où les termes ont une « forme absolue, le sacrifice ne tombe plus « sur la béatitude, même créée ; il ne tombe « que sur le seul *intérêt propre pour l'éter-* « *nité*,..... c'est-à-dire, sur le contentement « de cet *amour naturel de nous-mêmes*, dans « lequel consiste la *propriété* des âmes qui « sont encore mercenaires ;... alors leur âme « ne fait que vouloir persévérer dans l'amour « divin, malgré la privation de tous les appuis « sensibles, dont l'amour naturel et merce- « naire voudroit se soutenir (3). »

168. — Malgré toutes ces explications, Bossuet a constamment rejeté le *sacrifice absolu*, non-seulement en tant qu'il auroit pour objet la *béatitude éternelle*, mais encore en tant que son unique objet seroit l'*amour naturel de cette béatitude*, c'est-à-dire, les douceurs et les consolations sensibles que l'amour naturel de nous-mêmes nous porte à y chercher. Selon lui, le *sacrifice* que les âmes peinées font quelquefois en termes absolus, se réduit pour le fond au *sacrifice conditionnel* ; et les termes absolus employés par quelques âmes peinées, dans le temps des plus rudes épreuves, sont uniquement l'effet du trouble extrême de leur imagination (4). Bossuet regardoit même la doctrine de Fénelon sur le *sacrifice absolu de l'intérêt propre*, comme une nouveauté dangereuse ; il craignoit qu'en autorisant, même en ce sens, le *sacrifice absolu*, on ne donnât lieu à l'illusion, « et que, sous prétexte d'ex- « terminer l'amour naturel et délibéré de « soi-même par lequel on veut jouir de Dieu, « on se donnât la liberté d'exterminer tout « désir de la jouissance... Ces sacrifices ab- « solus que vous nous vantez tant, disoit-il « encore à Fénelon, ne se trouvent chez au- « cun auteur que chez vous, où il les faudroit « effacer, et non pas leur chercher un vain « appui (5). »

169. — Fénelon n'en persista pas moins à soutenir le *sacrifice absolu* dans le sens où nous venons de l'expliquer. Bien loin de regarder cette doctrine comme nouvelle et dangereuse, il la croyoit autorisée par la tradition constante des Pères, et par la pratique des plus grands saints. « Vous me demandez, « monseigneur, disoit-il à Bossuet, où je « prends ce *sacrifice absolu ?* Je le prends dans « la tradition des Pères, qui supposent une « *mercenarité* dans les justes imparfaits, et « qui la retranchent dans les parfaits. Le « retranchement en est absolu et sans con- « dition : retranchement et sacrifice sont la « même chose : le sacrifice de la mercena- « rité est donc, selon les Pères, absolu et sans « condition dans les parfaits. Mais n'allons « pas si loin : je prends ce sacrifice dans votre « propre livre, où vous expliquez saint Fran- « çois de Sales. *Il portoit dans son cœur comme* « *une réponse de mort assurée ;* il portoit *une*

(1) Fénelon, *Instruction pastorale sur le livre des Maximes*, n. 16.

(2) Bossuet, *Instruct. sur les états d'oraison*, livre IX, n. 3, page 353, etc.

(3) Fénelon, *Instruct. past. ubi supra.*

(4) *Instruct. sur les états d'oraison*, livre IX, n. 3, livre X, n. 17 ; tome XXVII, page 349, 411, etc. — Voyez aussi l'abrégé, déjà cité, de la même *Instr.* liv. I, dialogue 14. — *Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai*, n. 12, tome XXIX, page 43.

(5) *Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai*, n. 13, page 49. — *Préface sur l'Instr. pastorale*, n. 120 et 121, tome XXVIII, pages 663 et suiv.

« *impression de réprobation*. C'est là-dessus « qu'il prit une *terrible résolution* (1). Qui dit « *terrible*, dit quelque chose qui coûte cher à « la nature; il dit un acte où l'on sacrifie « quelque grand attachement : aussi assurez-« vous qu'un acte si *désintéressé* vainquit le « démon. Pourquoi étoit-il si *désintéressé?* « C'est qu'il excluoit quelque intérêt... Appe-« lez cet intérêt comme il vous plaira : au lieu « de dire sacrifier, dites renoncer ou retran-« cher : tous les noms me sont indifférents, « pourvu que le fond de la chose demeure « incontestable. Ce qui est certain, c'est que « voilà un intérêt que saint François de Sales « abandonne, par cet acte *terrible*. Cet aban-« don n'est point conditionnel;... il exclut « donc absolument cet intérêt...., C'est donc « dans les Pères, dans saint François de Sales, « dans vos propres ouvrages que j'ai trouvé « ce sacrifice absolu (2). »

170. — Il ne nous appartient pas de prononcer ici entre les deux prélats; il nous suffit de remarquer que le *sacrifice absolu de l'intérêt propre*, au sens où Fénelon l'a toujours expliqué dans ses écrits apologétiques, n'a jamais été condamné par aucun jugement de l'Église ou du saint siége.

ARTICLE IV.

RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE SPIRITUELLE DE FÉNELON, TIRÉE DE SES ÉCRITS APOLOGÉTIQUES, ET DU LIVRE DES *Maximes*, EXPLIQUÉ D'APRÈS LES MÊMES ÉCRITS.

171. — Succès des écrits apologétiques de Fénelon.
172. — Objet de ce quatrième article.
173. — Deux sortes d'amour de Dieu.
174. — Toutes les voies intérieures rapportées à *l'amour pur*.
175. — Plan de ce quatrième article.

171. — On a déjà vu combien Fénelon étoit éloigné de prendre à la rigueur les propositions inexactes du livre des *Maximes*. Dès les premiers bruits qui s'élevèrent à ce sujet, il s'empressa de donner des explications qui ne permirent pas de douter de la pureté de ses véritables sentiments. Aussi eut-il la consolation de voir la doctrine de ses écrits apologétiques généralement approuvée à Rome, par ceux même des examinateurs qui persistèrent à opiner contre le livre des *Maximes*. « Je sais avec certitude, lui écri-« voit l'abbé de Chanterac, le 8 novembre « 1698, que votre doctrine, depuis votre « *Instruction pastorale*, jusqu'à vos derniers « écrits publiés, est approuvée sans aucune « difficulté, surtout depuis vos trois dernières « *Lettres à M. de Meaux* (3), et encore votre *Ré-« ponse à M. de Chartres* (4). Toute la difficulté « ne regarde que quelques expressions du « livre, dont les examinateurs opposés disent « que le premier sens, ou celui qui se pré-« sente d'abord à l'esprit, favorise quelques « erreurs des Quiétistes (5). »

172. — Il ne nous appartient pas sans doute de prononcer sur la conformité de la doctrine des écrits apologétiques de Fénelon avec l'enseignement commun des auteurs mystiques. Mais nous avons cru que l'on verroit avec plaisir le précis de la doctrine spirituelle développée dans ces nombreux écrits, si généralement admirés à Rome, même depuis le bref d'Innocent XII. Ce court exposé, en même temps qu'il aidera de plus en plus le lecteur à distinguer, en cette matière, les opinions libres d'avec les erreurs condamnées, lui mettra sous les yeux un corps de doctrine spirituelle, qui ne peut manquer d'avoir une grande autorité, ayant été si hautement approuvé par plusieurs savants théologiens, occupés pendant près de deux ans à l'examen des vrais principes de la théologie mystique.

173. — Toute la doctrine spirituelle de Fénelon repose sur la distinction qu'il fait de deux sortes d'amour dont on peut aimer Dieu, savoir, *l'amour intéressé* ou *mercenaire*, et *l'amour pur* ou *désintéressé*.

L'amour intéressé (6) est un amour de Dieu

(1) *Instruct. sur les états d'oraison*, livre IX, n. 3; tome XXVII, page 349.

(2) *Troisième lettre* à Bossuet *contre sa Réponse à quatre Lettres*, n. 5; tome VI.

(3) Il s'agit ici des trois lettres dont nous avons parlé dans la première partie de cette *Hist. littéraire*, article 1er, section 3, n. 17. Ces trois lettres avaient paru au mois d'août 1698.

(4) Ibid. n. 20.

(5) Outre cette lettre du 8 novembre 1698, on peut consulter encore celles des 17 janvier, 14 février, et 2 mai 1699. — *Hist. de Fénelon*, livre III, n. 86. *Pièces justificatives* du même livre, n. 10, pages 279, 373, et *alibi passim*. Voyez aussi les observations que nous avons faites sur ce sujet, dans la *première partie* de cette *Histoire littéraire*. (Art. 1er, sect. 3, pages 33 et 34.)

(6) Nous avons déjà remarqué que l'archevêque de Cambrai n'attachoit pas au mot *intéressé* le sens que les théologiens y attachent quand ils disent que l'espérance est *intéressée* par sa nature. Les théologiens, en parlant

pour lui-même, mélangé du motif de notre *intérêt propre*, c'est-à-dire du motif de cet amour naturel de notre propre excellence, et de notre bien particulier, que les saints mystiques appellent *propriété*, *avarice* et *ambition spirituelle*. Ainsi *l'amour intéressé* a tout à la fois deux motifs : 1° un *motif surnaturel* et principal, qui est la beauté ou perfection absolue de Dieu; 2° un *motif naturel* et secondaire, qui est le bien particulier que nous attendons de Dieu, désiré par ùn amour naturel de nous-mêmes.

L'amour pur ou *désintéressé* est un amour de Dieu pour lui-même, et sans aucun mélange du motif de notre *intérêt propre* au sens où nous venons de l'expliquer. Cet amour est purement surnaturel, et n'a d'autre motif que la beauté ou perfection absolue de Dieu. L'ame qui aime Dieu de la sorte, ne cesse pas, il est vrai, de s'aimer elle-même, ni de désirer son bonheur éternel; mais elle ne s'aime plus que d'un *amour surnaturel*, rapporté à la plus grande gloire de Dieu : elle désire son salut, par le seul *motif surnaturel* de la plus grande gloire de Dieu, et non par le motif de cet *amour naturel* dont nous venons de parler (1).

174. — Cette distinction supposée, l'auteur se propose de démontrer que toutes les voies intérieures tendent à *l'amour pur* ou *désintéressé*; que la contemplation, même la plus sublime, n'est que l'exercice plus ou moins parfait de cet amour pur; que l'état de la plus haute perfection, appelé par les mystiques *vie unitive*, ou *état passif*, n'est que l'entière pureté et l'état habituel de cet amour; enfin que le but des épreuves de la vie intérieure est l'entière purification de l'amour (2)

175. — C'est pour développer et expliquer ces principes, que l'auteur traite successivement des différents degrés ou états d'oraison, des différents degrés ou états de la perfection chrétienne, enfin, des épreuves de *l'état passif*. Tels sont les trois principaux points auxquels nous croyons pouvoir rapporter toute la doctrine de Fénelon sur la vie intérieure. Dans l'analyse que nous allons en faire, nous aurons soin, 1° d'indiquer en note les principaux passages des écrits apologétiques de Fénelon qui se rapportent à chaque question (3); 2° d'éviter toutes les expressions condamnées par le saint siége, ou du moins de ne les employer qu'avec les correctifs nécessaires, d'après les écrits apologétiques de l'auteur.

§ Ier.

Des différents degrés ou états d'oraison (4).

176. — La doctrine de Fénelon sur les différents degrés d'oraison peut se rapporter aux trois points suivants : 1° distinction et explication des différents degrés d'oraison : 2° à quelles marques on reconnoît qu'une âme peut passer de la méditation à la contemplation : 3° en quoi consiste l'oraison perpétuelle des parfaits.

177. — I. Fénelon, avec la plupart des auteurs mystiques, réduit les divers degrés d'o-

ainsi, entendent par l'*intérêt* le désir du salut; et il est certain, comme Fénelon lui-même l'a toujours reconnu, qu'en ce sens l'espérance est toujours *intéressée*, même dans l'état de la plus haute perfection. Fénelon, au contraire, entendoit par le mot d'*intérêt propre* cette imperfection que les mystiques nomment *propriété*, c'est-à-dire un amour purement naturel de notre propre excellence et de notre bien particulier; d'où il concluoit que l'espérance étoit *désintéressée* dans l'état de la plus haute perfection. Malheureusement il ne développa clairement cette notion de l'*intérêt propre* que dans ses écrits apologétiques, en sorte que les propositions du livre des *Maximes*, qui excluent l'*intérêt propre* de l'état des parfaits, expriment, dans leur sens naturel et rigoureux, la cessation de l'espérance, qui est de précepte pour tous les fidèles, en tout état de perfection.

(1) On trouve ces notions développées dans les divers écrits de Fénelon que nous avons indiqués plus hauts sur la *mercenarité* des justes imparfaits, et le *désintéressement* des parfaits. (Voyez plus haut, art. 3, § 3, 1re quest.)

(2) *Avertissement* du livre des *Maximes*, et 45e article du même livre. — Préambule de l'*Instruct. past.* du 15 septembre 1697, page 180.

(3) Pour la commodité des théologiens qui voudroient approfondir cette matière, nous indiquerons aussi en note les divers articles du livre des *Maximes* qui se apportent à chaque question. Mais on voit assez que, par ces indications, nous ne prétendons nullement approuver les expressions fautives, et les propositions inexactes que le bref d'Innocent XII a justement condamnées dans cet ouvrage.

(4) *Explic. des Maximes*, art. 13, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29. — *Instr. past.* n. 16 et 18. — *Rép. à la Déclar.* n. 30, 38, 40, 56.

raison à deux principaux, savoir : la *méditation* et la *contemplation*.

La *méditation* consiste dans des *actes discursifs*, qui sont faciles à distinguer les uns des autres, tant à cause de l'espèce d'effort et de secousse avec laquelle ils sont produits, qu'à cause de la diversité de leurs objets, c'est-à-dire, des raisonnements et des affections auxquels on s'applique dans ce degré d'oraison.

Quoique la méditation puisse quelquefois avoir lieu dans l'état de la plus haute perfection, elle est le fondement ordinaire de la vie intérieure, et l'oraison ordinaire des commençants, dont l'amour imparfait a besoin d'être excité et soutenu par les actes distincts et réfléchis.

La *contemplation* consiste proprement dans les actes directs, dans ces actes si simples et si paisibles, qu'ils n'ont rien de marqué par où l'âme puisse les distinguer : ce qui faisoit dire à saint Antoine, parlant de cette « qu'elle n'est pas même aperçue « par le solitaire qui la fait (1). » Elle est nommée par les saints mystiques, *regard simple et amoureux ;* soit pour la distinguer de la méditation, qui est pleine d'actes méthodiques et discursifs; soit parce qu'elle considère, d'une vue simple et amoureuse, Dieu et les choses divines, comme certifiés et rendus présents par la foi.

Cette oraison est ordinairement celle des parfaits, ou du moins de ceux qui ont déjà fait de grands progrès dans l'amour divin Plus une âme aime Dieu purement, moins elle a besoin d'être soutenue par les actes distincts et réfléchis ; à mesure que son amour se purifie, le raisonnement l'embarrasse et la fatigue dans l'oraison : elle ne veut qu'aimer et contempler l'objet de son amour.

Il faut cependant avouer que sans la contemplation on peut arriver à une très-haute perfection, et que la *méditation la plus discursive*, à plus forte raison l'*oraison affective*, renferment souvent certains actes directs, qui sont un mélange et un commencement de contemplation.

178. — Pour expliquer plus à fond la doctrine des saints, sur cette matière, Fénelon distingue deux sortes de contemplation, savoir : la *contemplation active* et la *contemplation passive*.

1° On appelle *contemplation active*, celle qui est encore mêlée d'actes empressés et discursifs. Par les actes empressés, on entend les actes produits avec cet empressement naturel que les mystiques appellent *activité*, et qui fait qu'une âme s'agite et s'inquiète pour produire des actes distincts, afin de mieux sentir son opération, et de s'en rendre à elle-même un témoignage consolant.

2° La *contemplation passive* ou *infuse* est celle qui est exempte de cette activité naturelle, et qui exclut par conséquent tous les actes discursifs produits par empressement naturel. C'est la pure contemplation, paisible et désintéressée dans ses actes, et n'en faisant aucun que par l'impulsion de la grâce. C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples et si paisibles, qu'ils paroissent ne faire plus qu'un seul acte, et même qu'ils semblent moins être un acte qu'un simple repos en Dieu. De là vient qu'on a nommé cette contemplation *oraison de silence* ou *de quiétude*.

179. — Ce seroit donc avoir une très-fausse idée de la *contemplation passive* ou *infuse*, que d'en exclure les actes réels et méritoires du libre arbitre. Si on l'appelle *infuse*, ce n'est pas qu'elle ne soit libre et méritoire; mais c'est parce qu'elle est produite par une grâce spéciale, différente de celles qui préviennent le commun des justes. Si elle est appelée *passive*, ce n'est que pour exclure l'activité naturelle dont nous venons de parler, et pour exprimer la parfaite docilité de l'âme à l'égard de Dieu ; mais on peut dire avec vérité, que plus l'âme est *passive* dans l'oraison, plus elle est souple à l'impulsion divine, et agissante par rapport à ce que Dieu lui demande.

Ce seroit encore très-mal entendre la doctrine des saints mystiques sur la *contemplation passive*, que de lui donner pour unique objet l'idée purement intellectuelle et abstraite de la Divinité, à l'exclusion de toutes les idées particulières sur les attributs divins et les mystères de Jésus-Christ. Il est bien vrai que, dans certains moments, l'âme contemplative peut s'élever au-dessus de tout ce qui est sensible et distinct, pour s'arrêter à l'idée purement intellectuelle et abstraite de la Divinité : c'est cette espèce de contemplation que les mystiques appellent *négative*, parce qu'elle exclut *momentanément* toutes les idées particulières. Mais il demeure certain par l'expérience et la doctrine des plus grands saints, que la contemplation même la plus

(1) Cassian, *Coll.* 9, cap. 31.

passive et la plus sublime, peut avoir pour objet les attributs de Dieu, les mystères de Jésus-Christ, et généralement tous les objets que la foi nous présente. La contemplation n'exclut par elle-même que les actes discursifs et empressés ; toute la perfection de l'âme contemplative consiste à s'occuper uniquement des objets que Dieu lui présente, et à ne s'en occuper que par l'impression de la grâce, sans aucun mouvement *d'activité naturelle*.

180. — II. Une âme peut quitter la méditation pour passer à la contemplation, quand elle a les trois marques suivantes : 1° qu'elle ne tire plus de la méditation la nourriture intérieure qu'elle en tiroit auparavant ; 2° qu'elle ne trouve de facilité et d'occupation que dans la présence simple et amoureuse de Dieu ; 3° qu'elle n'a ni goût ni pente que pour le recueillement. Une âme qui a ces trois marques, au jugement de son directeur, peut entrer dans l'oraison contemplative sans tenter Dieu ; et à moins que son directeur, pour l'éprouver, ne l'obligeât à s'en tenir à la méditation, elle iroit contre l'attrait de la grâce en se bornant à l'oraison discursive.

Cependant une âme habituellement contemplative dans l'oraison, peut et doit revenir à la méditation, 1° si son directeur le juge à propos pour l'éprouver ; car, suivant la règle de l'obéissance et de la sainte indifférence, cette âme doit alors être aussi contente de méditer comme les commençants, que de contempler comme les Chérubins ; 2° si son attrait pour la contemplation vient à cesser, soit en punition de quelque infidélité, soit par quelque autre disposition secrète de la Providence ; autrement le temps de l'oraison dégénéreroit en pure oisiveté. C'est en ce sens que les bons mystiques enseignent qu'il faut prendre la rame de la méditation, quand le vent de la contemplation n'enfle plus les voiles.

181. — III. Il est certain qu'il y a en cette vie, pour les parfaits, une oraison perpétuelle ; Jésus-Christ la leur recommande, quand il veut que notre oraison soit *sans interruption*, et saint Paul, quand il nous exhorte *à prier sans intermission*. Mais on ne doit pas confondre cette oraison perpétuelle avec la contemplation pure et directe, c'est-à-dire, avec la contemplation prise, comme parle saint Thomas, dans ses actes les plus parfaits. C'est l'écueil où sont tombés les faux mystiques, en soutenant que l'oraison perpétuelle des parfaits consistoit, même dès cette vie, dans un acte continuel de contemplation et d'amour, qui, une fois fait, n'a jamais besoin d'être réitéré, qui contient éminemment tous les actes des vertus distinctes, et qui, une fois produit, subsiste toujours, à moins qu'on ne le révoque expressément. C'est là une illusion manifeste, et le principe des grossières erreurs du Quiétisme. L'expérience des plus grands saints nous apprend que la pure contemplation ne peut subsister longtemps. Saint Bernard, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, d'après leurs expériences particulières, en bornent la durée à une demi-heure.

L'oraison perpétuelle des parfaits n'est donc autre chose que le rapport de toutes nos actions délibérées à notre dernière fin : c'est-à-dire, l'état habituel d'une âme qui fait toutes ses actions délibérées en présence de Dieu et pour l'amour de lui, suivant ces paroles de l'Apôtre : *Que toutes vos actions se fassent dans la charité ;* et encore : *Soit que vous mangiez soit que vous buviez, ou que vous fassiez autre chose, agissez pour la gloire de Dieu.* Cette oraison perpétuelle est interrompue, non-seulement par le sommeil et par les autres défaillances de la nature, mais quelquefois aussi par la fragilité de l'âme, qui, pour être dans l'état de la perfection, n'y est pas fixée invariablement, et n'est jamais, en cette vie, à l'abri des fautes vénielles, du moins pendant un temps considérable.

§ II.

Des différents degrés ou états de la perfection chrétienne (1).

182. — Trois états de justes en cette vie.
183. — Différence entre ces trois états.
184. — Caractères du troisième état.
185. — Notions du *désintéressement* et de la *mercenarité*.
186. — Erreurs sur cette matière.
187. — Sur l'état de la *résignation* et celui de la sainte *indifférence*.
188. — Erreurs sur cette matière.
189. — Explication de *l'activité* et de la *passiveté*.
190. — En quel sens *l'excitation* est exclue de *l'état passif*.
191. — *L'état passif* n'est point un état *d'inspiration miraculeuse*.

(1) *Explic. des Maximes*, art. 2, 3, 44. — *Inst. pas.* n. 1. 25 et suiv. — *Rép. à la Déclar.* n. 41, 42, 43.

192. — Erreurs sur cette matière.
193. — Trois degrés de *passiveté*.

182. — Fénelon distingue, avec tous les auteurs mystiques, trois états habituels de justes sur la terre, savoir : celui des *esclaves*, qui répond à la *vie purgative* ; celui des *mercenaires*, qui répond à la *vie illuminative*, et celui des *enfants*, qui répond à la *vie unitive*, ou à l'*état passif* (1).

183. — Cette distinction étant supposée, Fénelon remarque que l'amour de Dieu est habituel et dominant dans chacun de ces états, puisque l'âme y est dans la grâce et l'amitié de Dieu. Toute la différence entre eux consiste donc en ce que, dans le premier, l'amour est encore mélangé d'un reste de crainte et de servilité ; dans le second, d'un reste de mercenarité ou de *propriété* ; en sorte que le désintéressement parfait ne se trouve que dans le troisième état.

Fénelon regardoit comme très-important d'expliquer à fond cette doctrine ; soit pour éviter, en cette matière, les illusions d'une fausse mysticité ; soit afin de conduire chacun selon sa voie, et de ne pas décourager les foibles et les commençants, en exigeant d'eux les pratiques de la plus haute perfection. Très-peu d'âmes, selon lui, parviennent, en cette vie, jusqu'au parfait désintéressement de l'amour. Celles même qui commencent à en avoir l'attrait, sont encore infiniment éloignées de la réalité ; et celles qui en ont la réalité, sont bien loin d'en avoir l'exercice constant et l'état habituel, tel qu'il se trouve dans les justes de la troisième classe.

184. — La perfection de cet état sublime, selon l'archevêque de Cambrai, a trois caractères principaux, dont le développement lui donne lieu d'expliquer les dispositions moins parfaites des justes de la seconde classe. Le *désintéressement*, la *sainte indifférence* et la *passiveté*, tels sont les caractères propres de la *vie unitive* ou de l'*état passif*. Nous distinguons, avec l'auteur, ces trois caractères, quoique au fond ils n'en fassent qu'un, les deux derniers n'étant qu'un développement et une conséquence du premier, comme on le verra par les explications suivantes.

Nous ne parlons pas d'un quatrième caractère de la *vie unitive*, c'est-à-dire, de l'*oraison perpétuelle*, qui tient les âmes de cet état dans une continuelle union avec Dieu. Nous avons suffisamment expliqué ce point dans le paragraphe précédent

185. — I. Le désintéressement des justes de la troisième classe est opposé à la *propriété* ou *mercenarité* des justes de la seconde classe (2).

Pour expliquer d'abord en quoi consiste la *mercenarité* ou *propriété* des justes imparfaits, il faut distinguer soigneusement deux sortes de *propriété*.

La première est l'orgueil, c'est-à-dire, un amour naturel de notre propre excellence, sans aucune subordination à notre fin essentielle, qui est la gloire de Dieu. Cette propriété est toujours un péché, plus ou moins grand, selon qu'elle est plus ou moins volontaire.

La seconde espèce de *propriété*, qu'il ne faut jamais confondre avec la première, n'est point un péché même véniel, mais seulement une imperfection, par comparaison à quelque chose de plus parfait ; c'est un amour naturel de notre propre excellence, avec subordination à notre fin essentielle, qui est la gloire de Dieu. L'âme sujette à cette *propriété*, veut, il est vrai, les vertus : elle les veut principalement pour la gloire de Dieu ; mais elle les veut en même temps par un amour naturel de sa propre excellence et de son bien particulier. Ces vertus intéressées sont bonnes, puisqu'elles sont rapportées à Dieu comme fin principale ; mais elles sont moins parfaites que les vertus exercées par le *motif surnaturel* de la plus grande gloire de Dieu, sans aucun mélange du motif de l'*intérêt propre*, ou de l'*amour naturel* de nous-mêmes.

Ce motif d'*intérêt propre*, qui se trouve habituellement dans les vertus que pratiquent les âmes du second état, est ce que les mystiques nomment *propriété*, et que les anciens ont appelé *mercenarité*. C'est ce que saint Jean de la Croix appelle *avarice* et *ambition spirituelle*

Cette notion de la *propriété* ou *mercenarité*

(1) Nous avons donné plus haut la notion de ces trois états, d'après la doctrine de Bossuet et de Fénelon. Voyez l'*article* 1er de cette *seconde partie*, § 3.

(2) *Explic. des Maximes*, art. 4, 12, 16. — *Instr. past.* n. 3, 5, 6, 7, 24, etc. — *Rép. à la Déclar.* n. 12, 13, 14, [illegible] 25, 26, 46, 61. — *Rép. au Summa Doctr.* n. 8, 11, 13, [illegible] *Troisième lettre à M. de Paris*, § 2 ; tome V. — [illegible] *lettre à M. de Chartres*, n. 2 ; tome VI.

rité des justes imparfaits étant supposée, il est aisé de comprendre en quoi consiste la *désappropriation* ou le *désintéressement* des parfaits. Ce n'est que l'exclusion de l'*intérêt propre*, ou de l'*amour naturel de nous-mêmes*, dans la pratique des vertus, et dans la recherche des biens surnaturels.

186. — Ce serait donc très-mal entendre le *désintéressement* des parfaits, que de le faire consister dans la cessation de l'*espérance*. Les plus parfaits peuvent et doivent désirer, espérer et demander, en tout état, leur salut éternel. Mais tandis que les *justes mercenaires* espèrent tout à la fois leur salut par le *motif surnaturel* et principal de la plus grande gloire de Dieu, et par le *motif naturel* et secondaire de leur *intérêt propre;* les justes désintéressés n'espèrent et ne désirent habituellement leur salut, que par le motif *surnaturel* de la volonté et de la plus grande gloire de Dieu.

On voit aussi par là que ce seroit une illusion grossière, de regarder les âmes *désintéressées* comme étrangères à elles-mêmes, et comme cessant de désirer leur bonheur. Elles s'aiment évidemment, puisqu'elles se souhaitent à elles-mêmes une béatitude surnaturelle ; mais, au lieu que les *justes mercenaires* s'aiment tout à la fois d'un amour surnaturel, et d'un amour naturel, l'*ame désintéressée* ne s'aime plus que d'un amour surnaturel, et ne souhaite son bonheur que par pure conformité à la volonté de Dieu.

187. — II. Les auteurs mystiques, et saint François de Sales en particulier, distinguent deux états de justes : celui de la *sainte résignation*, et celui de la *sainte indifférence;* mais il est aisé de voir que cette division répond exactement à celle de la *mercenarité* et du *désintéressement* (1).

L'âme résignée, dit saint François de Sales, a encore des *désirs propres, mais soumis* (2). La *sainte résignation*, selon ce pieux auteur, est donc l'état d'une âme encore sujette à cette imperfection que les mystiques nomment *propriété*. L'âme, dans cet état, veut encore plusieurs choses par le motif de son *intérêt propre*, ou de l'amour naturel d'elle-même; mais elle soumet et surbordonne ses désirs intéressés à la volonté de Dieu : ce qui fait que sa résignation est bonne et méritoire, quoique moins parfaite que l'état habituel du désintéressement.

L'indifférence, dit saint François de Sales, « est au-dessus de la résignation, car elle « n'aime rien sinon pour la volonté de « Dieu (3). » La sainte *indifférence* est donc, selon le saint évêque de Genève, l'état d'une âme qui ne veut plus rien par le motif de l'amour naturel d'elle-même. Il lui reste, à la vérité, des inclinations et des répugnances involontaires; mais elle n'a plus d'ordinaire de désirs volontaires et délibérés pour son *intérêt propre*. Elle aime, il est vrai, plusieurs choses hors de Dieu ; mais elle les aime pour le seul amour de Dieu, et parce que Dieu veut qu'elle les aime. En un mot, la *sainte indifférence* n'est que le désintéressement de l'amour, comme la *sainte résignation* n'est que l'amour intéressé, qui soumet l'intérêt propre à la gloire de Dieu. C'est en ce sens que saint François de Sales a dit que, « s'il « y avoit un peu plus du bon plaisir de Dieu « en enfer, les justes quitteroient le paradis « pour y aller (4) ; » et que, « s'il savoit que « sa damnation fût un peu plus agréable à « Dieu que sa salvation, il quitteroit sa sal- « vation, et courroit à sa damnation (5). »

188. — Ce seroit donc mal entendre l'état de la *sainte indifférence*, que d'en exclure les désirs et les demandes. Cet état n'exclut véritablement que les désirs et les demandes *intéressés*, au sens où nous l'avons tant de fois expliqué. Mais il admet toujours les désirs et les demandes désintéressées des biens spirituels et même temporels, qui sont, dans l'ordre de la Providence, des moyens pour opérer notre salut et celui de notre prochain.

A plus forte raison doit-on rejeter l'illusion de ceux qui, sous prétexte de *résignation*, d'*indifférence*, ou d'*abandon* au bon plaisir de Dieu, voudroient positivement leurs péchés. Il seroit impie de vouloir notre péché, sous prétexte que Dieu le permet. Ce seroit aller directement contre la volonté de Dieu, qui, en permettant le péché, ne cesse jamais de le détester. Il est seulement permis d'aim[er]

(1) *Explic. des Maximes*, art. 5, 6, 8, 18. — *Instruct. past.* n. 11, 12. — *Rép. à la Déclar.* n. 18, 19, 20. — *Rép. au Summa Doct.* n. 13. Voyez aussi les passages de saint François de Sales que nous avons cités plus haut, art. 1er, § 3.

(2) *Amour de Dieu*, livre IX, chap. 3 et 4.

(3) *Entret.* page 368.

(4) *Entret.* 2.

(5) *Amour de Dieu*, livre IX, chap. 4.

et de vouloir la confusion et l'abjection, qui n'est pas le péché, mais la pénitence et le remède du péché ; c'est là aimer le remède qu'on tire du poison, sans aimer le poison même.

On ne doit pas rejeter avec moins d'horreur la prétention des faux mystiques, qui, sous prétexte d'abandon au bon plaisir de Dieu, autorisent le renoncement absolu au bonheur éternel, dans les dernières épreuves de la vie intérieure. La *sainte indifférence*, ou l'*abandon* d'une âme fervente dans les plus extrêmes épreuves, ne peut jamais aller au-delà du *sacrifice conditionnel* de la béatitude, ou du sacrifice absolu de l'*intérêt propre*, c'est-à-dire, de l'amour naturel de soi-même, comme on l'expliquera bientôt plus à fond, en parlant des *épreuves*.

189. — III. L'activité des imparfaits, dans le langage des bons mystiques, est une action inquiète et empressée de l'âme, pour mieux sentir son opération et s'en rendre un témoignage consolant (1).

Pour entendre cette explication, il faut se rappeler que toute la perfection et la fidélité d'une âme consistent à suivre sans cesse la grâce, sans jamais la prévenir, c'est-à-dire, sans vouloir se donner ce qu'elle ne donne pas encore. En effet, vouloir ainsi prévenir la grâce, c'est attendre quelque chose de soi-même et de sa propre industrie : c'est un reste subtil et imperceptible d'un zèle demi-pélagien. Il est vrai qu'on doit se préparer à recevoir la grâce et l'attirer en soi ; mais on ne doit le faire que par coopération à la grâce même qui nous prévient toujours. C'est à quoi manquent très-souvent les âmes encore imparfaites : rien ne leur est plus ordinaire que les efforts inquiets et empressés, pour se donner des dispositions plus sensibles, plus aperçues, plus consolantes, que la grâce ne les leur donne présentement. C'est cette excitation inquiète, fondée sur l'amour naturel de soi-même, que les mystiques nomment *activité*, et dont l'exclusion constitue ce que l'on appelle la *passiveté* des âmes parfaites.

190. — Cette *passiveté* bien entendue n'est donc pas autre chose qu'une entière dépendance de la grâce, et une fidélité parfaite à toutes ses impressions. C'est l'état habituel d'une âme exempte de cette *activité*, de cette excitation inquiète et empressée par laquelle on voudroit prévenir la grâce, ou en rappeler les impressions sensibles après qu'elles sont passées, ou y coopérer par des actes plus sensibles et plus aperçus qu'elle ne demande de nous. C'est uniquement en ce sens que l'*excitation* ou les *actes de propre effort et de propre industrie*, doivent être retranchés de l'état passif. Mais, si l'on entend par l'*excitation* une coopération pleine et entière à la grâce, il est certain que l'*excitation*, bien loin d'être exclue de l'état passif, s'y trouve encore plus que dans l'état des justes du commun. Cette coopération, pour être paisible et désintéressée dans les parfaits, n'en est que plus réelle, plus efficace et plus sincère. C'est ainsi que les âmes parfaites résistent aux tentations dans les grandes épreuves. Elles combattent jusques au sang contre le péché ; mais ce combat est paisible, parce que l'esprit du Seigneur est dans la paix : leur force est dans le silence amoureux : elles résistent en présence de Dieu qui les soutient, et dans un état de foi et d'amour, qui est l'état d'oraison perpétuelle dont nous avons parlé plus haut.

191. — Cette coopération paisible et désintéressée aux mouvements de la grâce, est sans doute l'effet d'une grâce ou d'une inspiration spéciale, qui prévient l'âme *passive* pour chacune de ses actions délibérées. Mais il faut bien se garder de prendre l'*état passif* pour un état d'*inspiration miraculeuse* ou *extraordinaire*, qui dispense l'âme des préceptes communs, et d'une libre coopération aux opérations divines. Toute la différence qui existe entre la grâce ou inspiration commune, et l'inspiration de l'âme passive, c'est que la dernière est plus continuelle, plus forte et plus spéciale, parce que Dieu se communique toujours plus abondamment aux parfaits qu'aux imparfaits. Hors le cas très-rare des extases, des visions, des révélations, et des communications intérieures, l'*ame passive* demeure dans l'*état de pure foi*, où l'on marche sans autre lumière que celle de la foi commune à tous les chrétiens.

192. — Il faut conclure de là, que l'état passif dont les saints mystiques ont tant parlé, n'est passif que comme la contemplation est passive, c'est-à-dire qu'il exclut, non les actes

(1) *Explic. des Maximes*, art. 7. 11, 18. 19, 20, 31, et les suivants, jusqu'au 45e inclusivement. — *Instr. past.* n. 13, 14. 17. — *Rép. à la Déclar*. n. 28, 29, 35, 36, 37, 39 — *Rép. au* Summa Doct. n. 15, et *Addition de la fin*.

paisibles et désintéressés, mais seulement l'activité, ou les actes inquiets et empressés pour notre propre consolation. L'âme passive tantôt fait les actes simples et indistincts qu'on nomme *quiétude* ou *contemplation*, tantôt les actes distincts des vertus convenables à son état. Mais elle fait les uns et les autres d'une manière également passive, c'est-à-dire paisible et désintéressée.

Il suit des mêmes principes que l'état passif ne consiste ni dans une contemplation passive perpétuelle, ni dans une suspension ou ligature des puissances, qui les met dans une impuissance réelle d'opérer librement. Parler ainsi, ce seroit confondre l'état passif avec la contemplation passive, et avoir de celle-ci une très-fausse idée.

Concluons encore de ces notions, que l'état passif n'exclut ni l'exercice distinct des vertus, ni les pratiques de piété recommandées par les saints, telles que la mortification, la prière vocale, la lecture spirituelle, la confession, etc. Dans l'état passif, on exerce toutes les vertus distinctes, et même d'une manière beaucoup plus parfaite que dans l'état actif, puisqu'on les exerce ordinairement par le commandement et par le *principe actuel* de l'amour pur. Quant aux autres pratiques extérieures de vertu dont nous venons de parler, l'exemple et la doctrine des saints prouvent qu'elles sont utiles aux plus parfaits, pourvu qu'elles soient réglées par la discrétion et par l'obéissance.

193. — Après ces notions générales sur l'*état passif*, Fénelon essaie d'expliquer les divers degrés que les saints mystiques y ont distingués.

Ces degrés sont au nombre de trois principaux, savoir : la *transformation*, les *noces spirituelles*, et l'*union substantielle*. On comprendra sans peine la différence qui existe entre ces trois degrés, si l'on fait attention que l'*état passif* étant seulement *habituel*, et non entièrement *invariable*, admet encore certains actes de propre *activité*. A mesure que ces actes de propre activité deviennent plus rares, la *passiveté* se perfectionne, et prend les différents noms que nous venons de dire.

La *transformation* est un état de passiveté si parfaite, que l'âme devient, d'une manière particulière, l'image de Dieu et de Jésus-Christ. Alors cette image, obscurcie et presque effacée en nous par le péché, s'y retrace, et opère entre Dieu et l'âme une ressemblance qu'on nomme *transformation*.

Par les *noces spirituelles*, on entend une passiveté encore plus parfaite, qui unit Dieu et l'âme, jusqu'à en faire, pour ainsi dire, un même esprit, comme l'époux et l'épouse, dans le mariage, ne sont plus qu'une même chair.

Enfin l'*union essentielle* ou *substantielle* est le dernier degré de la passiveté, qui semble établir entre Dieu et l'âme une union substantielle et inséparable. Mais on comprend aisément qu'il ne faut pas presser avec rigueur le sens de ces expressions, qui montrent seulement la foiblesse et l'insuffisance du langage humain, pour exprimer l'union intime et la sainte familiarité qui s'établit entre Dieu et l'âme passive.

III.

Des épreuves de l'état passif.

194. — Différence entre les épreuves communes et celles de l'état passif.
195. — Deux points à éclaircir sur cette matière.
196. — Séparation de la *partie supérieure* et de la *partie inférieure* de l'âme.
197. — Trouble de l'âme dans les dernières épreuves.
198. — Deux sortes de sacrifices que peut faire l'âme peinée.
199. — Objet du *sacrifice absolu*.
200. — Rareté des épreuves extrêmes.

194. — Les épreuves ou les tentations, dans tous les états de la vie intérieure, ont pour but de purifier l'amour, en le dégageant de plus en plus du mélange de l'intérêt propre. Mais, dans l'*état passif*, l'amour étant déjà purifié en grande partie par les épreuves des états précédents, les épreuves ont des caractères particuliers, qui les rendent plus terribles à la nature, et qui donnent lieu à de plus pénibles sacrifices.

195. — Il y a sur cette matière deux points principaux à éclaircir, savoir : 1° la séparation qui se fait, dans les dernières épreuves, de la partie supérieure et de la partie inférieure de l'âme (1) ; 2° le sacrifice que l'âme fait, ou du moins semble faire alors de sa béatitude éternelle (2).

(1) *Explic. des Maximes*, art. 8, 9, 14, 17. — *Instruct. past.* n. 13. — *Rép. à la Déclar.* n. 48, 49.

(2) *Explic. des Max.* art. 10. — *Instr past.* n. 10. — *Rép. à la Déclar.* n. 21, 22, 23, 47 et 62.

196. — I. Quand on parle de la séparation qui se fait, dans les dernières épreuves, de la partie supérieure et de la partie inférieure de l'âme, on veut dire seulement que, pendant ces terribles épreuves, les sens et l'imagination n'ont aucune part à la paix et aux communications de grâce que Dieu fait à l'entendement et à la volonté (1). C'est ainsi que Jésus-Christ, notre parfait modèle, a été bienheureux sur la croix, en sorte qu'il jouissoit, dans la partie supérieure, de la gloire céleste; pendant qu'il étoit actuellement, par l'inférieure, l'homme de douleur, avec une impression sensible du délaissement de son Père.

On voit que la séparation des deux parties, ainsi entendue, n'est pas tellement propre au temps des grandes épreuves, qu'elle n'ait lieu aussi, quoiqu'en un moindre degré, dans les épreuves communes. Tous les jours on voit des âmes jouir au fond d'une grande paix, tandis que l'imagination et les sens sont troublés par des tentations très-rudes et très-fâcheuses. Toute la différence qui se trouve entre les épreuves communes et celles de l'*état passif*, c'est que, dans ces dernières, le trouble des sens et de l'imagination est beaucoup plus considérable; parce que l'âme, fortement attirée aux *actes directs*, se trouve dans une sorte d'impossibilité d'exercer les vertus par des *actes discursifs*, qui, laissant des traces sensibles et distinctes dans l'imagination, pourroient seuls consoler et soutenir la partie inférieure.

Toutefois il est constant que dans ces terribles épreuves, aussi bien que dans les épreuves communes, l'âme peut et doit résister aux mouvements et aux suggestions de la partie inférieure, à moins qu'elle n'en soit actuellement empêchée par l'état extraordinaire de *possession* ou d'*obsession*, qu'il ne faut supposer qu'avec une extrême réserve.

Il est également certain que, dans les dernières épreuves, l'âme conserve le pouvoir véritable et complet d'accomplir les préceptes, et de suivre les conseils; elle ne perd, ni la grâce prévenante, ni la haine du péché, ni la foi et l'espérance explicites: elle ne perd que le goût sensible du bien, la ferveur consolante et affectueuse, les actes discursifs et empressés; mais elle conserve réellement l'exercice de toutes les vertus distinctes, dans les *actes directs*, que saint François de Sales a nommés la *pointe de l'esprit*, ou la *cime de l'âme*. Il faut même convenir que le temps des épreuves extrêmes, dont nous venons de parler, est ordinairement très-court, et qu'il admet quelques intervalles paisibles, où certaines lueurs de grâces très-sensibles sont comme les éclairs qui paroissent subitement dans une nuit d'orage, sans laisser après eux aucune trace.

197. — II. Au milieu de ces terribles épreuves, une âme en vient quelquefois jusqu'à s'imaginer qu'elle est justement réprouvée de Dieu, et destinée aux tourments éternels. Cette persuasion tout à fait involontaire, et qui n'est que dans la partie inférieure, « n'est « pas une persuasion véritable: ce n'est qu'une « espèce de persuasion.... A proprement par- « ler, ces âmes ne forment point un vrai ju- « gement sur leur état; elles ne croient pas, « elles s'imaginent seulement être contraires « à Dieu, comme les âmes scrupuleuses qu'on « voit tous les jours; et il n'y a de différence « entre elles que du plus au moins de scru- « pule. C'est un trouble d'imagination, que « Dieu permet dans des âmes d'ailleurs très- « fortes et très-éclairées, pour leur ôter toute « ressource en elles-mêmes (2). »

198. — Fénelon divise ces terribles épreuves en deux classes, auxquelles répondent aussi deux espèces de sacrifices. Dans les épreuves ordinaires, l'âme fait à Dieu le sacrifice conditionnel de sa béatitude éternelle, en tant que

(1) Quelques personnes craindront peut-être, au premier abord, que cette doctrine n'ait été condamnée par le saint siége, avec la 14e proposition extraite du livre des *Maximes*, et conçue en ces termes: « Il se fait, dans les der- « nières épreuves, pour la purification de l'amour, une sé- « paration de la partie supérieure de l'âme d'avec l'infé- « rieure..... Les actes de la partie inférieure, dans cette « séparation, sont d'un trouble entièrement aveugle et in- « volontaire, parce que tout ce qui est intellectuel et volon- « taire est dans la partie supérieure. » Il est vrai que cette proposition est répréhensible dans le sens du livre des *Maximes*, qui représente les réflexions comme appartenant à la partie inférieure; (9e *proposit*. condamnée) d'où il résulteroit que le désespoir même réfléchi est involontaire. (Voyez plus haut, art. 2, § 2, n. 80, 81.) Mais la doctrine de Fénelon dans ses écrits apologétiques, où il fait consister la partie inférieure de l'âme dans l'imagination et les sens, et attribue les réflexions à la partie supérieure, est à l'abri de toute censure, et admise ou supposée par Bossuet lui-même, et par le plus grand nombre des théologiens, comme nous l'avons montré ailleurs. (*Article* 1er, § 4.)

(2) *Instr. past.* du 15 septembre 1697, n. 10.

cette béatitude est un bien créé, sans renoncer jamais à l'amour divin. O mon Dieu! dit alors cette âme, je souffrirois la privation de la gloire éternelle, si, par impossible, vous étiez plus glorifié en me tenant dans une éternelle souffrance. Il est certain qu'une âme peut faire à Dieu cette première espèce de sacrifice, puisque la béatitude éternelle ne nous est pas due *absolument*, mais seulement en vertu d'une promesse de Dieu purement gratuite. Aussi voyons-nous cet acte d'amour pratiqué par saint Paul, par Moïse, et par un grand nombre d'autres saints, même hors le temps des grandes épreuves.

199. — Dans le cas des plus extrêmes épreuves, on ne parle plus en termes conditionnels, mais en termes absolus : on ne dit plus, *Je voudrois*, mais, *Je veux*. C'est ainsi qu'ont parlé la bienheureuse Angèle de Foligni, saint François de Sales et plusieurs autres. Alors, le sacrifice ne tombe plus sur la béatitude éternelle, même en tant que créée, mais uniquement sur cette imperfection que les auteurs mystiques nomment *propriété* ou *mercenarité* (1). Quelque troublée que soit alors une âme, elle ne perd que l'espérance sensible et aperçue, c'est-à-dire, les actes réfléchis et discursifs, capables de consoler la partie inférieure; mais elle ne perd jamais, dans ses actes directs, l'espérance parfaite, qui consiste dans le désir désintéressé des promesses. Un directeur peut donc autoriser alors une âme au sacrifice absolu de son *intérêt propre*, entendu dans le sens de la *propriété* ou *mercenarité* dont on vient de parler; mais il ne peut jamais lui conseiller ni lui permettre de sacrifier absolument sa béatitude éternelle, ni par conséquent l'autoriser à croire, par une persuasion libre et volontaire, qu'elle est justement réprouvée de Dieu (2).

200. — Il faut encore observer que ces épreuves extrêmes sont très-rares, y ayant très-peu d'âmes assez fortes pour les soutenir, et pour renoncer à tout appui sensible dans la pratique des vertus : d'où il suit qu'un directeur ne doit supposer ces terribles épreuves que dans un très-petit nombre d'âmes extraordinairement pures et mortifiées, en qui la chair est depuis longtemps entièrement soumise à l'esprit, et qui ont pratiqué longtemps toutes les vertus évangéliques.

(1) Voyez le § 4 de l'*article* précédent.

(2) Outre les écrits apologétiques de Fénelon, on peut voir, sur cet article, sa *première lettre au P. Lami sur la Prédestination*; tome III, page 528.

CONCLUSION DE CETTE ANALYSE :

Réflexions générales sur la Controverse du Quiétisme.

201. — Conséquences remarquables de cette *Analyse*.
202. — *Première conséquence :* Importance de la controverse du Quiétisme, à raison de son objet.
203. — *Deuxième conséquence :* Bossuet et Fénelon beaucoup moins opposés qu'on ne le suppose communément, sur le fond de cette controverse.
204. — *Troisième conséquence :* Fénelon n'a jamais pris à la rigueur les expressions inexactes du livre des *Maximes*.
205. — *Quatrième conséquence :* La supériorité de Bossuet, dans cette controverse, balancée, à bien des égards, par Fénelon.
206. — Rares talents déployés, en cette occasion, par les deux prélats.

201. — Cette analyse de la controverse du Quiétisme nous paroît suffisante pour donner une juste idée des principales questions qui en sont l'objet, et pour corriger les fausses idées qu'on rencontre à ce sujet dans un grand nombre d'auteurs. Toutefois, pour mieux atteindre ce but, il ne sera pas inutile d'indiquer ici les principales conséquences qui résultent du fond et des détails de cette analyse.

202. — I. La première est que le sujet de la controverse du Quiétisme, que des écrivains légers et superficiels ont représentée comme frivole et inutile, et quelquefois même ont affecté de traiter avec une sorte de mépris (3), étoit vraiment digne d'occuper les méditations de deux esprits aussi supérieurs que Bossuet et Fénelon. Quel objet en effet plus digne des méditations d'un homme raisonnable, et surtout d'un chrétien, que la théorie et la pratique de l'amour divin, c'est-à-dire, du plus noble sentiment qui puisse occuper le cœur de l'homme? Or tel est évidemment l'objet de la théologie mystique, et par conséquent de toute la controverse du Quiétisme. On conçoit que des hommes étrangers à tout sentiment de religion, et accoutumés à traiter légèrement les plus graves questions, n'aient que de l'indifférence et du mépris pour celles dont nous parlons : mais

(3) C'est sur ce ton que Voltaire en parle dans le *Siècle de Louis XIV*, chap. 38.

un esprit solide ne partagera jamais une pareille indifférence; loin de dédaigner ou de rabaisser la théologie mystique et les sujets dont elle s'occupe, il adoptera, sans balancer, le sentiment du saint évêque de Genève, qui, dans son *Traité de l'amour de Dieu*, la représente comme la plus sublime et la plus utile de toutes les sciences. « Elle s'appelle *théologie*, dit-il, parce que, comme la théologie « spéculative a Dieu pour son objet, celle-ci « aussi ne parle que de Dieu; mais avec trois « différences : car, 1° celle-là traite de Dieu, « en tant qu'il est Dieu, et celle-ci en parle, « en tant qu'il est souverainement aimable... « 2° La *spéculative* traite de Dieu avec les « hommes et entre les hommes; la *mystique* « parle de Dieu avec Dieu et en Dieu même. « 3° La *spéculative* tend à la connoissance de « Dieu; et la *mystique* à l'amour de Dieu : de « sorte que celle-là rend ses écoliers sa« vants;... mais celle-ci rend les siens ar« dents, affectionnés, amateurs de Dieu, et « *philothées* ou *théophiles* (1). »

203. — II. La seconde conséquence qui résulte de notre analyse, est que Bossuet et Fénelon ne sont pas, à beaucoup près, aussi opposés de sentiment, sur le fond de cette controverse, qu'on le suppose communément. Il résulte en effet de notre analyse, non-seulement que les deux prélats s'accordoient parfaitement sur les principes fondamentaux de la théologie mystique (2); mais que, sur les principaux sujets de contestation, l'évêque de Meaux, après s'être montré d'abord très-opposé aux sentiments de l'archevêque de Cambrai, s'en rapprocha beaucoup dans la suite, par les explications qu'il donna successivement à ses propres opinions. C'est ce qu'on remarque surtout dans la controverse relative à la *nature de la charité*, que Bossuet lui-même regardoit comme l'article le plus essentiel, et comme le *point décisif, qui renfermoit la décision du tout* (3).

Au reste, si les deux prélats étoient peu opposés dans la spéculation, ils l'étoient encore moins dans la pratique. C'est ce qui résulte clairement des *Lettres spirituelles* de Bossuet, et particulièrement de sa *Correspondance avec madame de la Maisonfort*, comme l'a judicieusement remarqué le cardinal de Bausset. « On est frappé, dit-il (4), en lisant « cette correspondance, d'y observer un sen« timent, un langage et un ton de spiritualité, « auxquels on suppose trop légèrement que « Bossuet devoit être étranger. Quelques frag« ments de ces *Lettres* pourroient même être « soupçonnés d'avoir une conformité appa« rente *avec ces pieux excès d'amour de Dieu*, « qu'il reprocha dans la suite à Fénelon et à « quelques autres écrivains mystiques, si, « avec un peu d'attention, on ne reconnois« soit pas qu'il sait toujours s'arrêter au point « précis où l'excès devient erreur... Ce qu'il « y a d'assez remarquable, (dans sa *Correspondance avec madame de la Maisonfort*) « dit ailleurs le même historien (5), c'est que, « dans ses pratiques de piété, et dans la di« rection de sa conscience, Bossuet ne chan« gea rien absolument à la méthode que « Fénelon lui avoit prescrite. »

204. — III. Une autre conséquence de notre analyse, est que Fénelon a eu le tort de soutenir, pendant quelque temps un livre, dont le langage étoit trop peu précautionné, et même inexact sur plusieurs points, comme il l'a solennellement reconnu lui-même, depuis le jugement du saint siége. Le triomphe de Bossuet, sous ce rapport, est aussi certain qu'il fut éclatant. Toutefois, pour ne pas exagérer ici les torts de Fénelon et les avantages de son illustre adversaire, on doit se souvenir que l'archevêque de Cambrai, en soutenant avec tant de vivacité le texte du livre des *Maximes*, n'a jamais attaché aux propositions inexactes de ce livre le sens rigoureux qui les a fait censurer (6); que ses explications, non-seulement n'ont jamais été condamnées, mais furent généralement goûtées, soit en France, soit hors de France (7); qu'il n'avoit jamais pensé, qu'il ne pouvoit pas même soupçonner que son livre pût être examiné avant tant de rigueur; que plusieurs théologiens très-éclairés, même parmi les amis de Bossuet, avoient partagé d'abord les dispositions de Fénelon à cet égard (8); enfin que le partage des examinateurs, après un long examen, devoit, selon les règles ordinaires, empêcher de censurer son livre; et que jamais

(1) Saint François de Sales, *Amour de Dieu*, livre VI, chap. 1er.

(2) Voyez l'article 1er de cette seconde partie.

(3) Bossuet, *Réponse à quatre Lettres*, n. 19; *Œuvres*, tome XXIX, page 62.

(4) *Hist. de Bossuet*, livre VII, n. 19; tome II, page 302.

(5) *Hist. de Fénelon*, livre III, n. 15; tome II, page 46.

(6) Voyez plus haut, article 2, n. 91.

(7) *Ibid.* art. 4, n. 171; art. 5, n. 118. (1?).

(8) *Ibid.* art, 2, n. 72.

il n'eût été condamné, si, à raison des circonstances particulières dans lesquelles on se trouvoit, le souverain Pontife n'eût été obligé de l'examiner avec une rigueur jusque-là sans exemple (1). Si l'on pèse attentivement toutes ces circonstances, clairement établies par l'*histoire* et par l'*analyse de la controverse*, on conviendra sans doute que les torts de l'archevêque de Cambrai, en cette matière, ne sont pas de nature à diminuer beaucoup son mérite sous le rapport théologique. Peut-être même ne le trouvera-t-on pas moins excusable que plusieurs anciens Pères de l'Église, qui, selon la remarque de saint Augustin, et de Bossuet lui-même, ont exprimé le dogme avec moins de précautions avant la naissance des hérésies qu'on ne l'a fait depuis, « parce que les questions n'étant pas encore « émues, et les hérétiques ne leur faisant pas « les mêmes difficultés, ils croyoient qu'on « les entendroit dans un bon sens, et ils par- « loient avec plus de sécurité (2). »

205. — IV. Une dernière conséquence de notre analyse, c'est que la supériorité de Bossuet, dans cette controverse, n'est pas tellement absolue, que Fénelon ne puisse la balancer, à bien des égards. L'évêque de Meaux a sans doute la gloire d'avoir bien jugé, dès le principe, le livre des *Maximes*, et d'avoir vu son jugement confirmé par celui du saint siége. Mais Fénelon a, de son côté, plusieurs avantages incontestables. Car, 1° c'est à lui que Bossuet dut, en grande partie, les connoissances étendues qu'il acquit sur les voies intérieures, dans la suite de cette controverse, et même les idées plus exactes et plus complètes qu'il substitua bientôt à celles qu'il s'étoit d'abord formées, sur plusieurs points importants. On a vu que, dès le temps des conférences d'Issy, l'archevêque de Cambrai, pour répondre aux désirs de l'évêque de Meaux, lui avoit fourni des extraits des auteurs mystiques sur les points contestés, que ces extraits avoient dès lors obligé Bossuet à réformer ses idées *sur la nature de la contemplation, sur la nature et les épreuves de l'état passif*, et sur quelques autres points également importants (3). Ces premières concessions furent suivies de plusieurs autres, dans la suite de cette controverse, spécialement sur la *nature de la charité* (4), et sur la *nature de la contemplation passive* (5). 2° Si Fénelon n'eut pas le bonheur de convaincre également Bossuet sur les autres points contestés, il eut du moins la consolation de voir la doctrine de ses écrits apologétiques généralement approuvée, et même préférée à celle de l'évêque de Meaux; c'est ce qui résulte clairement de plusieurs lettres de l'abbé de Chanterac, et du témoignage des principaux historiens de cette controverse (6). Sur l'article de la charité surtout, que Bossuet regardoit comme *le point décisif*, on a vu que sa doctrine fut généralement abandonnée, même des théologiens d'ailleurs les plus favorables à l'évêque de Meaux, et les plus opposés au livre des *Maximes*; tandis que le sentiment de Fénelon, sur ce point, a continué d'être généralement suivi dans les écoles catholiques, depuis la controverse du Quiétisme, comme il l'étoit auparavant (7).

206. — Au reste nous remarquerons de nouveau, en finissant, que notre intention n'a pas été de prononcer entre les deux illustres adversaires, mais seulement d'exposer avec impartialité leurs opinions différentes, et les principales raisons alléguées de part et d'autre, afin de laisser au lecteur éclairé le soin et la satisfaction de former lui-même son opinion. Mais quelque parti qu'on prenne, à cet égard, nous croyons pouvoir conclure de notre exposé, que, dans le cours de cette controverse, les deux prélats déployèrent, chacun de leur côté, les rares talents qui distinguent les plus profonds théologiens; que Fénelon se montra constamment digne de lutter contre un adversaire tel que Bossuet; enfin, que si l'archevêque de Cambrai s'y est montré profondément versé dans la théologie mystique, l'évêque de Meaux a rendu à la même science un service inappréciable, en foudroyant à jamais les illusions et le fanatisme qui sembloient vouloir la dégrader.

(1) *Hist. de Fénelon*, livre III, n. 76.

(2) Bossuet, *Défense de la Tradition et des saints Pères*, livre VI, chap. 1er.

(3) Voyez la *première partie* de cette *Hist. littéraire*, art. 1er, section 3, page 35, etc.—*Seconde partie*, art. 1er, §§ 1, 2 et 4, art. 3, § 3, n. 163.

(4) Voyez plus haut, art. 3, § 1er, n. 113, etc.

(5) *Ibid.* § 2, n. 142.

(6) Voyez en particulier les *Lettres de l'abbé de Chanterac*, des 8 novembre 1698; 17 janvier, 14 février et 2 mai 1699. Voyez aussi les historiens cités plus haut, page 77 note 1re.

(7) Voyez l'article 3 de cette seconde partie, § 1er, n. 118, etc.

APPENDICES DE LA DEUXIÈME PARTIE.

PREMIER APPENDICE

DISSERTATION SUR L'OSTENSOIR D'OR

OFFERT PAR FÉNELON A SON ÉGLISE MÉTROPOLITAINE.

1. — Idée que la tradition donne de cet ostensoir.
2. — Cette tradition devenue populaire pendant le dernier siècle.
3. — Difficultés de l'abbé Servois contre cette tradition.
4. — Raisons de l'examiner.
5. — Plan de cette *Dissertation*.

1 — C'est une tradition constante, confirmée par la *Correspondance* de Fénelon (1), et par les registres de l'ancien chapitre de Cambrai (2), qu'en 1714, Fénelon fit présent à son église cathédrale d'un très-bel ostensoir d'or pur. La tradition ajoute à ce fait, que personne ne révoque en doute, quelques circonstances remarquables, dont les registres du chapitre ne disent rien. C'est que l'ostensoir dont Fénelon fit présent à son église, étoit porté par un personnage symbolique (la Foi ou la Religion) foulant aux pieds plusieurs livres, sur l'un desquels on lisoit ces mots : *Maximes des Saints*. D'Alembert, dans son *Éloge de Fénelon*, publié pour la première fois en 1779, et le P. de Querbeuf, dans la *Vie de Fénelon*, publiée en 1787, expriment un peu différemment les circonstances du fait, quoiqu'ils en conservent le fond. Selon d'Alembert, l'ostensoir « étoit porté par deux anges qui fouloient aux pieds plusieurs livres, « sur l'un desquels étoit le titre du livre des « *Maximes des Saints* (3). » Selon le P. de Querbeuf, « cet ostensoir représentoit la Religion « supportant le saint sacrement, et foulant « aux pieds deux livres aux armes du prélat. « La tradition constante est que ce sont deux « exemplaires des *Maximes des Saints* (4). »

2. — Il est à remarquer que cette *tradition étoit devenue, pour ainsi dire, populaire* pendant le dernier siècle, de l'aveu même des écrivains qui ont cru pouvoir en contester l'autorité. « Cette tradition, dit le cardi- « nal de Bausset, étoit devenue, *pour ainsi* « *dire, populaire.* Elle étoit également chère « aux âmes pieuses, qui se plaisoient à y re- « trouver un témoignagne édifiant de l'hum- « ble soumission de Fénelon, et à ceux qui « aiment les actes éclatants qui supposent « quelque effort extraordinaire. Ces considé- « rations, ajoute l'illustre prélat, ne nous « ont point paru assez décisives pour rappor- « ter, comme certain et constant, un fait..... « qui n'étoit appuyé sur aucun témoignage « propre à inspirer une entière confiance (5). »

3. — L'abbé Servois, vicaire général de Cambrai, dans les *Observations* qu'il a publiées sur ce sujet (6), avoue que l'opinion publique, jointe au témoignage si affirmatif de d'Alembert, lui avoit d'abord fait admettre l'assertion de cet académicien, *comme une vérité démontrée;* mais de nouvelles réflexions le firent tellement changer d'opinion, qu'il s'étonne, et s'accuse même comme d'une foiblesse, d'avoir *partagé, pendant quelque temps, l'erreur commune.* « J'avouerai à ma « honte, dit-il, que je partageai moi-même, « pendant quelque temps, l'erreur commune. « Le ton de M. d'Alembert étoit si affirmatif, « l'opinion publique paroissoit si bien d'ac- « cord avec l'assertion de l'académicien, que « je me crus obligé de l'admettre *comme une* « *vérité démontrée.* Les personnes de Cambrai « que j'interrogeai sur ce fait, qu'elles devoient « connoître, me confirmèrent dans mon illu-

(1) « Le soleil est venu en poste, écrivoit-il à l'abbé de « Beaumont, son neveu : il est fort beau ; nous l'avons ad- « miré. Un quelqu'un ne savoit lequel des deux côtés étoit « le devant et le derrière. *Barbarus has segetes !* » *Corresp. de famille,* lettre 182, 1er juin 1714; tome II, p. 251.

(2) Ces registres se conservent aujourd'hui aux archives de la ville de Cambrai, où nous avons eu la facilité de les examiner à loisir. Le fait dont nous parlons ici est rapporté sous les dates du 1er juin 1714 et du 25 septembre 1717. Le cardinal de Bausset cite textuellement ces deux passages dans l'*Hist. de Fénelon, Pièces justif.* du liv. VIII, n. 4; tome IV, *in*-8°, pages 464 et 465.

(3) *Histoire des membres de l'Académie Françoise*, tome I, page 298.

(4) *Vie de Fénel*, par le P. de Querbeuf; fin du IIIe liv. édition *in*-4°, page 525.

(5) *Hist. de Fénelon, ubi suprà*, page 463.

(6) *Observations sur le soleil d'or offert par Fénelon à l'église métropolitaine de Cambrai, lues à la Société d'émulation de cette ville, le 5 déc.* 1816, par M. Servois, vicaire général, 20 pages *in*-8°. L'auteur de cette brochure est mort à Cambrai, le 6 juin 1831 ; *l'Ami de la Religion* lui a consacré une notice. (Tome LXXIII, p. 423.)

« sion, et je la communiquai de bonne foi au « savant prélat qui m'interrogeoit (1). »

4. — Nous avouerons avec la même simplicité, que nous ne songions nullement à entreprendre un nouvel examen du fait, après les soigneuses recherches des deux écrivains que nous venons de citer, lesquelles n'avoient abouti qu'à rendre ce fait douteux et même suspect. Mais une lettre de l'abbé de Calonne, que nous rapporterons bientôt, et qui fut insérée dans *l'Ami de la Religion*, le 4 novembre 1820, avec l'agrément du cardinal de Bausset, nous invitoit naturellement à examiner la chose de plus près. Nous fûmes depuis confirmés dans cette disposition, par les rapports que nous eûmes avec un autre ecclésiastique, d'une sincérité à l'abri de tout soupçon, qui nous déclara sans balancer, non-seulement qu'il pouvoit garantir, comme témoin oculaire, le fait contesté, mais qu'il nous feroit volontiers connoître plusieurs autres témoins respectables du même fait. Dans ces conjonctures, nous ne pouvions, en quelque sorte, nous dispenser de revenir sur une discussion que nous avions regardée jusque-là comme terminée. Sans doute nous ne prétendons pas attacher au fait en question plus d'importance qu'il n'en a par lui-même; et nous sommes aussi convaincus que personne, que l'entière soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement qui a condamné son livre, n'a pas besoin du témoignage éclatant dont nous allons parler; mais le nom seul de Fénelon attache nécessairement de l'intérêt à cette discussion; et l'intérêt même de la religion ne permet pas de laisser tomber gratuitement une tradition chère à la piété.

5 — D'après l'examen que nous avons fait de cette tradition, nous croyons pouvoir avancer, 1° que le fait rapporté par d'Alembert et par le P. de Querbeuf est établi, *quant au fond et aux circonstances principales*, par des témoignages décisifs et irrécusables; 2° que la force de ces témoignages ne sauroit être détruite, ni même affoiblie, par les difficultés qu'on y oppose.

§ Ier.

Preuves du fait en question.

6. — *Première preuve*, tirée de la *tradition populaire* qui atteste le fait.
7. — Il est faux que cette tradition repose sur le seul témoignage de d'Alembert.
8. — *Deuxième preuve*, tirée de plusieurs témoignages irrécusables.
9. — Témoignage de M. Languet, archevêque de Sens.
10. — Témoignage du cardinal Maury.
11. — Attestations de plusieurs habitants de Cambrai.
12. — Témoignage de l'abbé de Calonne, ancien official de Cambrai.
13. — Témoignage de l'abbé Isnard, curé de Saint-Pierre, à Amiens.
14. — Témoignage de l'abbé Evrard, ancien chanoine de Cambrai.
15. — Témoignage de l'abbé Albert de Carondelet, ancien chanoine de Cambrai.
16. — Témoignage de l'abbé Godefroy, ancien secrétaire de l'archevêché de Cambrai.
17. — Témoignage de l'abbé d'Hanssy, et de l'abbé Ribauville, prêtres du même diocèse.
18. — Témoignage de madame la marquise de Campigny, née *Fénelon*.
19. — Accord de ces témoignages sur le fond et les circonstances principales du fait en question.
20. — Description détaillée de l'ostensoir, d'après la comparaison attentive de tous les témoignages.

6. — A la tête des témoignages sur lesquels nous nous appuyons, nous pouvons citer d'abord, avec confiance, l'*opinion publique et la tradition populaire* qui existoient depuis longtemps, à l'époque où l'on a commencé à révoquer en doute le fait dont il s'agit. Cette tradition, comme on l'a vu, est expressément reconnue par les écrivains mêmes qui en contestent l'autorité; et les témoignages que nous aurons bientôt occasion de citer suffiroient seuls pour l'établir. Or nous ne voyons pas sur quoi on pourroit se fonder pour récuser une pareille tradition. Comment croire, en effet, qu'elle ait pu s'accréditer au point de *devenir populaire*, même dans le diocèse de Cambrai, si elle eût été démentie par un fait qu'il étoit si aisé de vérifier? A l'époque où d'Alembert et le P. de Querbeuf publioient leurs ouvrages, il y avoit à Cambrai un grand nombre de personnes, qui avoient habituellement sous les yeux l'ostensoir donné par Fénelon à son église cathédrale. Si la description qu'en font ces auteurs eût été fausse, *même quant au fond et aux principales circonstances*, elle eût nécessairement étonné une foule de personnes; et il est tout à fait incroyable qu'il ne se soit élevé aucune voix pour la contredire.

7. — Pour rejeter une tradition si imposante, l'auteur des *Observations* déjà citées se fonde sur ce que l'opinion publique, à cet égard, *reposoit uniquement sur l'assertion*

(1) *Observations*, page 7.

gratuite de d'Alembert (1). S'il en étoit ainsi, nous avouons que l'opinion publique ne seroit ici d'aucun poids; mais outre que cette supposition est peu vraisemblable en elle-même, elle est clairement réfutée par des témoignages positifs. Comment croire, en effet, que d'Alembert ait eu assez de crédit pour établir une pareille tradition, même dans le diocèse et dans la ville de Cambrai, où le précieux monument qu'on avoit sous les yeux eût manifestement déposé contre la nouvelle tradition qu'on vouloit établir? D'ailleurs, il est constant que d'Alembert n'est point le premier qui ait parlé du fait en question; plusieurs auteurs l'avoient rapporté comme indubitable, avant que cet académicien eût publié, et même avant qu'il eût prononcé, à l'Académie, l'*Éloge de Fénelon*. On sait que cet *Éloge* fut lu pour la première fois, à l'Académie, le 25 août 1774; relu le 17 mai 1777, en présence de Joseph II; enfin publié, en 1779, dans le tome Ier de l'*Histoire des membres de l'Académie Françoise* (2). Or nous trouvons le fait de l'ostensoir rapporté, dès l'année 1766, dans la première édition du *Dictionnaire historique* de Chaudon; en 1768, dans le *Dictionnaire des portraits historiques* de Lacombe; enfin en 1772, dans la première édition des *Trois siècles de la littérature françoise*, par Sabatier (3). Il est donc certain que d'Alembert, bien loin d'être le premier auteur de la tradition dont il s'agit, n'a fait que suivre cette tradition, déjà établie longtemps avant qu'il publiât l'*Éloge de Fénelon*.

8. — Au reste, si cette tradition pouvoit paroître sujette à quelques difficultés, elles seroient entièrement levées par les dépositions de plusieurs témoins oculaires, dont la sincérité ne peut raisonnablement être révoquée en doute. Nous rapporterons ici, dans l'ordre chronologique, les principaux témoignages de ce genre, qui sont venus à notre connoissance.

9. — 1° Le plus ancien de tous, et l'un des plus respectables sans contredit, est celui de M. Languet, contemporain de Fénelon, élevé en 1715 à l'évêché de Soissons, et transféré en 1730 à l'archevêché de Sens, où il mourut en 1753, à l'âge de soixante-seize ans.

Parmi un grand nombre de manuscrits, provenant de l'ancienne maison de Saint-Cyr, et qui se conservent aujourd'hui au séminaire de Versailles, nous découvrîmes, en 1830, un ouvrage manuscrit de M. Languet, qui a pour titre : *Mémoires pour servir à l'histoire de la fondation de la maison de Saint-Louis à Saint-Cyr, et à celle de madame de Maintenon, son institutrice.* (888 pages *in-fol.*) Ces *Mémoires* offrent une histoire intéressante et très-détaillée de madame de Maintenon. L'auteur, après avoir exposé longuement la controverse du Quiétisme, dont l'histoire se rattache naturellement à celle de madame de Maintenon et de la maison de Saint-Cyr, s'exprime ainsi à l'occasion de l'édifiante soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes : Il fit présent, dans la suite, à son église métropolitaine, d'un riche vase pour l'exposition du saint sacrement*, QUE J'AI VU DANS LE TRÉSOR DE CETTE ÉGLISE. *On y voit un ange qui tient en ses mains le soleil qui contient la sainte hostie, et foule de son pied plusieurs livres réprouvés de l'Église; et sur un de ces livres, est gravé le titre de celui de l'archevêque de Cambrai*, MAXIMES DES SAINTS (4).

Un pareil témoignage est assurément de nature à fermer la bouche aux plus incrédules, pourvu que son authenticité soit bien établie. Or il n'est rien de si facile que de la prouver. Il

(1) *Observations*, etc. pages 7 et 17.

(2) Voyez cette *Histoire*, tome I, page 289.

(3) Parmi les auteurs qui ont parlé de cette tradition, les uns supposent que le monument dont il s'agit représentoit deux personnages différents; les autres ne parlent que d'un seul. La première supposition, appuyée sur les *Dictionnaires* de Chaudon et de Lacombe, paroît d'ailleurs solidement établie par la déposition de M. Crespin, orfévre à Cambrai, qui, ayant autrefois nettoyé l'ostensoir dans la sacristie de l'église métropolitaine, a vu et observé avec soin ce précieux monument. Il déclare qu'on y voyoit deux personnages : l'un, qui étoit le principal, fouloit les livres aux pieds, et portoit au-dessus de sa tête le cercle qui renfermoit la sainte hostie; l'autre étoit un petit ange ailé, beaucoup moins grand que le personnage principal, et ne s'élevant guère qu'à la hauteur du genou de ce dernier. Cette déposition de M. Crespin fournit, ce semble, un moyen naturel de concilier les divers témoignages. Quoique le monument représentât en effet deux personnages, on conçoit aisément que certains auteurs n'aient parlé que d'un seul, soit parce qu'il n'y en avoit qu'un *principal*, soit parce que le petit ange pouvoit être caché en partie par l'autre personnage, ou du moins échapper facilement aux regards des spectateurs moins attentifs, et qui ne se trouvoient pas placés dans un certain point de vue.

(4) *Mémoires*, page [illegible].

est vrai que l'ouvrage dont il s'agit ne porte pas le nom de M. Languet; mais on voit par le contenu, qu'il a dû être composé vers 1740, et terminé en 1741, la mère Du Pérou étant supérieure de la maison royale de Saint-Cyr (1). L'auteur nous apprend qu'il a été aumônier de madame la duchesse de Bourgogne, depuis Dauphine; qu'il a eu l'honneur d'assister cette princesse au lit de la mort (2), et qu'il doit à la protection de madame de Maintenon les diverses faveurs qu'il a reçues de Louis XIV (3). Toutes ces circonstances indiquent déjà clairement M. Languet, comme on peut s'en convaincre en consultant les journaux et mémoires du temps. Mais voici des preuves encore plus décisives. L'auteur nous apprend qu'il a publié un grand nombre d'écrits sur la controverse du Jansénisme (4); et parmi les citations qu'il fait de ses propres écrits, on remarque l'indication de la *Cinquième Instruction pastorale de M. Languet au clergé de Soissons* (5). Enfin, pour achever la démonstration, le manuscrit, quoiqu'il soit d'une main étrangère, offre un grand nombre de corrections de la propre main de M. Languet, comme le prouve la comparaison de ces corrections avec une lettre autographe du même prélat, que nous avons entre les mains, et qui porte sa signature (6).

Nous devons sans doute regretter d'avoir connu si tard un témoignage si décisif, et dont la connoissance nous eût certainement épargné bien des recherches. Nous ne le découvrîmes qu'en 1830, peu de temps après avoir publié la seconde édition de cette *Dissertation* (7). Toutefois les recherches que nous avions déjà faites avant de le découvrir, nous mettent aujourd'hui dans le cas de le confirmer par un grand nombre d'autres, qui ne semblent pas moins décisifs.

10. — 2° Le cardinal Maury, dans les notes jointes en 1810 à la nouvelle édition de l'*Éloge de Fénelon* (8), s'exprime ainsi : « Quelques « mois après son adhésion au bref du Pape qui « venoit de le condamner (9), Fénelon voulut « perpétuer, dans sa métropole, le souvenir « de son entière soumission au jugement du « saint siége. Il fit présent à son église d'un « très-bel ostensoir en vermeil. L'ange qui « en formoit la tige, soutenoit, avec ses deux « mains élevées, la *gloire* où le saint sacre- « ment étoit renfermé, et fouloit aux pieds « sur le socle, plusieurs livres hérétiques, dont « on lisoit aisément les titres. Parmi ces ou- « vrages de Luther, de Calvin, etc. Fénelon fit « placer un volume intitulé LES MAXIMES DES « SAINTS. *J'ai tenu entre mes mains, en 1789,* « *et j'ai examiné à loisir cet ostensoir, dans la* « *sacristie de l'église de Cambrai.* Quand Fon- « tenelle apprit qu'un si grand archevêque « avoit légué, de son vivant, au chapitre de sa « métropole, ce monument de sa rétractation, « il dit qu'*il n'étoit pas possible de porter plus* « *loin la coquetterie de l'humilité.* Mais si Fé- « nelon excéda la mesure de la réparation, « comme Fontenelle semble le faire entendre, « il est glorieux, du moins pour une si belle « âme, de n'avoir jamais rien exagéré durant « sa vie, que l'humilité chrétienne et l'amour « de Dieu. »

On voit que le cardinal Maury ne parle pas ici d'une *simple tradition*, mais qu'il se donne pour *témoin oculaire* du fait, et comme ayant *tenu entre ses mains et examiné à loisir* le monument dont il s'agit. Il est vrai que cet illustre écrivain est généralement regardé comme assez suspect en fait d'anecdotes; mais il seroit bien difficile de récuser son témoignage, lorsqu'il se donne pour *témoin oculaire* d'un fait qu'il n'avoit aucun intérêt à rapporter, et dans un temps où il ne pouvoit ignorer qu'il existoit encore un grand nombre de personnes en état de le contredire, s'il eût parlé contre la vérité. D'ailleurs son témoignage, joint à celui de plusieurs autres témoins dignes de foi, ne peut manquer d'avoir ici un très-grand poids.

Quant à la réflexion qu'il attribue ici à Fontenelle, il est fâcheux qu'il n'ait pas indiqué la source où il l'a puisée. Nous avons

(1) *Mémoires*, pages 762 et 886.

(2) *Ibid.* pages 153 et 744.

(3) *Ibid.* page 9.

(4) *Ibid.* page 703.

(5) *Ibid.* page 703.

(6) *Ibid.* pages 2, 9, 19, 152, 237, 511, 750, 818, 866, *et alibi passim.*

(7) Aussitôt que nous eûmes découvert ce témoignage, nous le publiâmes dans *l'Ami de la Religion*, (18 mai 1830) et dans une *addition* destinée à compléter notre *seconde édition.*

(8) A la suite de l'*Essai sur l'éloquence de la Chaire* édition de 1810; tome II, page 621.

(9) L'auteur ignoroit, comme on voit, l'époque précise du présent fait par Fénelon à son église métropolitaine. On a vu plus haut que ce fut au mois de juin 1714, c'est-à-dire, quinze ans après la condamnation du livre des *Maximes.*

inutilement cherché à vérifier cette anecdote, que nous n'oserions garantir, sur la seule autorité du cardinal Maury, et qui, si elle étoit bien prouvée, fourniroit un témoignage du plus grand poids sur le fait qui nous occupe. Nous observerons seulement que le propos de Fontenelle, supposé qu'il soit authentique, doit être plutôt regardé comme une saillie piquante et ingénieuse, que comme un jugement sérieux et réfléchi. C'est ce que nous aurons occasion de montrer avec évidence, dans la seconde partie de cette *Dissertation*.

11. — 3° Le cardinal de Bausset, qui avoit gardé le silence sur le fait en question, dans la première édition de l'*Histoire de Fénelon*, crut devoir le combattre dans la seconde édition, comme également difficile à concilier avec le silence des registres du chapitre de Cambrai, et avec la simplicité habituelle du caractère et de la conduite de Fénelon (1). Plusieurs habitants de Cambrai, étonnés de ce langage, adressèrent au rédacteur de *l'Ami de la Religion* la *Déclaration* suivante, qui fut insérée dans ce journal, le 9 février 1820 (2). « Les soussignés déclarent qu'ils ont souvent « vu, ou tenu dans leurs mains, la *Remon-* « *trance* que M. de Fénelon, archevêque de « Cambrai, a donnée à sa métropole, repré- « sentant un ange tenant élevé un soleil, « ayant le pied droit posé sur un livre, au dos « duquel on lisoit : *Max. des SS.* »

Cette déclaration, dont nous avons l'original sous les yeux, est signée de vingt-trois témoins, savoir, MM. Fouquet, Renard, Desbleumortier (sans désignation de qualités); Buzin (avoué, trésorier de la paroisse de Saint-Géry); d'Hermy, capitaine d'infanterie, chevalier de Saint-Louis; Thobois, ancien procureur du Roi de la ville de Cambrai; Tison, prêtre, sacristain de la métropole; Lenoir, sacristain; Crespin père, orfèvre; et Mille, serrurier, qui ont nettoyé ladite *Remontrance*; Pugeolle, Bouton, Lange et Carrière, anciens chantres de la métropole; Delabre, Delfaux, Deloge, et Deloge fils (sans qualités); Hoyez, attaché à la métropole; Lefèvre, Cras et Copie, attachés à d'anciens chanoines. Houillon (horloger) ajoute qu'il a vu dans un manuscrit, contenant une liste des reliques et argenteries qui existoient à la trésorerie de la métropole de Cambrai, une description de la *Remontrance* dont il est question.

Le rédacteur de *l'Ami de la Religion*, après avoir rapporté la déclaration précédente, regrettoit de n'y pas trouver les signatures de quelques anciens membres du chapitre ou du clergé de Cambrai; mais outre que cette omission eût été facile à expliquer par la dispersion des anciens membres du chapitre et du clergé de cette église, il est constant que l'abbé Tison, un des principaux signataires de la déclaration, faisoit partie du clergé de l'ancienne métropole de Cambrai, à laquelle il étoit attaché, plusieurs années avant la révolution, en qualité de premier sacristain (3). D'ailleurs les vœux de l'estimable rédacteur ne tardèrent pas à être pleinement satisfaits, par les nouveaux témoignages que nous allons produire.

Avant de les rapporter, nous ne voulons pas dissimuler que l'autorité de la *Déclaration des vingt-trois habitants de Cambrai* est un peu diminuée par le mélange qu'on y a fait, assez mal à propos, des *témoins oculaires* de l'inscription *Maximes des Saints*, avec les simples *témoins de la tradition* sur ce fait. Une lettre de l'abbé Servois, du 10 avril 1827, met dans cette dernière classe de té-

(1) *Histoire de Fénelon*, 3e édition, liv. III, note sur le n. 98; tome II, page 316.—*Pièces justif.* du liv. VIII, n. 4, tome IV, page 463.

Nous devons remarquer ici que le cardinal de Bausset, aussi bien que l'abbé Servois, avoit d'abord admis le fait, d'après l'opinion publique, jointe aux témoignages positifs de d'Alembert et du P. de Querbeuf. Déjà même l'illustre auteur avoit fait insérer, dans la seconde édition de son *Histoire*, une note à l'appui de ce fait; mais avant que l'impression de l'ouvrage fût terminée, il reçut de l'abbé Servois de nouveaux renseignements qui lui parurent détruire le fait, et il se décida à corriger, au moyen d'un carton, la note déjà imprimée dans le tome II. C'est ce que le cardinal lui-même insinue dans la note déjà citée du livre III, et ce que nous trouvons clairement exprimé dans une lettre de l'abbé Servois à l'illustre prélat. « Il seroit bien à désirer, lui écrivoit-il le 2 décembre « 1808, que le fait de l'ostensoir pût disparoître de votre « excellent ouvrage : j'y suis plus intéressé qu'un autre, « puisque j'ai été la cause de son inscription. Il me semble « qu'au moyen d'un carton, il seroit facile de le faire dis- « paroître du volume où il est imprimé. » Voyez encore à ce sujet les *Observations* de l'abbé Servois, page 18.

(2) Voyez *l'Ami de la Religion et du Roi*, tome XXII, page 414.

(3) Lettre de M. l'abbé Lenglet à M. Godefroy, vicaire général de Tournai, du 29 janvier 1827; lettre de M. l'abbé Lenglet à l'éditeur des *OEuvres de Fénelon*, du 18 mai suivant.

moins les sieurs Bouton, Carrière, Copie, Mille et Buzin; mais nous devons ajouter que M. l'abbé Lenglet, curé de Saint-Géry, à Cambrai, à qui nous avons exposé cette difficulté, regarde comme témoins oculaires, outre l'abbé Tison, les sieurs Thobois, d'Hermy, Desbleumortier, Pugeolle, Crespin, Cras, Hoyez et Houillon (1). Les trois premiers témoignages surtout semblent très-importants par les qualités des signataires. Nous avions conçu quelques doutes sur le témoignage de l'abbé Tison, que nous savions avoir eu la tête fort affoiblie, quelques semaines après avoir signé l'acte dont il s'agit; mais M. l'abbé Lenglet a dissipé nos doutes sur ce point, en nous assurant, dans sa lettre du 18 mai 1827, que le témoignage de l'abbé Tison étoit bien antérieur à l'affoiblissement de son esprit. La lettre de M. l'abbé d'Haussy, que nous citerons plus bas, offre une nouvelle preuve de ce fait.

Nous n'avons pu jusqu'ici nous procurer des éclaircissements suffisants sur les autres signataires de la *Déclaration*. Il seroit même assez difficile, à ce qu'il paroît, d'obtenir aujourd'hui ces éclaircissements, plusieurs des signataires étant morts, ou dans un état d'infirmité qui ne permet guère de les faire expliquer. Mais quelque avantageux qu'eussent été ces nouveaux renseignements, il est certain qu'ils ne sont nullement nécessaires pour établir le fait en question, étant abondamment suppléés par les témoignages que nous avons déjà rapportés, et par ceux qui nous restent à citer.

1?. — 4° L'abbé de Calonne, ancien chanoine, vicaire général et official de Cambrai, qui avoit été conduit en Canada par les événements de la révolution, apprit, en 1820, par le journal que nous venons de citer, la discussion élevée en France sur le fait qui nous occupe. Aussitôt il adressa au rédacteur du même journal la lettre suivante, qui fut insérée dans le numéro du 4 novembre 1820, avec l'agrément du cardinal de Bausset. Nous avons sous les yeux l'original de cette lettre.

Au rédacteur de l'Ami de la Religion et du Roi.

Trois-Rivières, au Canada, 2 juin 1820.

« Monsieur, j'ai lu dans le n 574, tome XXII « de votre précieux journal, l'article concer« nant l'ostensoir donné par M. de Fénelon à « son église métropolitaine. Je m'estime heu« reux d'être parvenu à l'âge de soixante-dix« huit ans, pour contribuer à éclaircir une « difficulté, dont la solution est essentielle, « selon moi, à la mémoire de ce prélat, dans « un des événements de sa vie qui lui fait le « plus d'honneur, savoir, la sincérité de sa « soumission à sa condamnation, sur laquelle « l'autorité d'un autre grand prélat pourroit « laisser des doutes. Mon témoignage est « isolé; mais il me paroît devoir prévaloir « sur tous les autres, même sur celui des « vingt-trois cités dans votre feuille. Je laisse « au public à en juger. J'ai été vicaire gé« néral, official et chanoine de Cambrai, sous « MM. de Choiseul, de Fleury, et le prince « Ferdinand; j'ai eu le bonheur de porter cet « ostensoir en procession. Mais ce qui est plus « concluant, je l'ai examiné à loisir, avec « calme et soin, dans la sacristie; je l'ai con« sidéré avec un œil d'autant plus attentif et « plus critique, que j'étois bien informé des « soupçons qu'on avoit conçus si légèrement « sur le Mandement de M. de Fénelon. J'at« teste que cet ostensoir d'or pur représentoit « la Religion, portant dans une main le soleil « élevé au-dessus de sa tête, foulant aux « pieds plusieurs livres, parmi lesquels il y « en avoit un, sur le couvercle duquel, et non « sur le dos, on lisoit en toutes lettres : « *Maximes des Saints*. Quant à la véracité, je « crains Dieu, et regarde mon tombeau ou« vert devant moi. Quant au défaut d'une « vieille mémoire, on ne l'alléguera pas « quand on saura que je n'ai jamais lu Féne« lon (2), depuis longtemps une de mes lec« tures les plus habituelles, sans me rappeler « l'ostensoir. M. le cardinal de Bausset, pour « qui j'ai une profonde vénération, trouve « que l'intention que l'on prête à Fénelon « s'accorde mal avec la simplicité de son « caractère. J'avoue que je ne sens ni ne « comprends comment un monument d'hu« milité chrétienne peut *discorder* avec la « plus grande simplicité habituelle. Je ne vois « ici que la réponse la plus simple, la plus « modeste, la moins équivoque et la plus « durable qu'on pût donner à tous les rai-

(1) Lettre de M. l'abbé Lenglet à l'éditeur des *Œuvres de Fénelon*, du 18 mai 1827.

(2) La lettre de l'abbé de Calonne porte *Bossuet*, au lieu de Fénelon; mais il paroît assez clair que c'est un *lapsus calami*.

« sonnements et à toutes les assertions con-
« traires.

« L'abbé DE CALONNE,
maintenant directeur des Ursulines des Trois-Rivières
« en Canada. »

Ce témoignage de l'abbé de Calonne nous fit d'autant plus d'impression, qu'à l'époque où sa lettre fut publiée, un missionnaire qui l'avoit particulièrement connu au Canada, et qui entretenoit encore avec lui une correspondance habituelle, nous parla de lui comme d'un ecclésiastique recommandable par toutes les vertus de son état, et incapable, par conséquent, de raconter, avec une pareille assurance, un fait qu'il n'eût pas suffisamment examiné. Telle est aussi l'idée que donne de ce vertueux prêtre une courte notice publiée à son sujet, quelque temps après sa mort, dans le tome XXXVIII de *l'Ami de la Religion*, n. 985. Mais nous fûmes encore plus frappés de son témoignage, lorsque nous le vîmes confirmé, quelques années après, par plusieurs autres également respectables.

13. — 5° Ayant eu occasion, en 1825, de voir à Amiens M. l'abbé Isnard, curé de la paroisse de Saint-Pierre de cette ville (1), et notre conversation étant tombée sur le fait de l'ostensoir, ce digne pasteur, dont le témoignage ne peut manquer d'être singulièrement apprécié par toutes les personnes qui ont eu l'avantage de le connoître, nous exprima son étonnement, au sujet des nuages que l'on répandoit, depuis quelques années, sur un fait si aisé à vérifier. Il nous déclara que, non-seulement il pouvoit garantir lui-même le fait contesté, pour l'avoir eu sous les yeux, mais qu'il pouvoit nous procurer, à l'appui de son témoignage, ceux de plusieurs autres personnes dignes de foi, qui avoient fait autrefois avec lui le voyage de Cambrai en 1779 ou 1780. Nous conçûmes dès lors le projet de recueillir tous les témoignages propres à éclaircir le fait. Nous priâmes M. l'abbé Isnard de vouloir bien nous procurer ceux dont il venoit de parler, et de nous obtenir en même temps l'autorisation d'en faire usage dans la nouvelle édition des *Œuvres de Fénelon*. M. l'abbé Isnard eut en effet la bonté de nous procurer ces pièces, que nous joindrons ici à la lettre qu'il nous a adressée.

Lettre de M. l'abbé Isnard, curé de Saint-Pierre d'Amiens, à l'éditeur des Œuvres de Fénelon.

15 janvier 1826.

« Monsieur et très-honoré confrère,

« Je vous fais passer sans retard la lettre « de M. Evrard, ancien chanoine de la mé-« tropole de Cambrai, à M. Lallart d'Elbu-« quier, actuellement doyen du chapitre « d'Arras. J'avois écrit à celui-ci, pour lui de-« mander une réponse nette et précise sur « votre question, ainsi que le témoignage « d'un de mes anciens amis, M. Gosse, pré-« sentement curé à Arras, lequel étoit, autant « que je puis me rappeler, du voyage où nous « avions vu l'ostensoir en question..... Pour « moi, je ne balance pas à vous rendre par « écrit le témoignage que je vous ai donné « de vive voix, d'avoir vu en 1779 ou 1780, « lors de mon passage à Cambrai, avec « M. Psalmon, supérieur de la communauté « de Laon, ledit ostensoir, tel qu'il est décrit « par M. de Calonne, excepté pourtant que la « statue représentant soit la Religion soit la « Foi (car elle avoit, autant que je puis me « le rappeler, un bandeau sur la tête) tenoit « certainement l'ostensoir, non d'une main, « mais des deux. Quant à l'inscription de ces « mots, *Maximes des Saints*, je me rappelle « bien et très-bien l'avoir lue et relue, et « avoir bien remarqué qu'elle n'avoit pas été « gravée après coup. Mais cette inscription « se trouvoit-elle sur le plat du livre (ou sur « le dos), c'est ce que je ne pourrois certifier « comme M. de Calonne. Je me rappelle, « comme si c'étoit aujourd'hui, d'avoir lu « sur le dos de l'un des livres foulés : *Insti-« tutiones Calvini*. Vous tirerez le parti que « vous jugerez convenable de cette décla-« ration. »

14. — *Lettre de M. l'abbé Evrard, ancien chanoine de la métropole de Cambrai, actuellement chanoine de la cathédrale de Cambrai,*

(1) M. l'abbé Isnard étoit, avant la revolution, membre de la Compagnie de Saint-Sulpice. Les circonstances l'ayant conduit, depuis cette époque, dans le diocèse d'Amiens, il y devint curé de la paroisse de Saint-Pierre, et conserva ce titre jusqu'à sa mort, qui arriva le 25 septembre 1832.

à M. l'abbé Lallart d'Elbuquier, doyen du chapitre d'Arras.

Janvier 1826.

« Monsieur et très-cher parent,

«..... Aussitôt votre lettre reçue, le 1er de « ce mois, j'ai cherché à me rappeler tout ce « que j'ai pu de l'affaire sur laquelle vous me « consultez ; et voici la somme de toutes mes « connoissances. Lorsque j'arrivai à Cambrai (1), je visitai la sacristie et tout ce « qu'elle renfermoit. On me montra, entre « autres choses, la *Remontrance* en question. « On me dit que c'étoit un don de M. de Fénelon, qu'il avoit fait à l'église après sa rétractation, et que le livre qui étoit aux pieds « de la statue étoit le livre condamné. Je vis « bien qu'il y avoit plusieurs livres ; mais je « ne fis aucune question ni aucun examen « ultérieur : je m'en tins bonnement *à la foi* « *commune de ce temps-là*, et ne l'ayant jamais « entendu contredire, je n'ai jamais cherché « à connoître si j'étois ou non fondé dans ma « croyance. Jugeant bien, mon cher parent, « que ce que je viens de vous dire ne vous « seroit d'aucune utilité, pour éclaircir le « doute en question (2), j'imaginai d'en écrire « à un de mes anciens confrères, plus jeune, « plus instruit, et surtout plus scrupuleux « observateur que moi (M. l'abbé Albert de « Carondelet) : je reçois à l'instant sa réponse, « et bien à la hâte je vous écris cette lettre. »

La *réponse* dont parle ici M. Évrard est celle qui suit immédiatement.

15. — *Lettre de M. l'abbé Albert de Carondelet, ancien chanoine de la métropole de Cambrai, à M. l'abbé Evrard.*

« En réponse, monsieur et ancien confrère, « à votre lettre du 2 du courant, j'ai l'honneur de vous déclarer que ma mémoire « (d'accord à cet égard avec les notes et renseignements que j'ai recueillis dans le temps) « me rappelle parfaitement d'avoir eu deux « fois en mains, et d'avoir attentivement examiné l'ostensoir d'or donné à notre église « métropolitaine par M. l'archevêque de Fénelon. Cet ostensoir d'or pur, du poids « disoit-on, de la valeur de douze mille francs « représentoit (sous l'emblème d'un ange « portant de ses deux mains un soleil élevé « au-dessus de sa tête) la Vérité foulant aux « pieds et foudroyant plusieurs livres, c'est-à-dire, trois volumes inégalement placés « l'un sur l'autre, dont le couvercle du dernier avoit en dessus pour *intitulé* les quatre « mots suivants en deux lignes :

DES MAXIMES

DES SAINTS.

« Voilà tout ce que je puis vous certifier à ce « sujet. Je désire que ce bien simple renseignement, sur un fait aussi connu, vous satisfasse, ainsi que tous vos érudits, et mette « fin à vos laborieuses dissertations. »

Au bas de cette lettre se trouve le témoignage de M. l'abbé Gosse, conçu en ces termes : « Je déclare que, me trouvant à Cambrai en « 1780, j'ai vu et considéré attentivement « l'ostensoir dont la lettre ci-dessus fait, à « mon avis, une description lumineuse et « bien exacte.

« A Arras, 22 février 1826.

« GOSSE D'HOUVELIN,

« Chanoine honoraire, desservant de Saint-Joseph »

A la suite de cette déclaration, M. l'abbé Isnard observe que M. Lallart d'Elbuquier étoit du même voyage en 1779 ou 1780, mais qu'il ne peut rien attester sur le fait de l'ostensoir, parce qu'il n'étoit pas de la compagnie, au moment où l'on visita le trésor. C'est ce que M. Lallart atteste lui-même, dans une lettre à M. l'abbé Isnard, du 23 février 1826.

16. — 6° Vers la fin de cette même année 1826, nous conçûmes le projet d'interroger,

(1) Une lettre postérieure de M. l'abbé Evrard nous apprend qu'il fut nommé chanoine de la métropole de Cambrai le 4 avril 1780, et installé le jour suivant.

(2) M. l'abbé Evrard nous permettra sans doute de penser que son témoignage n'est pas aussi peu utile qu'il le croit. Il résulte en effet de son témoignage, 1° que le fait en question lui fut attesté par le gardien du trésor de la cathédrale, qui, en le lui attestant, avoit actuellement le monument sous les yeux ; 2° que la tradition de ce fait étoit déjà établie à Cambrai, et y passoit pour constante au mois d'avril 1780, quelques mois seulement après la publication de l'ouvrage de d'Alembert. Il nous semble, d'après cela, qu'il seroit difficile de ne pas regarder le témoignage de M. l'abbé Evrard comme équivalent à celui d'un témoin oculaire.

sur le fait en question M. l'abbé Godefroy, camérier d'honneur de Sa Sainteté, et administrateur du diocèse de Tournai, que nous savions avoir été, avant la révolution, secrétaire de l'archevêché de Cambrai, et vicaire général du diocèse. La réponse que M. Godefroy a bien voulu nous adresser montre, à la vérité, qu'il n'a jamais pris la peine d'examiner lui-même l'ostensoir; mais elle montre aussi que la vérité du fait lui a été souvent attestée par des *témoins oculaires*, dans le temps où le monument existoit encore.

Lettre de l'abbé Godefroy à l'éditeur des Œuvres de Fénelon.

Tournai, le 12 février 1827.

« Monsieur, j'ai reçu la lettre que vous « m'avez fait l'honneur de m'écrire le 28 dé- « cembre dernier, au sujet de l'ostensoir d'or « que M. l'archevêque de Fénelon a donné à « son église métropolitaine de Cambrai. Si je « ne vous ai pas envoyé sur-le-champ ma « déclaration, c'est que je désirois y joindre « des attestations de témoins oculaires. J'en « ai écrit à un curé-doyen à Cambrai, homme « aussi respectable qu'instruit, et je lui ai « désigné plusieurs ecclésiastiques qui pour- « roient lui donner des renseignements par- « ticuliers sur le point intéressant dont il « s'agit. Il s'est prêté avec zèle à nos désirs, « et j'ai la satisfaction de vous transmettre en « original deux de ses lettres, avec l'attesta- « tion de M. l'abbé de Carondelet de Potel, an- « cien chanoine de la métropole.

« Quant à moi, monsieur, ayant été cha- « noine de la première collégiale de Saint- « Géry de Cambrai, je déclare n'avoir jamais « eu l'occasion de toucher et d'examiner l'os- « tensoir en question; mais je certifie que, « pendant les sept années et plus que j'ai pas- « sées à Cambrai, depuis 1784 jusqu'au 15 avril « 1791, j'ai entendu souvent parler de cet « ostensoir, plusieurs fois même en *présence « de témoins oculaires*, et que tous reconnois- « soient qu'entre les livres gravés au bas, et « foulés aux pieds par la Religion ou la Foi, « il en étoit un sur lequel on lisoit: *Maximes « des Saints*. Je me réservois la satisfaction « d'examiner un jour ce monument éclatant « de la soumission de M. de Fénelon; mais je « n'aurois jamais osé former le moindre doute « sur un fait aussi notoire, aussi avéré et « permanent. Aussi n'ai-je jamais entendu « personne élever un doute à cet égard. J'ai « remarqué, au contraire, que ce monument « ne contribuoit pas peu à rendre plus véné- « rable encore, et plus chère à son diocèse, « la mémoire du bon, du pieux et de l'im- « mortel Fénelon.

« Aujourd'hui que cet ostensoir est détruit « et englouti par la révolution, l'on voudroit « contester les circonstances qui en relèvent « le prix et le mérite! Et qu'objecte-t-on? « Des arguments négatifs, tirés du silence des « actes du chapitre, qui font mention, dites- « vous, d'un ostensoir d'or donné par Fénelon « à son église, et ne disent rien des autres « circonstances. Ces arguments négatifs crou- « lent, comme vous l'observez fort bien, et « tombent totalement en ruine, en présence « des témoignages positifs et irréfragables que « vous avez à produire. Je dirai plus, mon- « sieur; abstraction faite de la masse des té- « moignages positifs, et en supposant même « que tous les papiers du chapitre de la mé- « tropole aient échappé aux ravages de la ré- « volution, l'argument tiré du silence des « actes du chapitre me paroît bien frêle et « débile; car enfin qui ignore que les secré- « taires des chapitres n'étoient pas chargés de « rédiger des actes et des notes pour l'his- « toire, sur des objets étrangers aux délibé- « rations et aux intérêts particuliers du cha- « pitre? C'est ailleurs qu'il faudroit faire des « recherches. »

A cette lettre de M. Godefroy, étoit jointe l'attestation de M. l'abbé Albert de Carondelet, du 27 janvier 1827, parfaitement conforme à sa lettre déjà citée, et la lettre de M. l'abbé Lenglet à M. Godefroy, du 29 janvier 1827, dont nous avons parlé plus haut, à l'occasion de la déclaration des vingt-trois habitants de Cambrai (1).

17. — 7° Deux lettres postérieures de M. l'abbé Lenglet (2) ajoutent aux témoins

(1) Les trois ecclésiastiques dont il est ici question sont morts assez récemment : M. l'abbé Godefroy, le 3 avril 1857; M. l'abbé Lenglet, le 28 juillet de la même année; et M. l'abbé Albert de Carondelet, le 29 janvier 1858. Voyez *l'Ami de la Religion*, tome XCIV, pages 248 et 263; tome XCVI, page 425.

(2) Lettres de M. l'abbé Lenglet à l'éditeur des *Œuvres de Fénelon*, des 31 janvier et 18 mai 1827.

oculaires déjà cités, M. l'abbé d'Haussy, curé de Cagnoncle, dans le diocèse de Cambrai, et M. l'abbé Ribauville, prêtre, sacristain d'une des principales chapelles de l'ancienne métropole de Cambrai. « Il m'est encore arrivé, « dit M. l'abbé Lenglet, un témoignage bien « respectable; c'est celui de M. d'Haussy, curé « de Cagnoncle, qui a vu et examiné ledit « ostensoir, et assure qu'il y a vu ces mots : « *Maximes des Saints*... M. Ribauville, mon « ami et mon condisciple, qui avoit tous les « jours sous les yeux le monument en ques« tion, m'a plusieurs fois assuré la même « chose..... Enfin c'est le sentiment commun « d'une foule de personnes dignes de foi; il « est surprenant que l'on attaque, par des « arguments purement négatifs, une vérité si « généralement avouée. »

Depuis la première édition de cette *Dissertation*, M. l'abbé d'Haussy lui-même s'est encore expliqué à ce sujet, de la manière la plus formelle, dans une lettre du 28 décembre 1827, qu'on a bien voulu nous communiquer, et dont nous croyons devoir citer quelques fragments. Après avoir fait remarquer l'autorité des témoignages que nous avons recueillis pour établir le fait en question, l'auteur de la lettre continue ainsi : « Les déclarations « de MM. Tison et Ribauville paroîtront-elles « douteuses à quiconque saura qu'à l'époque « de la révolution ils étoient, depuis plusieurs « années, chargés du soin de la sacristie de « la métropole? C'est le premier, c'est le bon « M. Tison, qui, dans l'été de 1789, eut la bonté « de me montrer l'ostensoir, et de me faire « surtout remarquer les livres que le person« nage allégorique fouloit du pied droit, et « sur l'un desquels j'ai lu : MAXIMES DES « SAINTS; mais je ne sais plus si c'étoit en « abrégé ou en toutes lettres..... Je ne pensai « pas à graver dans ma tête l'idée exacte et « circonstanciée du bel ostensoir : je me con« tentai de savoir, et de publier dans l'occa« sion, que M. de Fénelon, pour éterniser la « mémoire de son édifiante soumission aux « décisions du saint siége, avoit donné à son « église un ostensoir d'or massif, haut d'une « vingtaine de pouces, sous la forme d'un « ange posé sur un socle carré, tenant un so« leil dans les deux mains élevées au-dessus « de sa tête, et foulant du pied droit deux ou « trois livres fermés, sur l'un desquels étoit « écrit : MAXIMES DES SAINTS. Pour revenir « à la *Dissertation*, que j'ai lue deux fois avec « toute l'attention possible, je suis persuadé « qu'elle portera la conviction dans tout es« prit droit. (1) »

18. — 8° Nous ne devons pas omettre ici un témoignage d'autant plus remarquable, qu'il exprime la tradition conservée dans la propre famille de l'archevêque de Cambrai. Désirant de connoître quelle étoit, sur le fait dont il s'agit, la croyance de cette illustre famille, nous avons interrogé, à ce sujet, madame la marquise de Campigny, née Fénelon, et petite-fille du marquis de Fénelon, ambassadeur en Hollande. Cette dame déclare qu'elle n'a jamais vu l'ostensoir, mais qu'elle ne peut révoquer en doute le fait en question, après le témoignage que lui en a rendu, à Ypres, un ancien chanoine de Cambrai, avec qui elle se trouva chez M. Asseline, évêque de Boulogne, à l'époque de la révolution. Le même chanoine, qui savoit où l'ostensoir étoit alors déposé, offrit à madame de Campigny de le lui acheter, si elle le désiroit, pour la somme de 12,000 fr. qu'on en exigeoit; mais les malheureuses circonstances où elle se trouvoit alors, ne lui permirent pas de faire une dépense qui eût été si conforme au vœu de son cœur.

19. — Observons, en finissant cette première partie, qu'il n'y a pas lieu de s'étonner si les témoignages que nous y avons recueillis diffèrent entre eux sur quelques circonstances particulières du fait en question, par exemple, sur le nombre des anges ou des personnages allégoriques représentés dans l'ostensoir, sur leur position et leur costume, sur le nombre des livres foulés aux pieds, sur la situation précise des inscriptions, etc. etc. Ces différences sont inévitables dans la description d'un monument, faite de mémoire, par un grand nombre de témoins qui ne l'ont pas eu sous les yeux depuis trente ou quarante ans. Mais tous ces témoignages s'accordent sur le fond et sur les circonstances principales du fait, savoir, que l'*ostensoir d'or, offert par Fénelon à son église métropolitaine, étoit porté par un personnage allégorique, foulant aux pieds plusieurs livres, sur l'un desquels on lisoit le titre du livre des* MAXIMES DES SAINTS Telle est la substance du fait attesté, comme on vient de le voir, par un témoin oculaire du plus grand poids, et contemporain de Fé-

(1) Il s'agit ici de la première édition de cette *Dissertation*, publiée en 1827.

nelon; par un grand nombre d'autres témoins oculaires, dont trois anciens chanoines de la métropole de Cambrai, et six autres prêtres (1) dont la sincérité ne peut raisonnablement paroître suspecte, relativement au fait dont il s'agit. Si l'on ajoute à ces témoignages si respectables ceux que supposent manifestement la lettre de M. Godefroy, et les autres lettres qu'on vient de lire, on conviendra qu'il seroit difficile de résister à l'impression que produit nécessairement une pareille réunion de témoignages.

20. — D'après la comparaison attentive de ces témoignages, et de plusieurs dessins qui nous ont été envoyés de Cambrai, nous croyons pouvoir donner ici une description détaillée de l'ostensoir d'or, offert par Fénelon à son église métropolitaine. Un de ces dessins a été fait sous les yeux de M. Crespin, dont le témoignage, sur ce point, nous paroît surtout digne d'attention.

Sur un socle de forme carrée, on voyoit une statue allégorique parfaitement modelée, vêtue d'une longue robe, et d'une tunicelle qui lui descendoit jusqu'aux genoux (2). Le voile qui lui couvroit les yeux, désignoit en elle le caractère allégorique de *la Foi*. Ses deux mains élevées soutenoient au-dessus de sa tête un cercle formé d'épis de blé et de feuilles de vigne entrelacées, et dans lequel étoit renfermée la sainte hostie, placée entre deux cristaux. Elle fouloit aux pieds plusieurs volumes fermés, et placés transversalement l'un sur l'autre. Sur la couverture du premier, on lisoit les mots suivants, en deux lignes et en toutes lettres : DES MAXIMES DES SAINTS; sur le dos d'un autre, on lisoit ces mots : INSTITUTIONES CALVINI. Le devant du socle portoit cette inscription : VERÈ TU ES DEUS ABSCONDITUS. A la droite du personnage principal, on voyoit un petit ange ailé, beaucoup moins grand que le personnage principal, et ne s'élevant guère qu'à la hauteur du genou de ce dernier. L'attitude religieuse de l'ange exprimoit les sentiments d'adoration, d'amour et de respect dus à Jésus-Christ présent dans la sainte Eucharistie.

Cet ostensoir d'or pur étoit, disoit-on, de la valeur intrinsèque de 12,000 fr. et par conséquent du poids d'environ huit livres. Sa hauteur étoit d'environ vingt ou vingt-deux pouces. Pour lui donner plus d'élévation et de dignité, le chapitre de Cambrai fit faire, depuis la mort de Fénelon, un piédestal en vermeil, digne, par la beauté du travail, de figurer auprès de l'ostensoir lui-même. Ce piédestal avoit environ quatre pouces de hauteur; il étoit taillé à jour, et monté sur quatre griffes placées aux quatre angles (3).

La gravure qu'on voit en tête de cette *Dissertation*, représente l'aspect du monument placé sur l'autel, dans l'état où il devoit se présenter au prêtre qui le regardoit en face. Cette gravure est un peu différente de celle que nous avions jointe aux deux premières éditions de la *Dissertation* ; nous l'avons corrigée d'après les observations qui nous ont été faites par plusieurs personnes qui ont vu de près le monument, et d'après le *Journal d'un voyage fait en Hollande et en Angleterre*, en 1777, par un vicaire général de Cambrai, et un vicaire général de Tours.

M. l'abbé Goulart, chanoine de l'ancienne église métropolitaine de Cambrai, et aujourd'hui encore chanoine titulaire de la même église, assure qu'on voyoit autrefois, dans plusieurs paroisses de cette ville, des copies plus ou moins riches de ce bel ostensoir. Ne seroit-il pas à souhaiter que la ville de Cambrai en perpétuât la mémoire, en faisant exé-

(1) Les trois anciens chanoines de Cambrai sont MM. de Calonne, de Carondelet et Evrard. Quoique ce dernier ne se donne point pour *témoin oculaire*, nous avons remarqué plus haut, que son témoignage étoit équivalent à celui d'un témoin oculaire. Les six autres prêtres sont MM. Tison, Isnard, Gossc-d'Houvelin, d'Haussy, Ribauville, et le cardinal Maury.

(2) L'habillement du personnage allégorique dont il est ici question, paroît être celui des dames Romaines, sous les premiers empereurs Romains. Plusieurs statues antiques représentent, en effet, les dames romaines, à cette époque, vêtues de deux tuniques, dont l'une descend jusqu'à terre, et l'autre seulement un peu au-dessous des genoux. Par-dessus ces deux tuniques, on voit un manteau (*palla* ou *peplum*), partant quelquefois des épaules, et quelquefois tenant par derrière à l'extrémité de la coiffure, ou remontant comme un voile jusqu'au-dessus de la tête. C'est ainsi que sont représentées les impératrices Plotine, épouse de Trajan, Sabine, épouse d'Adrien, et Mamée, mère d'Alexandre Sévère. (Voyez l'ouvrage du P. Montfaucon, intitulé : *L'Antiquité expliquée*. Paris, 1719. *in-fol.* tome III, *première partie*, livre Ier, p. 59, planche 16, n. 3; planche 17, n. 1 et 2; planche 18, n. 3. — Jules Ferrari. *Le Costume ancien et moderne*. Milan, 1827, *in-fol.* tome II, page 281, planche 9.)

Le choix que Fénelon a fait de ce costume, pour le personnage allégorique de son ostensoir, fournit une nouvelle preuve de l'estime qu'il témoigne ailleurs, pour la noble simplicité qui paroît dans l'habillement des statues et autres figures qui nous restent des femmes Grecques et Romaines. (*De l'Éducation des Filles*, chap. 10, tome XVII des *OEuvres de Fénelon*, page 85.)

(3) *Recherches sur l'église métropolitaine de Cambrai*, page 50.

cuter, pour l'usage de l'église cathédrale, un ostensoir de vermeil, sur le modèle que nous venons de tracer? Un pareil monument seroit une réclamation authentique contre les difficultés qui ont obscurci, pendant quelque temps, une tradition aussi chère à la piété, qu'elle est précieuse pour le diocèse de Cambrai, et honorable à son illustre archevêque. Après en avoir conféré avec plusieurs artistes distingués de la capitale, nous ne doutons pas qu'un ostensoir exécuté sur ce modèle ne fût d'un très-bel effet. Nous observerons seulement que l'inscription *Maximes des Saints* n'ayant pas ailleurs le même intérêt que dans le diocèse de Cambrai, il conviendroit d'y substituer, dans un autre diocèse, le titre de quelque livre hérétique, tel que celui-ci : *Berengarii Opera*. Ce titre conviendroit particulièrement dans le diocèse d'Angers, où Bérenger débita autrefois ses erreurs contre la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

§ II

Examen des difficultés qu'on oppose au fait en question.

21. — Deux sortes d'arguments contre ce fait.
22. — 1° *Argument positif*, tiré du témoignage de M. de Gricourt, ancien officier.
23. — M. Cardon de Montreuil, de Lille, cité mal à propos à l'appui de cet argument.
24. — Combien foible le témoignage de M. de Gricourt.
25. — 2° *Arguments négatifs* : Préjugés légitimes contre eux.
26. — Sur le silence des *registres de l'ancien chapitre de Cambrai*.
27. — Sur le silence des premiers historiens de Fénelon.
28. — Sur le silence d'un ancien inventaire des pièces d'argenterie de l'église métropolitaine de Cambrai.
29. — Sur l'inconvenance prétendue de l'offrande faite par Fénelon à son église métropolitaine.
30. — Sur l'impossibilité prétendue de ce nouveau témoignage de soumission.

21. — On a opposé, dans ces derniers temps, à la tradition qui établit le fait dont nous parlons, deux sortes d'arguments ; l'un positif, les autres purement négatifs, tirés du silence de quelques auteurs, et de l'invraisemblance, ou même de l'inconvenance de la conduite attribuée à Fénelon par les défenseurs de l'inscription MAXIMES DES SAINTS.

L'examen de ces difficultés, en établissant de plus en plus la vérité du fait, nous donnera lieu de mettre dans un nouveau jour l'édifiante soumission de l'archevêque de Cambrai, et les puissants motifs qui l'obligèrent, dans les derniers temps de sa vie, à manifester cette soumission avec un nouvel éclat.

22. — I. La première difficulté est fondée sur une lettre de M. de Gricourt, ancien officier, à M. l'abbé de Muyssart, chanoine de Cambrai (1). L'auteur de cette lettre, datée du 11 juillet 1808, déclare avoir vu, en 1790, le fameux ostensoir, dans un voyage qu'il fit à Cambrai avec M. Cardon de Montreuil, de Lille, et son fils, M. le chevalier de Garsignies ; et il fait ainsi la description de ce pieux monument : « C'étoit la Foi voilée, qui portoit un « grand soleil, au centre duquel, selon l'usage « ordinaire, étoit enfermée la sainte hostie. Il « y avoit ces paroles d'Isaïe : *Tu es Deus verè* « *absconditus*. La Foi avoit les pieds posés sur « deux volumes fermés, et placés de manière « qu'*on lisoit très-distinctement, sur le dos de* « *ces livres*, BIBLIA SACRA, *et sur celui plus* « *bas* : NOVUM TESTAMENTUM. Nous rîmes « beaucoup de tout ce qu'on avoit débité sur « cet ostensoir, et des éloges que M. d'Alem- « bert avoit donnés au prétendu monument « expiatoire de Fénelon. »

23. — L'abbé Servois regarde ce témoignage comme exprimant également l'opinion de M. Cardon de Montreuil, qui accompagna M. de Gricourt à Cambrai, en 1790. « Ce récit « de deux témoins oculaires encore vivants, « dit l'abbé Servois (2), doit compléter l'espèce « de démonstration que nous avons entre- « prise. » Mais il est constant que c'est ici une pure distraction de l'abbé Servois, et il suffit de lire la lettre de M. Cardon de Montreuil, pour se convaincre qu'on ne peut tirer aucun avantage de ses expressions contre notre sentiment. Voici le texte de sa lettre, d'après la copie qui en fut envoyée dans le temps au cardinal de Bausset, par l'abbé Servois lui-même (3) : « Parmi les objets précieux que « j'admirai, en 1790, dans l'église métropo- « litaine de Cambrai, dit M. Cardon de Mon- « treuil, un ostensoir d'or que lui avoit donné « Fénelon, fut celui sur lequel se fixèrent « avec plus de plaisir mes yeux et mon cœur.

(1) *Histoire de Fénelon*, tome IV, page 467. *Observations*, pages 16 et 19.

(2) *Observations*, page 16.

(3) Nous avons sous les yeux cette copie : la lettre est datée du 29 novembre 1808.

« Voici l'idée que j'en ai conservée. Sur un « socle de forme carrée, où étoient gravés « ces mots : *Verè tu es Deus absconditus*, s'é-« levoit une figure parfaitement modelée et « drapée avec art. Le bandeau qu'elle por-« toit sur les yeux désignoit en elle le carac-« tère allégorique de la Foi. Ses mains élevées « soutenoient au-dessus de sa tête le cercle « où étoit placée la sainte Eucharistie, ren-« fermée par deux cristaux. Sous ses pieds « étoient deux livres de grand format, grou-« pés transversalement l'un sur l'autre, et « reposant sur le socle. *Je ne me souviens « point d'avoir aperçu des titres au dos de ces « volumes;* je crois même n'y en avoir trouvé « aucun. Mais d'après l'attribut donné à la « figure, d'après sa position sur ce genre de « base, et l'inscription apposée au socle, *je « dus juger* que ces livres ne signifioient que « ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament, « et que l'ostensoir dans son ensemble ne « présentoit d'autre idée que celle de *la foi « de la présence réelle, fondée sur le témoi-« gnage des divines Écritures.* »

On voit que M. Cardon de Montreuil ne se *souvient point d'avoir aperçu aucun titre* sur les livres foulés aux pieds par le personnage allégorique de l'ostensoir. Il croit seulement pouvoir conjecturer que ces livres signifioient ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous n'avons pas besoin de faire observer combien cette conjecture est foible, étant combattue, comme elle l'est, par des témoignages positifs du plus grand poids. Mais ce qu'il importe surtout de remarquer ici, c'est que le témoignage de M. Cardon de Montreuil ne peut être cité à l'appui de celui de M. de Gricourt, et que celui-ci est par conséquent le seul qu'on puisse raisonnablement nous opposer.

24. — Ce dernier témoignage, il faut l'avouer, doit paroître bien extraordinaire après ceux que nous avons cités jusqu'ici. Mais quelque respectable que soit l'autorité de M. de Gricourt, nous ne croyons pas qu'on puisse balancer à lui attribuer ici un défaut de mémoire; car, 1° dans la nécessité d'attribuer une erreur ou un défaut de mémoire à un seul témoin ou à de nombreux témoins oculaires, il semble qu'on ne peut raisonnablement hésiter à se déclarer en faveur des derniers. 2° La supposition d'une erreur ou d'un défaut de mémoire dans M. de Gricourt est d'autant plus vraisemblable, que la description qu'il fait du monument semble tout à fait contraire aux convenances, et par conséquent aux règles de l'art. En effet, n'eût-il pas été contraire aux convenances, de mettre les livres sacrés de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament* sous les pieds du personnage allégorique, dans le monument dont il s'agit? On conçoit bien que ces livres aient pu être placés sur la base du monument, ou dans les mains du personnage allégorique; mais les mettre sous ses pieds eût été une idée bien singulière, et bien peu conforme au respect dû à ces livres sacrés. Il est d'ailleurs difficile de concevoir, de l'aveu même des auteurs qui ont fait valoir le témoignage de M. de Gricourt, « comment, sur l'un des deux livres « il y avoit *Biblia sacra*, et sur l'autre *Novum « Testamentum*, puisque, dans l'usage géné-« ralement reçu, les mots *Biblia sacra* com-« prennent toujours l'Ancien et le Nouveau « Testament (1). » 3° M. de Gricourt lui-même nous oblige à nous *défier de sa mémoire* sur le fait en question, c'est-à-dire, sur l'inscription des livres posés sous les pieds du personnage allégorique. En effet, après avoir assuré de la manière la plus positive, dans sa lettre du 11 juillet 1808, qu'on *lisoit très-distinctement sur le dos de ces livres :* BIBLIA SACRA et NOVUM TESTAMENTUM, il déclare, dans une lettre postérieure, citée par M. l'abbé Servois (2), *qu'il se défie de sa mémoire sur ce point, et qu'il se garde bien de vouloir infirmer le témoignage positif de ses deux compagnons de voyage, plus familiarisés qu'un ancien militaire avec ces sortes de dénominations.* Ce qu'il y a ici de plus singulier, et ce qui infirme de plus en plus le premier témoignage de M. de Gricourt, c'est qu'il croit devoir le corriger d'après le *témoignage positif de ses deux compagnons de voyage*, c'est-à-dire, principalement de M. Cardon de Montreuil, qui lui-même ne *se souvient pas d'avoir aperçu des titres au dos des volumes*, et ne peut, de son aveu, les indiquer autrement que par une simple conjecture. De bonne foi, quelle autorité peut-on attribuer au témoignage d'un homme qui, après avoir avancé un fait de la manière la plus positive, jusqu'à se souvenir d'avoir *beaucoup ri* aux dépens des adversaires de ce fait, bientôt après *se défie* tellement *de sa mé-*

(1) *Observations*, page 18.

(2) *Ibid.* page 19.

moire sur le même fait, qu'il n'ose *infirmer le témoignage* contraire de ses deux compagnons de voyage, quoique ceux-ci ne puissent rien avancer que par manière de soupçon et de conjecture? Il résulte clairement de ces réflexions, qu'il y a dans le premier témoignage de M. de Gricourt, non-seulement un défaut de mémoire, mais beaucoup d'irréflexion et de légèreté, et que l'abbé Servois y attache beaucoup trop d'importance, en le croyant propre *à compléter l'espèce de démonstration qu'il a entreprise.*

25. — II. Quant aux arguments négatifs qu'on nous oppose, avant de les examiner en détail, nous devons faire observer que les écrivains mêmes qui proposent ces arguments, ne les donnent pas comme des preuves décisives, *propres à opérer une entière conviction;* mais comme de simples *conjectures*, dont la force doit naturellement être détruite par des autorités propres à *garantir l'authenticité* du fait en question (1). Quoique cette observation soit absolument suffisante pour résoudre tous les arguments négatifs dont nous allons parler, il ne sera pas inutile de les examiner en détail, pour en montrer plus clairement la foiblesse et l'insuffisance.

26. — Le premier, et le principal sans contredit, se tire du silence des *registres de l'ancien chapitre de Cambrai.* On y trouve deux passages relatifs à l'ostensoir donné par Fénelon à son église. Le premier, sous la date du 1er juin 1714, porte que « le chapitre envoie une députation à monseigneur l'archevêque, pour le remercier du magnifique « présent qu'il vient de faire à son église, en « lui donnant un ostensoir d'or pur. » Le second passage, sous la date du 25 septembre 1717, a pour objet de motiver la réduction des droits mortuaires que la fabrique de la métropole accorde aux héritiers de l'illustre prélat, « *en reconnoissance du magnifique ostensoir d'or pur* qu'il a donné à son église. » « Comment supposer, disent les écrivains « déjà cités (2), qu'en pareilles circonstances, « un corps nombreux, et en général aussi « bien composé que le riche chapitre de la « métropole de Cambrai, n'eût point senti « l'inconvenance, disons le mot, le ridicule « de s'extasier sur le prix de ce cadeau, fait « par un prélat aussi généreux que riche, « et de se taire sur l'intention qui l'avoit « fait offrir, quand il est évident que cette « intention seule en devoit faire le plus grand « mérite? »

Quelque spécieux que ce raisonnement puisse paroître au premier abord, nous croyons qu'il semblera bien foible, si on l'examine de près; car, 1° est-il aussi étonnant qu'on le prétend, que le chapitre de Cambrai, en témoignant à Fénelon sa reconnoissance pour le magnifique présent de l'ostensoir, se soit abstenu de toucher un point aussi délicat que celui de l'intention qui avoit porté le prélat à faire ce présent à son chapitre? A la vue d'un supérieur qui s'humilie d'une faute, ses inférieurs éprouvent d'ordinaire une espèce d'embarras et de confusion qui les porte naturellement au silence. La peine qu'ils ressentent, jointe à la difficulté de parler convenablement sur un sujet si délicat, leur fait soigneusement éviter toutes les expressions qui peuvent rappeler la faute de leur supérieur. En supposant même que cette disposition n'ait pas été commune à tous les membres du chapitre de Cambrai, dans l'occasion dont il s'agit, il est du moins naturel de penser que telle étoit la disposition de plusieurs; et la seule diversité de sentiments, entre les membres du chapitre, suffit pour expliquer le silence de ses actes dans le premier passage qu'on nous oppose. Le second passage est encore plus facile à expliquer, son unique objet étant de rappeler le riche cadeau qui devoit engager le chapitre à se relâcher de ses droits en faveur des héritiers de l'illustre défunt. 2° Quand nous admettrions, contre toute vraisemblance, que le chapitre de Cambrai, *en s'extasiant sur le prix du cadeau*, n'a pu *se taire sur l'intention qui l'avoit fait offrir*, comment sait-on qu'il a gardé le silence sur ce point? Les registres du chapitre n'en disent rien, il est vrai; mais la députation nommée par le chapitre pour faire ses remercîments à Fénelon, n'a-t-elle pas pu en parler? Et supposé qu'il en soit ainsi, que devient l'argument tiré du silence des registres du chapitre? 3° Le silence des registres paroîtra encore moins étonnant, si l'on examine le but et le style

(1) *Hist. de Fénel.* tome IV, page 466. — *Observations*, pages 9 et 12. — *Recherches sur l'église métrop. de Cambrai*, page 172.

(2) *Observations*, page 9. — *Hist. de Fénelon*, tome IV, page 465.

de leur rédaction. Nous avons eu la liberté de les parcourir, pendant un voyage que nous fîmes à Cambrai, au mois d'août 1825; et nous avons remarqué qu'ils sont constamment rédigés dans un style fort laconique, que les faits les plus importants y sont rapportés sans aucune réflexion, et dans l'unique vue de tenir note de tout ce qui concerne les intérêts temporels du chapitre (1). Est-il surprenant, après cela, que ces registres se taisent sur les motifs du riche présent dont il s'agit?

27. — On objecte, en second lieu, le silence des premiers historiens de Fénelon, sur le fait de l'inscription MAXIMES DES SAINTS. On s'étonne que le marquis de Fénelon en particulier, et le chevalier de Ramsay, si zélés pour la gloire de l'illustre prélat, et qui avoient vécu avec lui dans la plus grande intimité pendant les dernières années de sa vie, aient passé sous silence un fait si propre à honorer sa mémoire (2).

Cette difficulté auroit peut-être quelque chose de spécieux, si les histoires qu'on nous oppose pouvoient être regardées comme des ouvrages complets en leur genre, ou du moins comme renfermant tous les faits importants de la vie de l'archevêque de Cambrai. Mais il s'en faut beaucoup que l'on puisse avoir cette idée des histoires dont nous parlons. Elles sont si loin d'être complètes, elles renferment tant d'omissions importantes, qu'il y a tout lieu de s'étonner que des historiens si zélés pour la gloire de Fénelon, et si à portée de connoître les détails de sa vie, y aient omis tant de faits intéressants. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer avec tant soit peu d'attention les anciennes histoires de Fénelon avec celle du cardinal de Bausset. On remarquera en particulier que l'histoire du Quiétisme, dans laquelle le fait de l'ostensoir eût naturellement dû trouver place, se réduit à un petit nombre de pages dans les anciens historiens de Fénelon, tandis qu'il occupe un volume et demi dans le dernier historien. Aussi un critique judicieux (3), ayant à rendre compte de l'ouvrage du cardinal de Bausset, à l'époque de sa première publication, exprimoit-il en ces termes l'étonnement que lui causoit la comparaison de la nouvelle *Histoire de Fénelon* avec les anciennes: « La vie de Fénelon a été plusieurs « fois écrite, et dans des abrégés, et dans « des ouvrages assez étendus. J'ai relu quel- « ques-uns de ces abrégés, après avoir connu « Fénelon comme M. de Bausset le fait con- « noître : j'ose le dire, ils m'ont fait pitié. Non- « seulement *les faits les plus intéressants y sont* « *omis;* mais même ceux qui sont racontés le « sont mal, parce qu'ils se trouvent détachés de « toutes les circonstances qui les font valoir... « Quelques biographes avoient donné, à la « vérité, une plus juste étendue à la vie de « Fénelon, et aux détails intéressants qui la « composent. Mais M. de Bausset, indépen- « damment de l'avantage que lui donnoit la « supériorité de ses talents, ... en a trouvé « de bien précieux, dans une foule de lettres « originales de Fénelon, de manuscrits iné- « dits, d'écrits encore inconnus (4)... A l'aide « de ces pièces, ignorées de ceux qui l'a- « voient précédé dans cette carrière, il fait « connoître des *faits importants qu'ils avoient* « *omis*, il corrige des erreurs graves qu'ils « avoient commises, il détruit ou confirme « leurs simples conjectures; et il peut dire « avec un ancien historien: *Ausim dicere:* « *nulli antehac visa in lucem profero; ab aliis* « *allata, vera adstruo, falsa corrigo, dubia* « *stabilio.* »

On peut juger, d'après ces réflexions, si l'omission du fait de l'ostensoir, dans les anciennes histoires de Fénelon, peut fournir un argument solide contre l'authenticité de ce fait.

28. — On oppose, en troisième lieu, l'omission de ce fait, ou du moins de l'inscription MAXIMES DES SAINTS, dans un inventaire détaillé des pièces d'argenterie qui se conservoient, avant la révolution, dans le trésor de l'église métropolitaine de Cambrai. Cet inventaire, dressé vers l'an 1775, par l'abbé Tranchant, alors chapelain de cette église, se

(1) La lettre de M. Godefroy, qu'on a vue plus haut, page 276, vient parfaitement à l'appui de cette observation.

(2) Cette difficulté et la suivante nous ont été proposées, depuis la première édition de cette *Dissertation*, par l'abbé Servois, et par M. Leglay, auteur des *Recherches sur l'église métropolit. de Cambrai.* (Cambrai, 1825, in-4°.) L'auteur de ce dernier ouvrage adopte, sur le fait de l'ostensoir, l'opinion de M. Servois, et les principales raisons sur lesquelles celui-ci a cru pouvoir s'appuyer. (*Recherches*, page 48, etc.)

(3) M. l'abbé de Feletz, dans le *Journal de l'Empire*, 19 mars 1808.

(4) A l'époque où parut la première édition de *l'Histoire de Fénelon*, c'est-à dire, en 1808, aucune édition complète des *Œuvres de Fénelon* n'avoit encore été publiée.

conserve encore aujourd'hui à la bibliothèque publique de Cambrai; et M. Leglay en a donné divers extraits, dans ses *Recherches sur l'église métropolitaine de Cambrai*. Voici comment l'ostensoir donné par Fénelon à son église est décrit dans cet inventaire, écrit de la propre main de l'abbé Tranchant: « Une autre ma« gnifique *Remontrance* de fin or. Le cercle « est soutenu par la figure de Moïse, les yeux « cachés par un linge figuré. (La figure re« pose) sur un pied carré, sur lequel est « écrit: VERÈ TU ES DEUS ABSCÓNDITUS. Don« née par Mgr. de Fénelon, archevêque de « Cambrai. On dit qu'elle a coûté 14,000 li« vres (1). » On voit que cette description ne fait aucune mention de l'inscription MAXIMES DES SAINTS. Or, dit-on, comment croire qu'une particularité si remarquable eût été omise par l'abbé Tranchant, ordinairement si exact, et même minutieux dans son inventaire, au témoignage de M. Leglay?

Cette difficulté pourroit être sérieuse, si la description que l'abbé Tranchant fait ici de l'ostensoir étoit d'ailleurs aussi exacte et aussi détaillée qu'eût dû l'être la description d'un monument si intéressant sous le rapport de l'art, et surtout par le nom de son auteur. Mais il faut avouer que la description qu'on vient de lire est bien éloignée de cette exactitude; et l'auteur, quelque minutieux qu'il puisse être sur d'autres points, pourroit avec raison être accusé ici d'un laconisme excessif. Non-seulement il ne dit rien de l'inscription des livres, mais il ne parle pas même de livres placés sous les pieds du personnage de l'ostensoir, quoique cette particularité ne puisse être révoquée en doute, et que des livres placés sous les pieds de Moïse soient une chose si extraordinaire, eu égard au temps où a vécu ce célèbre législateur. L'abbé Tranchant étoit, ce semble, d'autant plus obligé à parler de ces livres, qu'à l'époque où il dressa son inventaire, la tradition qui regardoit un d'entre eux comme le livre des *Maximes*, étoit déjà en vigueur, comme il résulte clairement des témoignages rapportés plus haut. Si cette tradition eût été contraire à la vérité, l'abbé Tranchant devoit sans contredit profiter d'une occasion si favorable pour réclamer contre l'erreur. Le silence donc qu'il garde là-dessus, loin d'être contraire à la tradition, seroit plutôt propre à la confirmer. Mais il en résulte du moins que sa description n'est point assez exacte ni assez détaillée pour qu'on puisse nous l'opposer.

Nous laissons aux artistes et aux amateurs le soin d'examiner cette description sous un autre point de vue, et de décider si l'auteur fait preuve de goût et de sagacité, en supposant que le personnage représenté dans le monument dont il s'agit, étoit le célèbre législateur des Hébreux. Mais nous sommes très-portés à croire que le saint sacrement dans les mains de Moïse, et les livres placés sous les pieds de cet illustre patriarche, offrent des rapprochements trop peu naturels, et même trop forcés, pour qu'on puisse, avec quelque vraisemblance, en attribuer l'idée à Fénelon.

29. — On objecte, en quatrième lieu, que la controverse du Quiétisme étant terminée depuis longtemps, et presque entièrement oubliée à l'époque où Fénelon fit présent à son église de cet ostensoir, il n'avoit aucune raison de donner *un monument si fastueux et si tardif de son humble soumission*. On ajoute que cet *acte d'ostentation seroit difficile à concilier avec la simplicité habituelle du caractère de Fénelon, et avec l'idée que l'on a généralement de ses vertus simples et modestes* (2).

Nous souscrivons plus volontiers que personne à l'idée que l'on a généralement des vertus *simples et modestes de Fénelon*, et nous sommes persuadés qu'il étoit infiniment éloigné de tout *acte d'ostentation*, non-seulement par le sentiment des convenances qui lui étoit si naturel, mais bien plus encore par les sentiments d'humilité chrétienne dont il a donné d'ailleurs des preuves si touchantes. Mais si la soumission de Fénelon étoit révoquée en doute à l'époque dont il s'agit, si elle étoit publiquement attaquée dans des écrits propres à faire impression sur un grand nombre de lecteurs, et dans un temps où l'intérêt général de l'Église demandoit que les sentiments personnels de Fénelon fussent mis dans le plus grand jour; on conviendra sans doute qu'il pouvoit, qu'il devoit même alors confondre la calomnie par les plus fortes preuves de son entière soumission. Or, telle étoit précisément la situation de l'archevêque de Cambrai, à l'époque où il fit présent à son église

(1) Manuscrits de la bibliothèque de Cambrai, n. 917, 2e partie, page 45.

(2) *Histoire de Fénelon*, tome IV, pages [illegible] et [illegible]. — *Observations*, pages 6 et 13.

de ce riche ostensoir. Les défenseurs d'un parti qu'il combattoit avec autant de zèle que de succès, mêloient depuis longtemps à leurs écrits les traits les plus amers, et les reproches les plus offensants pour le prélat dont l'autorité étoit si funeste à leur cause (1). Dès l'année 1705, un de ces écrivains s'étoit oublié au point de répandre des nuages sur la sincérité de la soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes*. En vain le prélat, pour répondre à cette odieuse imputation, en avoit appelé aux témoignages publics et authentiques de sa soumission; le cardinal de Noailles, par un procédé peu digne de son caractère, osa renouveler la même accusation contre l'archevêque de Cambrai, dans un Mémoire présenté au Roi en 1712, et qu'il eut même l'indiscrétion de répandre dans le public, sans attendre l'agrément de Sa Majesté. Une conduite si peu mesurée demandoit sans doute que Fénelon expliquât de nouveau ses sentiments, de la manière la plus éclatante. Mais cette explication devint encore plus nécessaire, quelques mois après, lorsque la publication de la bulle *Unigenitus*, destinée à terminer les contestations qui agitoient l'Église depuis si longtemps, devint l'occasion de nouveaux troubles, par l'obstination d'un parti toujours fécond en subtilités pour éluder les décisions du saint siége. En effet, l'archevêque de Cambrai, obligé par son caractère à publier et à faire observer, dans son diocèse, la nouvelle constitution, n'eût-il pas été manifestement en contradiction avec lui-même; bien plus, n'eût-il pas ouvertement trahi la cause de l'Église, en laissant alors subsister les moindres nuages sur sa propre soumission au décret qui avoit condamné le livre des *Maximes?* Le témoignage éclatant qu'il crut devoir donner, à cette époque, de son humble soumission, loin d'être fastueux et déplacé, n'étoit-il pas, dans les circonstances, tout à fait convenable, et même absolument nécessaire? Si un évêque est toujours étroitement obligé de dissiper, autant qu'il est en lui, les nuages élevés sur ses sentiments, en matière de doctrine, n'est-ce pas surtout lorsqu'il est attaqué sur ce point, non-seulement par quelques écrivains obscurs, mais par un homme aussi éminent en dignité que l'étoit le cardinal de Noailles, et à une époque où il ne peut laisser répandre des doutes sur sa foi, sans encourager un nombreux parti dans la révolte contre l'Église?

30. — Aux difficultés précédentes, l'abbé Servois en ajoute une autre, qui lui est particulière, et que l'historien de Fénelon passe entièrement sous silence, parce qu'il ne paroît pas avoir admis le principe qui sert de fondement à cette difficulté (2). « J'irai plus « loin, dit M. l'abbé Servois, et je ne craindrai « pas d'avancer, sur le témoignage de Fénelon « lui-même, que l'archevêque de Cambrai n'a « point pu faire une offrande de cette nature; « c'eût été reconnoître qu'il avoit été dans « l'erreur, et il ne le croyoit pas. Tout ce « qu'il avouoit à cet égard, c'est qu'il avoit « composé un livre susceptible de mauvaises « interprétations, et condamné comme tel par « le saint siége (3). »

On comprendra sans peine la foiblesse de cette difficulté, si l'on se rappelle les observations que nous avons présentées ailleurs, sur la soumission de Fénelon au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes* (4). Il résulte en effet de ces observations, que l'archevêque de Cambrai, tout en soutenant *qu'il n'avoit jamais erré sur le fond de la doctrine*, adhéroit sincèrement à la condamnation de son livre, et ne faisoit aucune difficulté de reconnoître que ce livre renfermoit, sur plusieurs points, des propositions inexactes, des *expressions fautives, qui n'étoient point propres pour un ouvrage dogmatique*. Cette explication suffit manifestement pour faire tomber la dernière difficulté qu'on nous oppose. En effet, bien loin que Fénelon *n'ait pu*, dans ses principes, *faire l'offrande* dont il s'agit, il est certain que cette offrande étoit

(1) Voyez, à ce sujet, *l'Histoire littéraire de Fénelon*, première partie, article 1, section 3, n. 30, page 55. Section 4. n. 1, page 62. Voyez aussi, dans la 1re section de la *Correspondance*, la lettre du 11 janvier 1712 au duc de Chevreuse; tome 1, page 539; et parmi les *Lettres diverses*, celle de Fénelon au P. Letellier, du 27 juin 1712; tome IV, pages 16 et suiv. etc. etc.

(2) M. Leglay abandonne aussi, sur ce point, l'abbé Servois, comme il résulte d'une lettre qu'il nous a écrite le 29 janvier 1828. « Je pense comme vous, monsieur « dit-il dans cette lettre, que la soumission de Fénelon aux « décrets du saint siége a été entière et sans restriction. A « Dieu ne plaise que je fasse cause commune avec ceux « qui voudroient infirmer cette sublime obéissance de « notre immortel prélat! »

(3) *Observations*, pages 13 et 14.

(4) Voyez la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*, article 2, § 2. n. 91. etc.

une expression naturelle des sentiments qu'il a toujours eus dans le cœur depuis la condamnation de son livre; puisqu'il a toujours cru, depuis cette époque, non-seulement que *le livre des Maximes étoit susceptible de mauvaises interprétations*, comme le dit l'auteur des *Observations*, mais *que les expressions de ce livre* étoient, sur plusieurs points, *fautives*, inexactes, et par conséquent condamnables. Fénelon, il est vrai, en faisant l'offrande dont il s'agit, ne reconnoissoit pas qu'il eût été *dans l'erreur sur le fond de la doctrine;* mais il reconnoissoit au moins qu'il s'étoit trompé dans son langage, en employant, dans un écrit dogmatique, des expressions qui ne convenoient point à un ouvrage de cette nature.

DEUXIÈME APPENDICE.

—

EXAMEN DE QUELQUES OPINIONS

DES PHILOSOPHES MODERNES

Sur la doctrine mystique du christianisme, considérée dans ses rapports avec le fondement de la loi naturelle *et de* l'obligation morale.

1. — Résumé de la doctrine mystique du christianisme.
2. — Cette doctrine méconnue ou défigurée par plusieurs écrivains modernes.
3. — Deux systèmes principaux sur ce point.

1. — Il résulte évidemment des détails que nous avons donnés dans le cours de cette *seconde partie*, sur la controverse du Quiétisme, que l'Église, en condamnant les illusions de la fausse mysticité, a constamment respecté, et religieusement conservé les maximes fondamentales de la vraie spiritualité, qui, en détachant l'homme des biens créés, le dispose et l'élève insensiblement à la pratique du pur amour de Dieu D'un côté, elle rejette comme une illusion la prétendue perfection, qui, sous prétexte d'*amour pur*, d'*état passif*, ou de *contemplation passive*, réduit l'âme à une honteuse inaction, et exclut de certains états de la vie intérieure plusieurs actes commandés de Dieu, et essentiels à la véritable piété (1). D'un autre côté, elle reconnoît, même en cette vie, non-seulement la *possibilité des actes de pur amour de Dieu*, mais encore l'obligation imposée à tous les fidèles d'en produire souvent (2); bien plus, elle reconnoît la possibilité d'un état de perfection, où l'amour pur est si dominant et si bien établi dans l'âme, qu'elle ne produit plus ordinairement les actes distingués de la charité, que par le commandement et le motif propre de cette vertu (3).

2. — La doctrine de l'Église et des théologiens catholiques, sur tous ces points, est si notoire, qu'elle ne peut être ignorée que par des hommes tout à fait étrangers à l'étude de la religion et de la théologie mystique. Aussi avons-nous vu avec étonnement cette doctrine méconnue, et même étrangement défigurée par un certain nombre d'écrivains modernes, dont les opinions sont d'autant plus dangereuses, qu'elles n'attaquent pas seulement quelques articles de la doctrine chrétienne, mais encore les fondements et la vérité du christianisme. S'il en faut en croire ces auteurs, le christianisme, dès son origine, et par sa constitution même, auroit ébranlé le *fondement de la loi naturelle*, en soutenant, ou du moins en favorisant une doctrine subversive de toute *obligation morale*. Ce qu'il y a ici de plus singulier, c'est que les auteurs qui intentent au christianisme une accusation si grave, prétendent l'établir par des raisons tout à fait opposées, et tirées également de sa doctrine mystique. Selon les uns, cette doctrine favorise un mysticisme absurde, qui porte l'homme à une passiveté *complète*, c'est-à-dire, à une honteuse et ridicule inaction. Selon les autres, elle est entachée d'*égoïsme*, parce qu'elle fonde constamment et uniquement le *devoir* ou l'*obligation morale* sur l'intérêt personnel.

3. — Parmi tant de systèmes téméraires qu'on a publiés de nos jours sur cette matière, il suffira d'en examiner ici quelques-uns, qui paroissent être comme le résumé de tous les autres, et dont les principales assertions sont journellement reproduites dans un certain nombre d'écrits périodiques, et même d'ou-

(1) Voyez la *seconde partie* de cette *Hist. littéraire*, article 2, § 2, n. 48, etc.

(2) *Ibid.* art. 1er, § 1er.

(3) *Ibid.* § 3.

vrages historiques et philosophiques plus ou moins répandus. Nous voulons parler surtout des systèmes développés par MM. Jouffroy et Charma, sur la doctrine mystique du christianisme, considérée dans ses rapports avec le fondement de la *loi naturelle* et de l'*obligation morale* (1). Nous exposerons en peu de mots, et nous examinerons séparément ces deux systèmes, diamétralement opposés entre eux, mais également subversifs de la religion chrétienne, et tous deux également fondés sur l'ignorance ou l'oubli de sa véritable doctrine.

ARTICLE PREMIER.

SYSTÈME DE M. JOUFFROY.

§ Ier.

Exposition de ce système.

4. — Tous les systèmes subversifs de l'*obligation morale*, réduits à quatre principaux.
5. — Idée du *mysticisme*, que M. Jouffroy compte parmi ces systèmes.
6. — Origine de ce *mysticisme*, selon M. Jouffroy.
7. — Ses conséquences dans la pratique de la vie.
8. — Ses conséquences morales.
9. — Conséquences du système de M. Jouffroy contre la doctrine mystique du christianisme.

4. — « Quatre grandes opinions, dit M. Jouffroy, *dans la quatrième leçon de son Cours de* « *Droit naturel*, ont pour conséquence immé- « diate et nécessaire, qu'il ne peut pas y avoir « pour l'homme de *loi obligatoire*, et, par « conséquent, qu'il ne peut pas y avoir pour « lui de *droits* et de *devoirs*, dans la véritable « acception de ces mots. Ces systèmes sont, « tous les *systèmes panthéistes*, tous les *sys-* « *tèmes mystiques*, tous les *systèmes scepti-* « *ques*, et tous les *systèmes qui nient la liberté* « *humaine* (2). »

5. — Voici comment l'auteur lui-même explique les *systèmes mystiques*, ou le *mysticisme* subversif de toute *loi obligatoire*. « Je « ne nie pas, dit-il, qu'il n'y ait plusieurs « espèces de *mysticisme;* mais il y en a un « qui est la source de tous les autres, et qui « a pour principe cette conviction que l'homme « ne peut en ce monde atteindre à sa fin; « qu'il y est, quoi qu'il fasse, impuissant pour « le bien; et qu'ainsi la seule chose qu'il ait « à faire en cette vie, c'est d'attendre que les « obstacles qui la constituent soient suppri- « més, et que l'âme humaine, dégagée de ses « liens, soit transportée dans un ordre de « choses qui lui permette d'accomplir sa des- « tinée. Pour quiconque pense ainsi, l'action, « en cette vie, est une chose absurde, l'*état* « *passif* est le seul état raisonnable : atten- « dons que la main de Dieu nous délivre « des chaînes de la condition présente; alors « nous aurons une conduite à tenir; jusque-là « demeurons passifs, laissons-nous faire « abandonnons-nous au courant de la fatalité « extérieure, tout autre système de conduite « seroit une inconséquence, et toute obliga- « tion contradictoire (3). »

6. — *La cinquième leçon* du même *Cours* est employée toute entière à exposer l'origine et la théorie de ce *mysticisme* absurde, et ses conséquences dans la conduite de la vie, par rapport au *fondement de la loi naturelle* et de l'*obligation morale*. Il seroit difficile de s'expliquer d'une manière plus injurieuse que le fait ici M. Jouffroy, contre les personnages les plus saints et les plus révérés dans l'Église, et contre la religion même qui les a produits. « Le plus grand développement mystique que « nous connoissions, dit-il, a eu lieu dans « les temps qui ont suivi la naissance du « christianisme (4); » ce développement, selon lui, doit être attribué, en grande partie, à l'état de corruption et de décadence où se trouvoit alors la société : « La vérité, la vertu, « la liberté, ne sembloient plus que des mots « et tout paroissoit se réunir pour décourager « l'homme de tout effort, pour lui en démon- « trer l'inutilité. » Mais à cette cause déjà si puissante, « il faut ajouter, dit M. Jouffroy « *le spiritualisme exalté du christianisme nais-* « *sant*, qui tournoit au mépris de la terre et « au désir du ciel, des âmes que tout con- « couroit déjà à pousser dans cette direc- « tion...... De là, continue-t-il, cet immense « entraînement, qui, à cette époque, peupla « partout les déserts, conduisit dans les so- « litudes de la Thébaïde la moitié de la popu-

(1) Jouffroy, *Cours de Droit naturel. Paris*, 1835, 2 vol. in-8°. — Charma, *Essai sur les bases et les développements de la moralité. Paris*, 1834, in-8°.

(2) Jouffroy, *Cours de Droit naturel*, tome Ier, 4e *leçon*, page 94.

(3) *Ibid.* page 96.

(4) *Cinquième leçon*, page 139, etc.

« lation de l'Égypte, et développant tous les « *éléments mystiques contenus dans le christia-* « *nisme*, faillit détourner cette grande reli- « gion de son véritable esprit, et l'absorber « dans un *ascétisme* impuissant. Cet esprit « ascétique ne triompha point; mais il dé- « posa du moins dans le sein du christianisme « la semence féconde de l'esprit monacal, se- « mence impérissable et vivace, que quinze « siècles n'ont point étouffée, et qu'on a vu « se développer, avec un redoublement d'é- « nergie, à toutes les époques désastreuses du « moyen âge (1). »

7. — Les conséquences de ce *mysticisme*, dans la pratique de la vie, selon l'auteur, sont : 1° « une singulière et irréconciliable « hostilité contre le monde extérieur et « contre le corps. » De là, les effrayantes austérités des anachorètes, et cet esprit d'isolement qui les portoit à fuir le monde pour s'enfoncer dans les solitudes les plus profondes, et souvent les plus affreuses (2). 2° « Le mépris de l'action, de l'action dans « toutes ses variétés et toutes ses formes..... « La *passiveté complète*, c'est-à-dire, une « chose impossible : tel étoit l'idéal de perfec- « tion auquel les mystiques aspiroient de « toutes leurs forces..... C'est une chose cu- « rieuse d'étudier leurs efforts et leurs pra- « tiques pour atteindre ce but, » c'est-à-dire, pour éteindre tout à la fois en eux, l'*activité physique*, l'*activité intellectuelle*, et même l'*activité sympathique*, c'est-à-dire, le penchant naturel qui nous attache à nos semblables et à la société (3). Nous ne suivrons point l'auteur dans ce développement, dont le but manifeste est de ridiculiser l'état monastique, et la conduite des plus saints personnages qui l'ont illustré. Pour mieux atteindre ce but, M. Jouffroy ne fait pas difficulté de les comparer aux *fakirs de l'Inde* (4), et représente comme « le symbole le plus parfait de l'idée « mystique, cet anachorète qui s'avisa d'aller « vivre sur le sommet d'une colonne, et y « passa de longues années dans une immobi- « lité complète (5). »

8. — Les conséquences morales de ce *mysticisme*, selon l'auteur, sont évidemment subversives de toute *loi* et de toute *obligation morale*. « Que suit-il rigoureusement de ce « principe, dit-il? Que l'homme n'a pas de « destinée à remplir ici-bas; que toute sa « vertu doit se borner à se résigner à sa con- « dition, et à attendre passivement que Dieu « l'en délivre? Il s'ensuit que l'homme est « ici-bas pour subir et non pour agir; et « qu'ainsi, l'action étant inutile, il ne peut « y avoir, entre une action et une action, « aucune différence morale. C'est en effet la « conséquence à laquelle sont arrivés les « mystiques qui ont poussé jusqu'au bout « leurs opinions (6). » A l'appui de cette dernière assertion, l'auteur cite uniquement la doctrine de Plotin, philosophe païen du troisième siècle, connu par la bizarrerie de son système mystique (7), et d'autres *Quiétistes* infectés des erreurs les plus grossières.

9. — Il résulte de cet exposé, que, dans le sentiment de M. Jouffroy, *tous les systèmes mystiques*, sans exception, sont *subversifs de toute obligation morale;* que le christianisme lui-même a été défiguré dès son origine, et pendant toute la suite du moyen âge, par un *ascétisme* ou un *mysticisme* absurde, *subversif de toute loi et de toute obligation morale;* et que, loin de s'opposer au développement de ce système, l'Église l'a constamment favorisé, soit par la profession d'un *spiritualisme exalté*, soit en autorisant et encourageant ouvertement la vie solitaire et la profession monastique. Ces erreurs, empruntées en grande partie à divers écrivains protestants ou incrédules du dernier siècle (8), sont adoptées et soutenues plus ou moins ouvertement, comme nous l'avons déjà remarqué, par un grand nombre d'écrivains récents (9). C'est ce qui nous engage à les examiner en peu de mots, dans le paragraphe suivant.

(1) Jouffroy, *Cours de Droit nat.* 8e leç. pag. 141 et 142.
(2) *Ibid.* pages 143-147.
(3) *Ibid.* pages 148 à 155.
(4) *Ibid.* page 155.
(5) *Ibid.* page 157.
(6) *Ibid.*
(7) Voyez la *seconde partie* de cette *Hist. littéraire*, art. 2. § 1er, n. 43, etc.
(8) Mosheim, *Hist. ecclés. du second siècle*, § 35, n. 3. *Troisième siècle*, § 28, *et alibi passim.* — Brucker, *Hist. Philos.* tome III, page 363. — Voltaire, *passim.*
(9) Nous citerons en particulier. Cousin, *Hist. de la Philos. au dix-huitième siècle*, tome 1er, *passim.* Voyez surtout la *neuvième leçon*, pag 379, etc. — Idem. *Fragments philos.* 3e édition, tome II, page 366. — Pauthier, *Traduction du Tao-te-King de Lao-tseu.* Paris, 1838, chap. 2, page 38. — Desmichels, *Hist. du moyen âge*, tome 1er, chap. 9, § 3, page 402, etc. — Michelet, *Hist. de France*, tome 1er, pages 112, 113, etc. — *Nouvelle Encyclopédie*, publiée par MM. Leroux et Raynaud; articles *Bonheur*, *Ciel*, *Saint Augustin*, etc.

§ II.

Réfutation de ce système (1).

10. — Plan de cette réfutation.
11. — 1° *L'enseignement public de l'Église* opposé au système de M. Jouffroy.
12. — Doctrine de l'apôtre saint Jean sur la charité.
13. — Cette doctrine constamment enseignée dans l'Église.
14. — Elle est inculquée dans *l'Imitation de Jésus-Christ.*
15. — Le Quiétisme condamné dès l'origine de l'Eglise.
16. — Réponse à la difficulté tirée de l'histoire de Marthe et de Marie.
17. — Les éloges donnés par l'Écriture et les Pères à la vie solitaire, n'autorisent point un absurde *mysticisme*.
18. — La doctrine des bons auteurs mystiques ne l'autorise pas davantage.
19. — 2° *La pratique constante de l'Église*, opposée au système de M. Jouffroy.
20. — Exemple des apôtres et de tous les hommes apostoliques.
21. — Caractère de saint Paul; son *activité* prodigieuse.
22. — *Vie active* des saints missionnaires de tous les temps.
23. — Tableau de l'Église primitive : *vie active* des premiers fidèles.
24. — *Vie active* du plus grand nombre des saints.
25. — Conséquence remarquable de ce fait important : la perfection est de tous les états.
26. — Suite du même sujet.
27. — *Vie active* des premiers solitaires en Orient.
28. — Leur exemple imité par ceux d'Occident.
29. — Rien de plus opposé que la vie des anciens solitaires, à cette ridicule *passiveté* que leur attribue M. Jouffroy.
30. — D'où vient cette erreur de M. Jouffroy?
31. — De quelques faits singuliers sur lesquels il s'appuie.
32. — Conduite extraordinaire de saint Siméon-Stylite.
33. — Combien la vie de ce saint solitaire étoit *active*.
34. — Dessein de la Providence dans la conduite de quelques saints solitaires.
35. — Utilité des ordres monastiques en tous temps.

10. — Il est sans doute à regretter que M. Jouffroy, avant d'exposer aussi longuement qu'il le fait, l'origine et la théorie du *mysticisme*, et surtout avant de tirer de cet exposé des conséquences subversives de la vérité du christianisme, n'ait pas mieux connu l'enseignement et la pratique de l'Église sur ce point. Cette connoissance l'eût certainement préservé des graves erreurs que nous venons de signaler; et nous ne doutons pas que la fausseté de son système ne paroisse évidente à quiconque voudra prendre la peine de le comparer avec l'*enseignement et la pratique de l'Église, depuis son origine jusqu'à nos jours.*

11. — 1° Et d'abord l'*enseignement public de l'Église, depuis son origine*, montre clairement la fausseté de ce système. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler la doctrine constante de l'Écriture, des Pères, des théologiens, et des auteurs mystiques eux-mêmes, sur la nature de la charité, qui est la vertu fondamentale du christianisme et de toute la perfection chrétienne. Rien de plus opposé que cette doctrine *au spiritualisme exalté*, que M. Jouffroy lui attribue, et à cette *passiveté complète*, qui en est, selon lui, une conséquence naturelle. En quoi consiste en effet la charité, la plus excellente des trois vertus théologales, qui règle tout à la fois notre amour envers Dieu et envers le prochain? Est-ce dans un sentiment oisif et purement spéculatif, qui porte l'homme à négliger la pratique de ses devoirs et l'exercice des bonnes œuvres? Bien loin de favoriser jamais une pareille notion de la charité, l'Église l'a constamment rejetée par son enseignement public, et par l'organe de tous ses docteurs. La plus légère connoissance de son enseignement suffit pour savoir que, dans les principes de la religion chrétienne, et de l'Eglise catholique surtout, la prétendue charité qui seroit exclusive des bonnes œuvres, seroit une pure illusion; que le propre effet de la véritable charité, est de porter celui qui en est animé à la pratique de ses devoirs, et de toutes les bonnes œuvres convenables à son état; enfin, que cette véritable charité, à mesure qu'elle se perfectionne dans un cœur, lui inspire une nouvelle ardeur, une *activité* toujours croissante, pour tout ce qui peut contribuer *à la gloire de Dieu, et au service du prochain.*

12. — « L'amour de Dieu, dit l'apôtre saint « Jean, consiste à garder ses commande- « ments..... Nous sommes assurés que nous « connoissons Dieu, si nous observons ses « commandements. Celui qui dit qu'il le con- « noît, et qui ne garde pas ses commande- « ments, est un menteur, et la vérité n'est « point en lui; mais si quelqu'un garde sa « parole, l'amour de Dieu est vraiment par- « fait en lui..... L'amour que nous avons pour « nos frères est la principale marque que nous « sommes passés de la mort à la vie. Celui « qui n'aime point (son frère) demeure dans « la mort..... De même que Dieu a fait con- « noître son amour envers nous, en donnant « sa vie pour nous, ainsi nous devons être « prêts à donner notre vie pour nos frères.

(1) On peut consulter, à ce sujet, Bergier, *Dict. Théol.* articles *Anachorètes, Ascètes, Moine, Théologie mystique*, etc. — *Annal. de Philos. chrét.* tome IX, page 25, etc.

« Celui qui, ayant des biens de ce monde, et « voyant son frère dans la nécessité, lui ferme « son cœur, comment auroit-il en soi l'amour « de Dieu? Mes petits enfants, n'aimons pas « seulement en paroles et de la langue, mais « par les œuvres et en vérité (1). » Voilà sans doute les caractères de la *charité la plus active envers Dieu et envers le prochain.* Il seroit aisé de confirmer cette doctrine par une infinité d'autres passages de l'Écriture, qui représentent l'exercice de la charité envers le prochain, comme un des principaux devoirs de la religion, bien plus, comme un des principaux titres qui peuvent nous donner droit aux récompenses éternelles (2).

13. — Nous pouvons défier avec confiance tous nos adversaires de citer un seul auteur approuvé dans l'Église catholique, qui ait enseigné une doctrine contraire; tandis que celle que nous venons d'exposer est établie par tous les monuments de la tradition, depuis l'origine de l'Église jusqu'à nos jours. On remarque cette doctrine non-seulement dans les *ouvrages théologiques*, où le dogme est exposé avec une précision rigoureuse, mais dans les *ouvrages ascétiques*, où le langage du sentiment est souvent substitué à la rigueur du langage théologique.

14. — Elle est particulièrement inculquée dans l'admirable livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, le plus répandu, comme le plus approuvé de tous les *livres ascétiques*. Rien de plus fort que les exhortations répandues dans toutes les parties de cet ouvrage, contre le *spiritualisme exalté* qui tendroit à diminuer l'*activité* de l'âme pour la pratique des bonnes œuvres. La charité, dans le sentiment de ce pieux auteur, loin d'éteindre ou de diminuer l'*activité* de l'âme, est un feu dévorant qui ne cherche qu'à se répandre, et qui pousse continuellement l'âme fervente à la pratique des vertus les plus excellentes. « L'amour seul, dit-il, rend léger « ce qui est pesant, et fait supporter, avec une « âme égale, toutes les vicissitudes de la vie. « Il porte son fardeau sans en sentir le poids, « et rend doux ce qu'il y a de plus amer. L'a- « mour de Jésus est généreux; il fait entre- « prendre de grandes choses, et il excite tou- « jours à ce qu'il y a de plus parfait.... Celui « qui aime, court, vole; il est dans la joie, il « est libre, et rien ne l'arrête..... L'amour ne « connoît point de mesure; mais, comme « l'eau qui bouillonne, il déborde de toutes « parts; rien ne lui pèse, rien ne lui coûte; « il tente plus qu'il ne peut; jamais il ne pré- « texte l'impossibilité, parce qu'il se croit « tout possible et tout permis; et à cause de « cela, il peut tout, il accomplit beaucoup de « choses qui fatiguent et qui épuisent vaine- « ment celui qui n'aime point. L'amour veille « sans cesse; dans le sommeil même, il ne « dort point; aucune fatigue ne le lasse, au- « cuns liens ne l'appesantissent, aucunes « frayeurs ne le troublent; mais tel qu'une « flamme vive et pénétrante, il s'élance vers « le ciel, et s'ouvre un passage à travers tous « les obstacles. Si quelqu'un aime, il com- « prend cette doctrine. Celui qui n'est pas prêt « à tout souffrir, et à s'abandonner entière- « ment à la volonté de son bien-aimé, ne « sait pas ce que c'est que d'aimer; celui qui « aime véritablement, embrasse avec joie tout « ce qu'il y a de plus dur et de plus amer, pour « son bien-aimé, et ne peut être détaché de « lui par aucune traverse (3). »

15. — Veut-on quelque chose encore de plus décisif, pour établir, sur ce point, la doctrine de l'Église? Depuis l'origine du christianisme, on a vu, à différentes époques, des hérétiques, ou des esprits singuliers, essayer d'obscurcir cette doctrine, et avancer des principes favorables à ce *mysticisme* absurde contre lequel s'élève M. Jouffroy. Mais toutes les fois que ce dangereux système s'est montré à découvert, l'Église l'a flétri par l'organe des conciles, ou de ses docteurs; et c'est un fait notoire, que le Quiétisme grossier de Molinos, solennellement proscrit, au dix-septième siècle, par le pape Innocent XI, l'avoit été longtemps auparavant, d'une manière tout aussi formelle, par les conciles et les saints docteurs qui s'étaient élevés contre les *Gnostiques* des premiers siècles, et contre les *Béguards* du quatorzième (4).

16 — A cet enseignement public et à cette

(1) I *Joan.* II, 3; III, 16; V, 3.

(2) *Matth.* XXV, 34-46. *Jac.* I, 27; II, 13, etc. *et alibi passim.* On peut voir un beau développement du passage de saint Matthieu, dans Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, 34e *jour.* et suiv.

(3) *De Imit. Christi*, lib. III, cap. 5.

(4) Voyez la seconde partie de cette *Hist. litt.* art. 4, § 2.

doctrine constante de l'Église, opposera-t-on la préférence que Jésus-Christ lui-même donne à la *contemplation* sur l'*action*, en prenant ouvertement la défense de Marie contre Marthe, sa sœur, qui lui reprochoit de quitter les occupations extérieures, pour écouter la parole de Dieu. *Marie*, dit Jésus-Christ, *a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point ôtée* (1).

Rien de plus foible que cette difficulté. Il est vrai que, dans cette occasion, Jésus-Christ représente la *contemplation*, comme étant par elle-même plus excellente que l'*action*; et il est certain, en effet, que la contemplation est plus excellente, soit *à raison de son objet*, puisqu'elle s'occupe de Dieu et des choses divines; soit *à raison de ses effets*, puisqu'elle tend à unir de plus en plus l'homme avec Dieu. Mais de ce que la *contemplation* est, par elle-même, plus excellente que l'*action*, s'ensuit-il que tous les hommes, sans distinction, doivent donner plus de temps à la *contemplation* qu'à l'*action*; ou que le genre de vie le plus parfait soit celui où la *contemplation* a plus de part que l'*action*? Jamais ces conséquences n'ont été tirées, ni par Jésus-Christ, ni par l'Église. Bien plus, c'est une doctrine constante dans le christianisme, que la *vie contemplative* n'est point celle du commun des fidèles; que ce genre de vie suppose, dans ceux qui l'embrassent, une vocation spéciale; et que, loin d'être le plus parfait des états, il est bien au-dessous de la vie apostolique et du ministère ecclésiastique, destinés aux exercices du zèle (2). C'est ce que l'Écriture suppose clairement en plusieurs endroits, où elle autorise expressément l'exercice de divers états consacrés à la *vie active* (3), et représente même la *vie active* des apôtres et des ministres de l'Église, comme le genre de vie le plus excellent, et le plus glorieusement couronné dans le ciel (4). C'est d'après ces principes, que, dans tous les temps, on a souvent tiré des religieux de leur monastère, pour les appliquer aux fonctions du ministère ecclésiastique, et même pour les élever à l'épiscopat (5); tandis qu'on a permis difficilement aux prêtres et aux évêques de quitter les fonctions du saint ministère, pour rentrer dans la solitude. Conformément à ces principes, le pape Innocent III s'opposa fortement au désir d'un saint évêque, qui, arrivé à un âge très-avancé, demandoit avec instance la permission de quitter son siége, pour consacrer le reste de ses jours à la solitude. La réponse du Pape à cet évêque est d'autant plus digne d'attention, qu'elle a été depuis insérée dans le *Corps du Droit*, pour servir de règle en cette matière. « Il est vrai, lui dit le Pape, « que vous avez beaucoup travaillé et vail« lamment combattu jusqu'ici; mais pour ob« tenir la couronne de justice qui vous est « préparée, il faut achever courageusement « votre course. Et ne croyez pas que Marthe, « en se livrant aux occupations extérieures, « ait choisi une mauvaise part, le Sauveur « ayant félicité Marie d'*avoir choisi la meil*« *leure part, qui ne lui sera point ôtée*; car « bien que celle-ci soit plus sûre, celle-là « est plus avantageuse. C'est pourquoi on « permet plus facilement à un moine de « monter à la prélature, qu'à un prélat de « devenir moine (6). »

17. — Nous opposera-t-on, en second lieu, les éloges que l'Écriture, les Pères et les conciles ont faits de la vie solitaire, dans la personne de saint Jean-Baptiste, des anciens prophètes, et des solitaires de la loi nouvelle? Nous verrons bientôt que la vie de ces derniers étoit bien éloignée de cette ridicule *passiveté*, dans laquelle M. Jouffroy leur attribue d'avoir placé l'*idéal de la perfection*. Quant à la vie de saint Jean-Baptiste et des anciens prophètes, il faudroit en ignorer complétement les principaux traits, pour y trouver un pareil sujet de reproche. Il est vrai que ces grands hommes consacroient une grande partie de leur vie à la retraite et à la méditation de la loi de Dieu; mais bien loin que cette vie contemplative et retirée éteignît ou diminuât en eux l'*activité de l'âme*, elle ne servoit qu'à l'entretenir et à l'augmenter de jour en jour. C'étoit au sortir de la retraite, qu'on les voyoit travailler, avec une ardeur

(1) Luc, x, 41. Pour l'explication de ce passage, on peut consulter le *Commentaire* de Maldonat.

(2) Rodriguez, *Perfect. chrét.* tome III. *Traité de la fin de la Compagnie de Jésus*, chap. 2. — *Summa S. Thomæ*, 2. 2. quæst. 182.

(3) *Luc.* III, 10-15. I *Cor.* VII, 17, 20, *et alibi passim*.

(4) *Dan.* XII, 3. *Eccl.* XXIV, 3?. *Matth.* V, 19.

(5) Thomassin, *Ancienne et nouv. Discipline*, tome Ier, liv. III, chap. 13, etc. — De Héricourt, *Abrégé du même ouvrage*, 1re partie, chap. 24.

(6) *Decret.* lib. I, tit. 9.

toujours nouvelle, à procurer la gloire de Dieu et le bien de leur nation, et combattre ouvertement les vices et les désordres, sans être jamais arrêtés par la crainte des travaux, des persécutions, et de la mort même la plus cruelle.

18. — Opposera-t-on enfin à la doctrine constante de l'Église, celle de plusieurs auteurs mystiques, qui, sous le nom de *contemplation passive*, et d'*état passif*, font consister dans une sorte de *passiveté*, la perfection de l'oraison et de la vie chrétienne? Mais quand il seroit vrai que plusieurs auteurs mystiques ne se sont pas exprimés, sur cette matière, avec assez d'exactitude, qu'en pourroit-on conclure contre le christianisme en général, ou contre la doctrine de l'Église en particulier? Qui ne sait que la doctrine chrétienne se connoît par l'enseignement public et solennel de l'Église, et non par le langage de quelques particuliers? Ce principe reconnu de tous les théologiens, en matière de dogme, doit surtout s'appliquer à la *théologie mystique*, dans laquelle le langage du sentiment est souvent substitué à la précision rigoureuse du langage de l'École (1).

Au reste, en nous exprimant ainsi, nous sommes bien éloignés de condamner, comme inexact, le langage ordinaire des auteurs mystiques sur la *contemplation passive* et sur l'*état passif*. Il est vrai que ces pieux auteurs font consister dans une sorte de *passiveté*, la perfection de l'oraison et de la vie chrétienne. Mais il ne faut que lire attentivement leurs écrits, pour voir la différence essentielle qui existe entre la *passiveté* des bons auteurs spirituels, et celle des faux mystiques. Celle-ci exclut de certains états d'oraison et de perfection plusieurs actes commandés de Dieu, et essentiels à la véritable piété. Celle-là n'est que l'état d'une âme parfaitement abandonnée aux mouvements de la grâce, et habituellement exempte de l'*activité inquiète et désordonnée*, par laquelle une âme imparfaite contrarie souvent l'opération divine. Ainsi la *passiveté* des bons auteurs mystiques, n'exclut pas *toute espèce d'action*, mais seulement *certains actes imparfaits*; ce n'est qu'une pleine et entière coopération aux mouvements de la grâce. En ce sens, plus une âme est *passive*, plus elle est *active* ou *agissante*, pour tout ce que Dieu lui demande. C'est ce que Fénelon explique avec beaucoup de précision et d'exactitude, dans plusieurs de ses ouvrages, comme nous l'avons souvent remarqué dans la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire* (2).

19. — II. L'*enseignement public de l'Église*, sur ce point, est évidemment confirmé par sa *pratique constante*, c'est-à-dire, par la conduite de tous les saints qu'elle a formés en si grand nombre, depuis son origine jusqu'à nos jours, soit *dans l'ordre des apôtres et des premiers pasteurs*, soit *dans tous les ordres de la société civile*, soit même *dans l'état solitaire et la profession monastique*.

20. — 1° Qu'on se rappelle en effet la *conduite des apôtres qui ont fondé l'Église*, et des *hommes apostoliques* qui, dans la suite des siècles, ont continué leur ouvrage. Non-seulement on n'y voit rien de cette ridicule *passiveté* ou de ce *spiritualisme exalté*, qui tend à diminuer l'*activité de l'âme* pour la pratique des bonnes œuvres; mais on y voit, au contraire, une *activité prodigieuse* et *vraiment surnaturelle* pour la gloire de Dieu et pour le service du prochain. « Je suis venu, disoit le « Sauveur du monde, apporter le feu sur la « terre; et quelle est mon intention, sinon « qu'il soit allumé (3)? » Ce feu pur et sacré de la charité, dont son cœur étoit embrasé pour la gloire de Dieu et pour le salut du monde, il l'a fait passer dans l'âme de ses apôtres, et leur a ordonné de le répandre par toute la terre. Aussi, voyez avec quelle ardeur ils l'ont porté, ils l'ont propagé dans toutes les nations. Suivez ces grands hommes dans toutes leurs démarches, dans leurs conquêtes si rapides sur la superstition, l'ignorance et l'impiété. Voyez-les aux prises, tantôt avec la Synagogue, tantôt avec l'Aréopage, tantôt avec la philosophie païenne, tantôt avec les puissances du monde conjurées contre eux. Brûlant du désir de répandre le beau feu qui les anime, ils partagent entre eux l'univers; ils le parcourent en prêchant leur sublime doctrine, attaquant l'idolâtrie jusque dans ses temples, brisant les idoles, renversant les autels des faux dieux pour en élever à Jésus crucifié, arborant l'étendard de sa croix en tous lieux, et jusque

(1) Voyez la seconde partie de cette *Hist. littér.* art. 2, n. 91.

(2) Voyez la seconde partie de cette *Hist. litt.* art 3, §§ 2 et 3, art. 4, § 2, n. 160, 178, 189, etc.

(3) *Luc.* XII, 49.

sur le Capitole. Partout maltraités, outragés, persécutés, chargés de coups, mais libres partout, et jusque dans les fers, ils répètent hardiment qu'*il ne leur est pas permis de taire et de dissimuler ce qu'ils ont vu et ce qu'ils ont entendu* (1).

21. — Parmi eux, il en est un qui se distingue, entre tous les autres, par l'ardeur de son zèle, qui lui a mérité le surnom de *grand apôtre*, et qui l'a fait considérer, de tout temps, comme le type des hommes apostoliques. Rien de plus admirable, mais aussi de plus exact et de plus vrai, que le portrait de ce grand homme, si éloquemment tracé par saint Jean Chrysostôme : « Semblable à un « soldat, qui, attaqué par le monde entier, au « milieu d'une foule d'ennemis rangés en ba- « taille contre lui, ne recevroit aucune bles- « sure ; Paul, se trouvant seul au milieu des « barbares et des gentils, dans toutes les ré- « gions terrestres et maritimes, demeuroit « invincible ; et, comme une étincelle de feu « qui tombe dans l'herbe ou dans la paille « desséchée, change en sa nature tout ce « qu'elle brûle, de même l'apôtre, répan- « dant partout le feu de son zèle, embra- « soit tous les peuples de l'amour de la vé- « rité. C'étoit un torrent impétueux, qui s'ou- « vroit partout un passage, et qui renversoit « tous les obstacles. Figurez-vous un géné- « reux athlète que l'on verroit combattre, « tantôt à la lutte, tantôt à la course, tantôt « au pugilat ; représentez-vous un guerrier « intrépide, qui combattroit à la fois sur terre « et sur mer, dans la plaine et devant des mu- « railles ; et vous aurez une idée de Paul, « livrant à la fois tous les genres de combats. « Un corps si foible renfermoit le monde en- « tier ; et le seul son de sa voix mettoit ses « ennemis en fuite. Les trompettes des Israé- « lites ne renversèrent pas les murs de Jéri- « cho avec autant de promptitude, que la voix « de Paul abattoit les forteresses du démon, « et soumettoit à l'empire de la vérité ceux « qui combattoient auparavant sous les en- « seignes du mensonge. Après avoir pris et « rassemblé un grand nombre de captifs, il « les armoit, et en formoit un nouveau corps « de soldats, avec lequel il remportoit bien- « tôt de nouvelles victoires. David, d'un seul « coup de pierre, renversa le géant Goliath ; « mais, si vous comparez à cet exploit les ex- « ploits de Paul, vous trouverez que l'action « de David n'étoit que l'action d'un enfant, « et vous verrez entre ces deux personnages « la même différence qu'entre un berger et « un général d'armée. Paul ne renversoit pas « Goliath d'un coup de pierre ; mais, de sa « seule parole, il mettoit en fuite toute l'ar- « mée des démons. C'étoit comme un lion ru- « gissant et ne respirant que des flammes ; il « s'ouvroit un passage dans toutes les parties « du monde, et personne ne pouvoit tenir de- « vant lui. Il se transportoit tantôt chez un « peuple, tantôt chez un autre ; il parcouroit « tous les lieux, plus prompt et plus agile « que le vent, gouvernant toute la terre « comme une seule maison et un seul vais- « seau, retirant du milieu des vagues ceux « qui étoient sur le point d'y être engloutis, « soutenant les passagers dans leur trouble, « encourageant les matelots, se tenant assis « à la poupe sans perdre de vue la proue, « tendant les cordages, déployant les voiles, « maniant les rames, les yeux tournés vers « le ciel, remplissant l'office de matelot et de « pilote, occupé de toutes les parties du na- « vire, souffrant tout pour délivrer les autres « de leurs maux (2). »

22. — Tels ont été les premiers apôtres de Jésus-Christ. La suite de l'histoire nous montre, dans un grand nombre de leurs successeurs, les dignes héritiers de ce zèle admirable, et de cette prodigieuse *activité*. Il n'est pas de siècle qui n'en fournisse de nombreux exemples. Qu'il nous suffise de rappeler celui des saints missionnaires, qui, depuis les apôtres jusqu'à nos jours, ont porté la lumière de l'Évangile aux nations infidèles, aux dépens de leurs aises, de leurs commodités, de toutes les douceurs de la vie, souvent même au péril de leur vie. La tradition de cet admirable dévouement s'est si bien soutenue dans l'Église catholique, depuis son origine, que tous les peuples éclairés de la lumière de l'Évangile, en ont été redevables au zèle des missionnaires de cette Église. Ce fait, qui lui est si honorable, est expressément reconnu

(1) *Act.* IV, 20.

(2) S. Joan. Chrys. *Homil.* 25, *in Epist.* 2, *ad Cor. Operum*, tom. X, pag. 65. — *Homélies et discours choisis*, traduits par Auger, tome III, page 96. On peut voir, à l'appui de ces réflexions, plusieurs autres passages du saint docteur, sur le même sujet, recueillis par l'abbé Auger ; *ibid.* pages 65-110. Bossuet, *Panégyrique de saint Paul* ; 3e *sermon pour le jour de la Pentecôte*, et alibi passim.

des hérétiques eux-mêmes, si intéressés à le contester. « On ne peut nier, dit Leibnitz, que « l'Église Romaine n'ait été longtemps regardée, en occident, comme la *maîtresse des autres Églises;* ce qui est d'autant moins « étonnant, qu'elle a été réellement leur « mere; car on sait que ce sont des hommes « apostoliques, envoyés de Rome en Irlande, « en Angleterre, en Gaule et en Germanie, « qui ont porté la foi dans ces régions, et avec « elle le respect pour l'Église Romaine (1). »

Le même zèle a produit, jusque dans ces derniers temps, des fruits si abondants, que les écrivains même protestants ont souvent gémi de voir leur société prévenue, sur ce point, et si évidemment surpassée par l'Église catholique. « Voilà, disoit encore Leibnitz vers la fin « du dix-septième siècle, la Chine ouverte aux « Jésuites : le Pape y envoie nombre de mis« sionnaires; notre peu d'union ne nous per« met pas d'entreprendre ces grandes conver« sions (2). » Un historien protestant du même siècle, exprime encore plus vivement que Leibnitz, la peine que lui causoit le peu de zèle de l'Église réformée de Hollande, pour la conversion des peuples infidèles. « Si les Hollan« dois, dit-il, avoient eu la centième partie « du zèle de messieurs de la religion catholi« que, toute la jeunesse des îles de l'Asie se« roit maintenant chrétienne (3). »

Qu'on juge, d'après ces faits notoires et incontestables, avec quelle apparence de raison M. Jouffroy a pu attribuer à la religion chrétienne un *spiritualisme exalté*, favorable à cette ridicule *passiveté* qui fait le caractère propre du *Quiétisme* le plus grossier. Si c'est là en effet l'esprit et la tendance du christianisme, il faut avouer que les premiers apôtres, et les hommes apostoliques de tous les siècles, l'ont bien peu connu, et bien mal pratiqué.

23. — 2° *La conduite des saints* que l'Église a produits, en si grand nombre, *dans tous les ordres de la société civile*, n'est pas plus favorable à ce *spiritualisme exalté*. Ce seroit en effet bien mal connoître l'esprit et l'histoire de la religion, que de croire la perfection, même la plus éminente, incompatible avec les divers emplois de la vie civile, et avec la *vie active* et laborieuse qu'exigent plusieurs de ces emplois. Il suffiroit, pour se détromper, de consulter l'histoire des plus beaux siecles de l'Église, et la vie de ces premiers fidèles, qui ont tant honoré le christianisme, aux yeux mêmes de ses plus grands ennemis. La plupart d'entre eux conservoient, après leur conversion, les mêmes emplois et les mêmes occupations qu'ils avoient exercés auparavant, avec cette seule différence qu'ils y apportoient une plus grande exactitude, et une plus grande délicatesse de conscience. Ils évitoient sans doute, autant qu'ils le pouvoient, la dissipation, l'éclat et le tumulte du monde, mais toujours sans préjudice des devoirs de leur état, souvent même des exercices du zèle et de la plus tendre charité envers les malheureux. Ils n'avoient rien tant en horreur que l'oisiveté; jusque-là que les riches eux-mêmes, pour en éviter les dangers, s'astreignoient volontairement à un travail assidu, et souvent très-pénible. On peut en juger par le tableau si touchant, qu'un de nos plus célèbres historiens a tracé de ces fervents chrétiens, d'après le témoignage des plus anciens auteurs : « C'étoit particulièrement aux riches, « dit Fleury, que l'on recommandoit de lire « assidûment l'Écriture, pour éviter l'oisi« veté et la curiosité. Les autres exerçoient « des métiers, pour gagner leur vie, payer « leurs dettes, et faire l'aumône; mais ils choi« sissoient les métiers les plus innocents, et « qui s'accommodoient le mieux avec la re« traite et l'humilité. Plusieurs même d'en« tre les riches se réduisoient à la pauvreté « volontaire, en distribuant leurs biens aux « pauvres, principalement dans les temps de « persécution, pour se préparer au martyre. « Les premiers disciples des apôtres, qui tra« vaillèrent après eux à la propagation de « l'Évangile, en usoient de même, par un « motif encore plus relevé : ils vendoient leurs « biens, et en donnoient le prix aux pauvres, « afin d'aller, avec plus de liberté, prêcher la « foi de tous côtés, dans les pays les plus « éloignés. Plusieurs chrétiens travailloient « de leurs mains, simplement pour éviter « l'oisiveté; car il étoit fort recommandé de « fuir ce vice entre les autres, et ceux qui en

(1) Leibnitz, *De Jure suprematûs*, parte 3, pag. 402. *Oper*. tom. IV. Ce texte est cité dans l'*Esprit de Leibnitz*, tome II, page 16, édition *in-12*.

(2) Cette lettre de Leibnitz se trouve dans le tome VII de la *Bibliothèque impartiale*, publiée par Formey, de 1750 à 1758. (*Leyde*, 18 vol. *in-8*.)

(3) *Voyages de Tavernier*, tome III.

« sont les plus inséparables, savoir, l'inquié-
« tude, la curiosité, la médisance, les visites
« inutiles, les promenades, l'examen de la
« conduite d'autrui. Au contraire, on exhor-
« toit chacun à demeurer en repos, et en si-
« lence, occupé à quelque travail utile, prin-
« cipalement aux œuvres de charité envers
« les malades, envers les pauvres et tous les
« autres qui avoient besoin de secours. La vie
« chrétienne étoit donc une suite continuelle
« de prières, de lectures et de travail, qui se
« succédoient selon les heures, et n'étoient
« interrompus que le moins qu'il se pouvoit
« par les nécessités de la vie.... Les premiers
« chrétiens n'aimoient pas les professions qui
« occupent ou qui dissipent trop, le trafic, la
« poursuite des affaires, les charges publi-
« ques; et toutefois ils demeuroient dans les
« emplois où ils étoient avant leur baptême,
« quand ils n'avoient rien d'incompatible avec
« la piété. Ainsi, on n'obligeoit point les
« gens de guerre à quitter le service, quand
« ils se faisoient chrétiens; on leur faisoit
« seulement observer la règle qui leur est
« donnée dans l'Évangile, de se contenter de
« leur paie, et de ne point faire de concus-
« sions ni de fraudes. Il y avoit grand nombre
« de soldats chrétiens, témoin la *légion Fulmi-*
« *nante*, du temps de Marc-Aurèle, et la *Thé-*
« *béenne*, qui souffrit le martyre toute entière,
« avec saint Maurice son tribun, sous Maxi-
« mien Hercule. La discipline militaire des
« Romains, qui se maintenoit encore, consis-
« toit principalement dans la frugalité, dans
« le travail, dans l'obéissance et la patience,
« toutes vertus fort à l'usage des chrétiens.
« Ils évitoient pourtant quelquefois de s'en-
« rôler, ou même quittoient le service, pour
« ne point prendre part aux superstitions
« païennes, de manger des viandes immo-
« lées, d'adorer les enseignes où il y avoit des
« idoles, de jurer par le génie de l'empereur,
« de se couronner de fleurs dans les cérémo-
« nies profanes (1). »

24. — Ce tableau de la vie et des mœurs des premiers chrétiens, est au fond celui de tous les saints que l'Église n'a jamais cessé de former. Plusieurs, il est vrai, par une vocation spéciale, ont fui le monde et ses emplois, pour vaquer plus librement aux exercices de la piété; mais la plupart se sont sanctifiés dans le monde, et dans l'exercice de divers emplois de la vie civile, qu'ils ont honorés par une conduite également recommandable devant Dieu et devant les hommes. On peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur cette longue suite de saints que l'Église propose à notre vénération, et dont les noms remplissent nos *Calendriers* et nos *Martyrologes*. On y voit des hommes de tous les états et de toutes les conditions, des princes, des magistrats, des artisans, des hommes du commun, dont toute la vie s'est passée dans l'exercice des fonctions les plus laborieuses et les plus pénibles.

25. — Ce fait notoire et incontestable est le fondement des vives exhortations qu'on trouve répandues dans les ouvrages de tous les prédicateurs et de tous les auteurs spirituels; pour exciter à la perfection les fidèles de tous les états et de toutes les conditions. Qu'il nous suffise de citer, parmi les auteurs spirituels, le saint évêque de Genève, c'est-à-dire un des auteurs mystiques les plus généralement estimés dans l'Église : « C'est une erreur, dit-il,
« ains une hérésie, de vouloir bannir la vie
« dévote de la compagnie des soldats, de la
« boutique des artisans, de la cour des prin-
« ces, du ménage des gens mariés. Il est vrai,
« que la *dévotion purement contemplative*,
« *monastique et religieuse*, ne peut être exer-
« cée en ces vocations-là; mais aussi, ou-
« tre ces trois sortes de dévotion, il y en a
« plusieurs autres, propres à perfectionner
« ceux qui vivent ès états séculiers. Abraham,
« Isaac, Jacob, David, Job, Tobie, Sara, Re-
« becca et Judith, en font foi, pour l'Ancien-
« Testament; et quant au Nouveau, saint Jo-
« seph, Lydia et saint Crépin, furent parfai-
« tement dévots en leurs boutiques : sainte
« Anne, sainte Marthe, sainte Monique, Aqui-
« la, Priscilla, en leurs ménages; Cornélius,
« saint Sébastien, saint Maurice, parmi les
« armes : Constantin, sainte Hélène, saint
« Louis, le bienheureux Amé, saint Édouard,
« en leurs trônes. Il est même arrivé que plu-
« sieurs ont perdu la perfection en la soli-
« tude, qui est néanmoins si désirable pour la
« perfection, et l'ont conservée parmi la mul-
« titude, qui semble si peu favorable à la per-
« fection. Lot, dit saint Grégoire, qui fut si
« chaste en la ville, se souilla en la solitude.
« Où que nous soyons, nous pouvons et devons
« aspirer à la vie parfaite (2). »

(1) Fleury, *Mœurs des Chrétiens*, n. 8

(2) Saint François de Sales, *Introduct.* livre Ire, chap. 3

26. —Rien de plus fréquent, dans les prédicateurs, que ces sortes d'exhortations, si contraires au *spiritualisme exalté* que M. Jouffroy attribue au christianisme. « Qui que vous « soyez, dit P. Bourdaloue, dans un *Sermon* « *pour le jour de la Toussaint*, Dieu vous mon- « tre bien, dans cette solennité, qu'il peut y « avoir, entre la sainteté et votre état, une « alliance parfaite. En voulez-vous être con- « vaincu? Entrez en esprit dans cet auguste « temple de la gloire, où règnent avec Dieu « tant de bienheureux. Vous y verrez des « saints qui ont tenu dans le monde les mêmes « rangs que vous y tenez aujourd'hui; qui se « sont trouvés dans les mêmes engagements, « dans les mêmes affaires, dans les mêmes « emplois; et qui, non-seulement s'y sont « sanctifiés, mais, ce que je vous prie de bien « remarquer, s'en sont servis pour se sancti- « fier. Parcourez tous les ordres de ces illus- « tres prédestinés; vous en trouverez qui ont « vécu, comme vous, auprès des princes, et « qui n'ont jamais mieux servi leurs princes « que quand ils ont été plus attachés à leur re- « ligion et à Dieu. Vous en trouverez qui se « sont signalés, comme vous, dans la guerre, « et peut-être plus que vous, parce que la sain- « teté, bien loin de les affoiblir, n'a fait « qu'augmenter en eux la vertu militaire et « la vraie bravoure. Vous en trouverez qui « ont manié comme vous les affaires, et si vous « n'êtes pas aussi saints qu'eux, (ne vous of- « fensez pas de ce que je dis) qui les ont « maniées plus dignement et plus irréprocha- « blement que vous. Vous en trouverez que « leur probité seule a maintenus à la cour; « qui s'y sont avancés sans avoir recours aux « artifices de la politique mondaine, et qui « n'ont dû le crédit qu'ils y avoient, qu'à leur « droiture et à leur piété. En un mot, vous en « trouverez qui ont été tout ce que vous êtes, « et qui de plus ont été saints (1). »

27. — 3° *La vie même des solitaires et des moines*, que M. Jouffroy cite principalement à l'appui de son système en est la réfutation complète. Il suffit en effet de jeter un coup d'œil sur la vie des anciens solitaires, même de ceux qui ont mené une vie plus retirée, tels que saint Antoine, saint Hilarion, saint Pacôme et les autres pères des déserts, pour voir combien ils étoient éloignés de ce *mysticisme* absurde, de cette ridicule *passiveté* qu'on leur attribue (2). Tous les monuments de l'histoire nous montrent ces hommes vénérables, partageant constamment leur temps entre la prière, le travail, souvent même les exercices du zèle et d'une tendre charité envers les pauvres; bien plus, on peut dire que la principale source de leur vertu, étoit dans leur assiduité au travail, et dans l'estime qu'ils faisoient d'une vie laborieuse et toujours occupée. Tout ce qu'il y avoit de particulier à leur état, c'étoit de renoncer au mariage, à la possession des biens temporels, et au commerce du monde, afin de s'exercer plus librement, dans la solitude, à la pratique des vertus, et à la méditation des vérités chrétiennes. Du reste, c'étoient de bons laïques, vivant de leur travail, et communiquant souvent les uns avec les autres, soit pour les prières ordinaires, soit pour s'exciter à la perfection, par de pieux entretiens: « Il y « avoit des moines, dit Fleury, qui travail- « loient à la campagne, soit pour eux, soit « en se louant, comme d'autres ouvriers, « pour la moisson et les vendanges.... Les « plus parfaits d'entre les moines, trouvoient « trop de dissipation à ces espèces de tra- « vaux, et demeuroient enfermés dans leurs « cellules, faisant des nattes de jonc, des « paniers et d'autres ouvrages semblables, « qui ne les empêchoient point de méditer « les saintes Écritures, et d'avoir l'esprit tou- « jours appliqué à Dieu. Il n'y en avoit point « qui n'eussent quelque occupation exté- « rieure, au moins de transcrire des livres; « et on traita d'hérétiques les *Euchites* ou « *Massaliens*, qui prétendoient suppléer au « travail par la prière (3). »

Telle est l'idée que nous donnent de la vie des premiers moines, saint Athanase, dans la *Vie de saint Antoine*, saint Basile dans ses *Règles monastiques*, saint Augustin, dans son livre *sur le Travail des moines*, saint Jérôme

(1) Bourdaloue, *Second Avent. Sermon pour le jour de la Toussaint*, 3e partie. — Voyez aussi le *second Sermon pour le même jour*, dans le 2e volume des *Mystères*.

(2) Voyez en particulier, la *Vie de saint Antoine*, écrite par saint Athanase; celle de *saint Hilarion*, écrite par saint Jérôme; les *Règles* de saint Basile: le traité de saint Augustin, *De Opere monachorum*; les *Institutions* et les *Conférences* de Cassien. — Voyez aussi Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline*, tome III, livre III, chap. 8 et 11. — De Héricourt, *Abrégé du même ouvrage*, 3e partie, chap. 16. — Mabillon, *Traité des Études monastiques*, 1re partie, chap. 14. — Fleury. *Mœurs des Chrétiens*, n. 52, etc. — Bergier, *ubi supra*.

(3) Fleury, *ubi supra*.

dans la *Vie de saint Hilarion*, Cassien dans ses *Institutions* et ses *Conférences*, où il rapporte en détail tout ce qui concerne la vie des solitaires d'Égypte et de Palestine, qu'il avoit longtemps observés de près. « Travaillez, disoit saint Jérôme à un moine de son « temps, faites des nattes et des corbeilles; « sarclez le jardin, greffez des arbres, faites « des ruches d'abeilles; et apprenez de ces « petites bêtes à mener une vie commune; « transcrivez des livres: *c'est une coutume « établie dans les monastères d'Égypte, de ne « recevoir personne qui ne sache travailler* (1). »

28. — L'histoire des siècles suivants, nous montre cet ancien usage constamment en vigueur dans les monastères. Saint Grégoire-le-Grand, dans ses *Dialogues*, représente souvent les abbés eux-mêmes, partageant avec les simples religieux le travail des mains (2). La *Règle de saint Benoît*, si longtemps en vigueur dans la plupart des monastères d'Occident, représente l'oisiveté comme le plus grand ennemi de l'âme, et ordonne en conséquence à tous les religieux, de partager leur temps entre le travail des mains et la lecture des livres saints (3). Le concile d'Epaone, tenu vers le même temps, c'est-à-dire en 517, suppose que les travaux champêtres entroient dans le règlement journalier de la plupart des religieux (4). Ils défrichoient eux-mêmes les terres incultes qu'on leur donnoit alors très-libéralement; et ils trouvoient tout à la fois, dans ce travail, une ample matière de pénitence, un moyen naturel de subsistance, quelquefois même une source abondante de revenus. Telle fut la première source des richesses d'une multitude de monastères; et tels furent en particulier les commencements de la célèbre abbaye de Fulde, en Allemagne (5).

Saint Grégoire de Tours, le vénérable Bède, et tous les auteurs de cette époque, nous donnent la même idée des monastères de France, d'Angleterre, et des autres provinces d'Occident (6). Partout on voit les religieux partager leur temps entre la prière, le travail des mains, et les travaux de l'esprit, selon leurs forces et leur capacité. Parmi tous ces travaux, un de ceux qu'on estimoit le plus étoit celui de transcrire des livres, et surtout les livres saints, parce qu'il avoit le double avantage, d'occuper utilement l'esprit, et de répandre dans le monde des connoissances utiles. « Quel bonheur, s'écrie à ce « sujet Cassiodore, de pouvoir prêcher la « parole de Dieu sans sortir du cloître, d'annoncer l'Évangile sans parler, de combattre « si utilement, avec la plume, le démon et ses « artifices (7). » C'est à ce genre de travail, si fort en honneur dans la plupart des monastères, que nous sommes redevables de presque tous les monuments de l'antiquité, qui remplissent aujourd'hui nos bibliothèques.

29. — On peut juger, par ces détails, combien est peu fondé le reproche que M. Jouffroy fait aux anciens solitaires, d'avoir placé l'*idéal de la perfection* dans une *passivité complète*, d'avoir dirigé *tous leurs efforts et leurs pratiques vers ce but*, d'avoir *aspiré de toutes leurs forces* à éteindre tout à la fois en eux l'*activité physique*, l'*activité intellectuelle*, et même l'*activité sympathique*, c'est-à-dire, le penchant naturel qui nous attache à nos semblables et à la société. Bien loin de travailler à éteindre cette triple *activité*, les anciens solitaires l'exerçoient plus parfaitement que le commun des hommes, par l'ordre et la régularité constante de leur conduite. Ils exerçoient l'*activité physique*, par le travail des mains, qu'ils regardoient comme une de leurs principales obligations. Ils exerçoient l'*activité intellectuelle*, par la lecture et la méditation journalière des livres saints, par leur application à transcrire des livres, et par de fréquentes conférences sur le sujet ordinaire de leurs etudes et de leurs méditations. Enfin, ils exerçoient l'*activité sympathique*, non-seulement par les relations plus ou moins fréquentes qu'ils avoient entre eux, mais encore par cet esprit de charité, qui, dès le principe, fut comme le caractère distinctif de l'état monastique (8); souvent

(1) S. Hieron. *Epist.* 95, *ad Rusticum monachum. Operum*, tom. IV, 2ª parte, pag. 773.

(2) Le P. Thomassin a recueilli plusieurs témoignages de saint Grégoire-le-Grand sur ce sujet; *Ancienne et nouvelle Discipline*, tome II, livre III, chap. 2, n. 2.

(3) *Regula sancti Benedicti*, cap. 48.

(4) *Concil. Epaon.* can. 8, apud Labbe *Concil.* tom. IV.

(5) S. Bonifacii *Epist.* 141, *ad Zachariam; apud Biblioth. Patrum*, tom. XIII, pag. 133.

(6) Voyez l'ouvrage déjà cité du P. Thomassin, *ibid*, cap. 11.

(7) Cassiodor. *De Institut. div. Script.* cap. 30; apud *Biblioth. Patrum*, tom. XI, pag. 1285.

(8) Fleury, *ubi supra.* — S. Augustin. *de Moribus Eccl.*

même par l'esprit de zèle qui, dans les temps de calamité, portoit un grand nombre des solitaires à voler au secours des peuples affligés par les maladies contagieuses, par les guerres, les hérésies, et les autres fléaux que ceux-ci entraînent toujours à leur suite (1).

30. — Nous ne pouvons croire que M. Jouffroy ait ignoré des faits si connus; bien moins encore, que, les ayant connus, il les ait volontairement dissimulés, pour faire illusion à ses lecteurs; mais nous sommes persuadés que l'esprit de système l'a empêché de les remarquer, avec les conséquences qui en résultent évidemment contre ses opinions. Prévenu de cette fausse idée, que le christianisme inspire généralement à ceux qui le professent un *spiritualisme exalté*, dont le *mysticisme* est la conséquence naturelle, il a enveloppé dans la même condamnation les vrais et les faux mystiques, et la *vertueuse passiveté des bons auteurs spirituels*, avec la *ridicule passiveté des Quiétistes.*

31. — Par une suite naturelle de ces préjugés, au lieu de remarquer des faits si nombreux, et si décisifs contre son système, il s'est attaché à quelques faits singuliers qui lui ont paru propres à l'établir. C'est dans cette vue qu'il cite avec confiance certains exemples singuliers de mortification et d'austérité, la retraite profonde de quelques anachorètes, la vie extraordinaire de saint Siméon Stylite, *symbole parfait*, dit-il, *de l'idée mystique :* comme s'il falloit juger de l'esprit et des habitudes d'une profession, par des faits singuliers et extraordinaires, et non par la conduite ordinaire de ceux qui l'embrassent. Qui ne sait, en effet, que la vie extraordinaire de saint Siméon Stylite, comme la solitude profonde de saint Paul ermite, et les austérités effrayantes de quelques autres solitaires, loin d'être, comme le suppose M. Jouffroy, *le type ou le symbole parfait de l'état solitaire*, ont toujours été considérées comme des exceptions à l'ordre commun, comme des exemples plus admirables qu'imitables, même pour les solitaires, en un mot, comme des faits tellement singuliers, que personne n'a cru pouvoir les justifier ou les autoriser, que dans l'hypothèse d'une inspiration particulière, ou d'une conduite extraordinaire de Dieu, sur quelques âmes privilégiées.

32. — Telle est en particulier l'idée qu'on a toujours eue dans l'Église, de la conduite extraordinaire de saint Siméon Stylite. Un auteur du sixième siècle, qui écrivoit environ soixante ans après la mort du saint (2), rapporte que « les moines d'Égypte, scandalisés « d'un genre de vie si nouveau et si insolite, « envoyèrent déclarer à Siméon qu'ils ne « vouloient plus rien avoir de commun avec « lui (3); mais qu'ayant, depuis, mieux connu « sa vie et ses mérites, ils renouèrent amitié « avec lui. » Un autre écrivain du même siècle ajoute, que « les pères du désert lui « envoyèrent demander quel étoit ce genre « de vie si étrange; et pourquoi, abandon- « nant la route suivie par tant de saints, il « s'en frayoit une nouvelle et tout à fait « inouïe; qu'ils lui ordonnoient, en consé- « quence, de descendre de sa colonne, pour « reprendre le genre de vie commun à tous « les pères du désert. Ils ordonnèrent ce-

cathol. lib. I, cap. 31, *Operum*, tom. I. — Idem, *de Opere Monachorum*, *passim. Operum*, tom. VI.

(1) Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline*, tome Ier, livre III, chap. 12. — De Héricourt, *Abrégé du même ouvrage*; 1re part. ch. 24, n. 3.

(2) Théodore Lecteur, *Hist. eccl.* liv. II, édition de Henri Valois, page 565. — Fleury, *Hist. eccl.* tome VI, livre XXIX, n. 8.

(3) Le texte original porte ces mots : ακοινωνησιαν αυτου εκπεμψαν; ce que Fleury a cru pouvoir traduire ainsi : *lui envoyèrent dénoncer l'excommunication.* Mais il paroît assez clair qu'il ne s'agit point ici de l'*excommunication proprement dite*, qui sépare un fidèle de la communion de l'Église. Il s'agit uniquement de la *cessation de certains rapports d'amitié*, que les moines de divers monastères et de divers pays avoient souvent entre eux. Outre que le mot grec ακοινωνησια est très-susceptible de cette explication (Henri Étienne, *Thesaurus linguæ Græcæ*, verbo ακοινωνησια), il ne paroît pas que les moines d'Égypte aient pu lancer une *excommunication proprement dite* contre saint Siméon Stylite, qui étoit alors en Syrie, et sur qui ils n'avoient aucune juridiction. On sait d'ailleurs que, dans l'antiquité, le mot d'*excommunication* étoit souvent employé, dans un sens large, tantôt pour la simple *déclaration d'un délit digne d'excommunication*, tantôt pour la *privation de quelque partie des biens spirituels de l'Eglise*. Dans les monastères en particulier, le mot d'*excommunication* se prenoit souvent pour une *séparation plus ou moins rigoureuse d'avec la communauté*, séparation qui se bornoit quelquefois à priver un moine de la table commune. On peut voir, à ce sujet, Van-Espen, *Tractatus historico-canonicus de Censuris*, cap. 1, § 1. ad calcem tomi II *Juris Canonici universalis*. — Ducange, *Glossarium mediæ Latinitatis*, verbo *Excommunicatio monastica*. — Cotelier, *Patres Apostolici*, tom. I, pag. 170, *notâ* 3. — Mabillon, *Præf.* in *quartum sæculum Benedictinum*, n. 196.

« pendant à leur envoyé de le laisser vivre « à sa manière, s'il se montroit disposé à « obéir, une pareille obéissance prouvant « assez que son genre de vie lui étoit inspiré « de Dieu. Mais, ajoutèrent-ils, s'il refuse « d'obéir, et se montre attaché à sa volonté « propre, faites-le descendre par force. L'en- « voyé étant arrivé, et ayant manifesté à « Siméon l'ordre des pères, le saint se mit « aussitôt en devoir de descendre, pour leur « obéir. Alors l'envoyé lui permit de rester « où il étoit. Ayez bon courage, lui dit-il, « votre état vient de Dieu (1). »

33. — Au reste, quelque extraordinaire que fût le genre de vie de ce saint solitaire, il faudroit ignorer complétement les détails que l'histoire nous en a conservés, pour supposer, avec M. Jouffroy, qu'il poussa la singularité jusqu'à *passer de longues années sur sa colonne, dans une immobilité complète*, et dans une entière inaction. La *vie contemplative* ne l'absorba jamais au point de lui faire entièrement négliger la *vie active;* on peut même avancer avec confiance, que sa vie étoit beaucoup plus *active* que celle du commun des solitaires. Sa colonne étoit une espèce de chaire, d'où il prêchoit habituellement la vertu, et même la perfection évangélique, aux princes et aux peuples, avec un zèle et un succès dignes des plus célèbres missionnaires (2). Depuis qu'il fut monté sur sa colonne, il convertit un grand nombre d'infidèles, d'Ibériens, d'Arméniens, de Perses, et principalement d'Arabes Ismaélites. Ils venoient le voir par troupes de deux ou trois cents, quelquefois de mille, abjuroient hautement les erreurs de leurs ancêtres, et brisoient leur idoles en sa présence; ils recevoient ensuite le baptême, et apprenoient de la bouche du saint, les lois suivant lesquelles ils devoient vivre à l'avenir. Après avoir prié toute la nuit, et même tout le jour jusques à none, il commençoit à instruire les assistants; puis il écoutoit leurs demandes, guérissoit des malades, et terminoit des différends. Il soutenoit aussi avec zèle les intérêts de l'Église, combattoit ouvertement les païens, les Juifs et les hérétiques. Quelquefois il en écrivoit à l'Empereur, comme il fit en particulier à Théodose, à l'occasion d'une synagogue d'Antioche. D'autres fois il excitoit le zèle des magistrats, et exhortoit les évêques eux-mêmes à prendre plus de soin de leurs troupeaux. L'empereur Marcien se déguisa un jour pour l'aller voir, et en revint pénétré d'admiration pour sa vertu. Le roi de Perse l'honoroit particulièrement, et s'informoit avec intérêt de sa manière de vivre et de ses miracles. La reine son épouse ayant obtenu du ciel un enfant, par le secours de ses prières, voulut avoir de l'huile qu'il eût bénite, et la reçut comme un grand présent. Tous les courtisans, malgré les calomnies des mages contre le saint, partageoient à son égard la disposition de leurs maîtres, et le reconnoissoient pour un homme divin. Au milieu de cette gloire, il étoit si humble, qu'il se croyoit le dernier des hommes; il étoit d'un accès doux et facile, répondant à tout le monde sans distinction, fût-ce un artisan, un paysan ou un mendiant.

34. — Si M. Jouffroy eût connu ces faits, il n'eût pas adopté si légèrement les imputations odieuses de quelques auteurs modernes, contre un des plus saints personnages qui aient honoré l'état monastique. Il eût même trouvé, dans ces faits si remarquables et si touchants, l'explication des desseins que se proposoit la Providence, en donnant au monde le spectacle de ces vertus extraordinaires, de cette profonde solitude, de ces mortifications effrayantes, qu'on remarque dans la vie de plusieurs anciens solitaires. Qu'on se rappelle en effet la corruption profonde et les désordres sans nombre qui dégradoient toutes les sociétés humaines, à la naissance du christia- « nisme. Étoit-il donc indigne de Dieu, selon « la judicieuse remarque d'un écrivain récent, « d'opposer ces sublimes exagérations de la « vertu, au monstrueux débordement de tous « les vices; et lorsque la dégradation du « monde romain avoit si bien montré jusqu'à « quel point l'âme pouvoit être soumise à l'em- « pire des sens, de faire voir jusqu'à quel « point la matière pouvoit être dominée par « l'esprit?.... Falloit-il moins que ces dures « pénitences, pour impressionner ces popu- « lations avilies; moins que ces victimes vo-

(1) Evagre, *Hist. eccl.* lib. I, cap. 13; édition de Henri Valois, page 270. — Fleury, *Hist. eccl.* ubi supra.

(2) Voyez principalement la *Vie de saint Siméon Stylite*, dans l'*Histoire monastique* de Théodoret. Voyez aussi Evagre et Théodore Lecteur; *ubi supra*. — Fleury, *Hist. ecclés.* ubi supra. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* tome XIV, pages 113-117.

« volontaires, pour mériter aux hommes la pitié de Dieu?... Qu'on ne croie point que « ces solitaires vécussent sans aucune relation avec leurs semblables : leur vie, leurs « prodiges, leur soin même de se cacher, attiroient le peuple autour d'eux. On accouroit des lieux lointains, on les poursuivoit « de solitude en solitude ; souvent il s'établissoit à la porte de la cellule, une lutte entre « l'humilité de l'ermite et la pieuse curiosité « de la foule. Enfin, après avoir entendu « quelque voix du ciel, le moine se montroit avec son corps flagellé et sa face amaigrie ; il consoloit les uns, guérissoit les autres, les bénissoit tous. Il avoit droit alors de « parler de la vertu, du christianisme, de sa « rigoureuse morale ; ce qu'on avoit vu préparoit les cœurs à ce qu'on alloit entendre. « Quel effet devoient produire, dans des villes « toutes païennes, les récits de ces nombreux « pèlerins, racontant ce qu'ils avoient vu « dans le désert (1) ? »

35. — Ces réflexions, si propres à justifier la conduite des premiers anachorètes, s'appliquent également aux ordres monastiques de tous les temps, particulièrement à ceux qui ont encouru davantage les reproches et les railleries de l'impiété, par la vie austère et pénitente dont ils faisoient profession. De tous temps, en effet, il importe d'opposer à l'orgueil et à la corruption du monde, des exemples d'humilité, de mortification et de renoncement ; on peut même dire que ces exemples deviennent encore plus nécessaires, à certaines époques de relâchement et de décadence. « Plus les hommes sont vicieux, « dit un célèbre apologiste de la religion, plus « les mœurs publiques sont corrompues ; plus « il est utile et nécessaire de leur donner des « exemples de frugalité, de désintéressement, « de mortification, de patience, de piété, de « soumission à Dieu, de mépris des choses de « ce monde. Quoi que l'on en puisse dire, les « solitaires l'ont fait dans tous les temps ; et « les peuples ne les ont respectés qu'autant « qu'ils le méritoient par leurs vertus. Un « homme fatigué du tumulte de la société, « rebuté par les vices de ses semblables, dégoûté des objets qui excitent les passions, « n'a-t-il pas le droit d'aller chercher dans la « solitude, la paix, le repos, l'innocence, la « liberté, le calme de la conscience ? Celui « qui fuit le danger de la corruption, qui « s'occupe à prier, à méditer, à travailler, qui « s'accoutume à retrancher à la nature tout « ce dont elle peut se passer, n'est-il pas « louable ? Il donne aux autres une grande « leçon, savoir, que l'on peut trouver avec « Dieu un repos, des consolations, et un bonheur que le monde ne peut donner (2). »

ARTICLE II.

SYSTÈME DE M. CHARMA.

§ Ier.

Exposition de ce système.

36. — *Le fondement de l'obligation morale* méconnu, selon M. Charma, dans tous les anciens systèmes philosophiques et religieux.
37. — Tous ces systèmes réduits à quatre principaux.
38. — *L'obligation morale*, fondée sur l'*intérêt personnel*, dans ces divers systèmes.
39. — Législation de Moïse.
40. — Morale de Pythagore.
41. — Morale de Zénon.
42. — Morale chrétienne.
43. — Comparaison de ces divers systèmes.
44. — Ils pèchent tous par la base, selon M. Charma.
45. — Supériorité des nouvelles théories, selon le même auteur.
46. — Ces théories réduites à trois principales.
47. — Défauts de ces nouvelles théories, selon M. Charma.
48. — Impiété de son système.

36. — S'il faut en croire M. Charma, il n'a paru jusqu'à présent, dans le monde, aucun système philosophique ou religieux, qui ait assigné le véritable *fondement du devoir ou de l'obligation morale*. La *seconde partie* de l'*Essai sur les bases et les développements de la moralité*, est employée toute entière au développement de ce paradoxe.

37. — Pour l'établir, l'auteur expose d'abord, dans le premier chapitre de cette *seconde partie*, les différents systèmes qui ont été successivement admis, sur le principe de la moralité, *depuis l'origine des sociétés, jusqu'au christianisme inclusivement*. Il réduit ces systèmes à quatre principaux, savoir : ceux de Moïse, de Pythagore, de Zénon et du Christ, qu'il regarde tous également comme des inventions humaines, dont les premières ont été perfectionnées par celles qui les ont sui-

(1) *Annales de Philos. chrét.* tome IX, page 26.

(2) Bergier, *Dict. Théol.* article *Anachorète*. vers la fin.

vies; en sorte que l'histoire de ces divers systèmes n'est que celle des progrès de la science humaine, sur le principe de la moralité (1).

38. — Ce paradoxe impie est de plus en plus développé dans le chapitre suivant, où l'auteur apprécie les systèmes qu'il vient d'exposer. Selon lui, *l'action de ces grandes législations, profanes ou sacrées, ne fut pas aussi habile, aussi heureuse, que leur intention fut droite et sainte* (2). Elles ont toutes fondé le devoir sur l'*intérêt*. Il est vrai que l'*intérêt* qu'elles ont donné pour base au devoir, a été de plus en plus relevé; c'étoit la marche naturelle des choses morales; mais « on retrouve « partout ce combattant fidèle (l'*intérêt*), à « la droite du principe moral. L'*intérêt* n'a « manqué, dans aucun système religieux, ou « philosophique, à l'appel du devoir; il y a « quelque chose d'Épicure, dans Moïse et dans « Pythagore, dans Zénon et dans le Christ (3). »

39. — Moïse, selon M. Charma, ne donne d'autre sanction à ses lois, que les *châtiments sensibles de la vie présente*. Partout il nous montre un Dieu jaloux, et terrible dans ses vengeances. « Ce n'est pas que le Dieu des vengéances ne soit aussi parfois le Dieu des miséricordes;... mais la bénédiction n'est que « passagère et accessoire, la malédiction revient constante; c'est évidemment le mobile « capital... La sanction divine, comme la sanction humaine (dans les livres de Moïse), « c'est un déchirement sensible, c'est une « douleur. Le châtiment d'ailleurs s'attaque « partout *à la vie actuelle*; il n'attend pas, « pour aborder le coupable, une existence « ultérieure, vraie ou fausse, certaine ou probable; c'est ici-bas qu'il saisit sa victime et « l'immole. Le peuple hébreu (je ne sors pas « du *Pentateuque*) n'a évidemment, sur le « siége de la vie, sur le sujet du sentiment et « de la pensée, que des notions imparfaites « et erronées; l'âme, pour lui, c'est le sang. « Ce n'est pas en se faisant une semblable idée « du principe vital, qu'il en pouvoit rêver « l'éternelle, ou seulement l'immortelle durée (4). »

40. — Pythagore fait un pas de plus que Moïse : il donne pour sanction à la morale, *les châtiments sensibles d'une autre vie*. « Ce « dogme pythagoricien, dit M. Charma, est « un immense progrès sur la législation de « Moïse (5). »

41. — Zénon va plus loin, et met la sanction du devoir, non plus dans la sensibilité physique, mais dans la *sensibilité morale*, dans *la paix du cœur, qui est ici-bas la récompense de la vertu*. « De même que d'abord le principe « égyptien devoit menacer le présent, pour « s'attaquer ensuite à l'avenir; de même le « principe grec, avant de tourner nos yeux « vers le ciel, devoit les fixer sur la terre. « Telle fut la tâche de Zénon. Le stoïcisme « admire et bénit ses dieux, mais il n'en « attend rien au delà de cette vie; c'est au « cœur de l'homme de bien qu'il place son « Éden; la vertu, c'est le bonheur (6). »

42. — Enfin, par un dernier progrès, le Christ donne pour sanction au devoir, *la récompense morale d'une autre vie*. « Un progrès « restoit à faire, dit M. Charma; le mobile « accepté par le Portique étoit incontestablement supérieur à ceux qui avoient jusque-« là conduit l'humanité. Il ne falloit que le « déplacer, pour l'élever au-dessus de lui-« même; et comme Pythagore avoit affoibli, « en la reléguant dans un lointain indéterminé, l'émotion corporelle, à laquelle Moïse, « en l'attachant au premier plan, laissoit toute « son énergie, on pouvoit de même affoiblir « l'émotion morale, en la transportant de la « vie actuelle dans une vie ultérieure. Le « christianisme, en substituant l'humilité à « l'orgueil, détruit dans sa racine la satisfaction de soi-même, et par cela seul anéantit « la sanction stoïcienne. Le bonheur n'est « plus ici-bas; le chrétien ne le cherche point « dans cette vallée de larmes; il le trouvera, « si sa vie le mérite, dans un monde meilleur.

43. — « Ainsi la moralité humaine s'est graduellement élevée, en passant successivement par les quatre grandes époques, à « chacune desquelles nous avons assigné son « caractère distinctif. Nous ne voulons pas dire « que chacun de ces systèmes se soit rigou-

(1) Dans ce chapitre, comme dans plusieurs autres endroits de son ouvrage, l'auteur ne cherche pas même à dissimuler son profond mépris pour la religion et pour ses ministres. Remarquez en particulier dans la *préface*, page xij et suivantes, et dans le chapitre 1er de la *seconde partie*, les pages 351, 358-361, 400, etc. 440, etc. Nous aurons bientôt occasion de citer quelques-uns de ces passages.

(2) Charma, *Essai*, 2e partie, chap. 2, page 420.

(3) *Ibid.* 422.

(4) *Ibid.* chap. 1, pages 359-361 ; chap. 2, page 423.

(5) *Ibid.* chap. 2, pages 424 et 425; chap. 1, page 361, etc.

(6) *Ibid.* chap. 2, page 428 ; chap. 1, page 367, etc.

« reusement renfermé dans le principe dont « nous le regardons comme le représentant... « Il y a déjà quelque sanction morale à Crotone et dans l'antique Jérusalem; Athènes « et la Jérusalem nouvelle frémissent encore « à la pensée d'une sanction toute matérielle; « mais enfin ce qui domine dans Moïse, c'est « la punition physique infligée dès ce monde; « dans Pythagore, la punition physique rap« portée à une vie à venir; dans Zénon, c'est « la récompense morale suivant immédiate« ment le mérite; dans le Christ, la récom« pense morale qu'une vie ultérieure promet « à la vertu. L'ordre dans lequel nous avons « placé ces systèmes, n'est pas seulement chro« nologique, il est rationnel. Pythagore devoit « succéder à Moïse, Zénon à Pythagore, le « Christ à Zénon. L'intelligence ne comprend « point la suppression des intermédiaires, ni « la succession immédiate des extrêmes. *Nous « tenons comme démontrée l'origine grecque du « christianisme*, et nous ne perdrons pas ici « le temps à réfuter Baltus (1). Ce grand sys« tème religieux, qui nous a faits ce que nous « sommes, n'a pu être, comme sembleroit « l'indiquer la place qu'occupe son berceau, « l'héritier direct de la religion juive : c'est « au paganisme, qui croyoit à l'immortalité, « c'est à la philosophie socratique, qui prê« choit l'amour, qu'il a véritablement suc« cédé. La Grèce et Rome avoient seules mé« nagé les transitions nécessaires, qui pou« voient rapprocher et unir la pensée juive « et la pensée chrétienne (2). »

44. — Mais quelque belles et utiles que fussent ces doctrines, eu égard aux temps et aux circonstances, elles ne sont point parfaites et achevées : *elles pèchent toutes par leur base : elles renferment toutes un vice capital, en fondant constamment et uniquement le devoir sur le bonheur, ou sur l'intérêt personnel.* « Tout « acte salarié, fait en vue du salaire qui l'at« tend, peut tout au plus être innocent, dit « M. Charma ; il ne sauroit être moralement « bon...., surtout si le salaire dépasse, dans « votre estime, le sacrifice auquel il fait équi« libre..... Moïse et Pythagore, Zénon et le « Christ, appuient également sur le *moi* et « l'amour qu'il se porte, l'édifice de la mora« lité humaine. Tous ont subordonné le de« voir au plaisir (3). »

45. — Après avoir ainsi apprécié les anciens systèmes, M. Charma expose, dans le troisième chapitre, les *théories morales qui, depuis deux siècles, ont travaillé à perfectionner les anciennes : il observe avec intérêt et avec admiration, l'humanité libre, travaillant de ses mains à sa dignité et à sa grandeur* (4). « Nos « développements rationnels, dit-il, en s'é« tendant de plus en plus, dévoilent peu à « peu aux intelligences avancées, *ce qu'il y « a d'étroit et d'irrationnel dans les doctrines « anciennes*, et leur enlèvent chaque jour « leurs serviteurs les plus fidèles (5). »

46. — Les nouvelles théories qui, *depuis deux siècles*, ont de plus en plus brisé avec le principe chrétien, peuvent, selon M. Charma, se réduire à trois principales, savoir : *la théorie du pur amour, la théorie sympathique*, et *la théorie rationaliste* (6).

1° La *théorie du pur amour* ou le *Quiétisme*, car ces deux choses sont identiques, selon l'auteur, fonde le devoir sur l'*amour filial de Dieu*, ou sur l'*amour pur de la volonté divine.* Molinos, madame Guyon et Fénelon, sont les véritables fondateurs de cette théorie, insinuée, il est vrai, bien avant eux, par les anciens mystiques, mais non formulée avec assez de précision (7).

2° La *théorie sympathique* fonde le devoir sur l'*amour de nos semblables*, ou sur l'*intérêt général de l'humanité.* Adam Smith est le principal défenseur de cette opinion (8).

3° Enfin la *théorie rationaliste* fonde le devoir sur la *conception pure du bien absolu.* Cette théorie, que M. Charma regarde comme *une des gloires de l'Allemagne*, a pour auteur le célèbre Kant; et elle compte M. Victor Cousin parmi ses plus illustres défenseurs (9).

47. — Ces trois systèmes, selon M. Charma,

(1) L'auteur fait ici allusion à l'ouvrage du P. Baltus, intitulé : *Défense des saints Pères accusés de Platonisme. Paris*, 1711, in-4°. Cet ouvrage a pour but de réfuter le système de quelques ministres protestants, qui regardoient les principaux dogmes du christianisme comme des opinions purement humaines, inventées par les Pères du second et du troisième siècle, imbus de la doctrine de Platon. Voyez, à ce sujet, le *Dictionn. Théol.* de Bergier, article *Platonisme*.

(2) Charma, *Essai*. chap. 2, pages 428-439.

(3) *Ibid.* pages 433-436. 421-423.

(4) *Ibid.* chap. 2, page 421.

(5) *Ibid.* chap. 3, page 440.

(6) *Ibid.* page 444.

(7) *Ibid.* pages 444-447.

(8) *Ibid.* pages 450-459.

(9) *Ibid.* pages 459-466. Il s'en faut beaucoup que M. Cousin soit aussi favorable au système de M. Charma, que

« prenant l'humanité morale au degré où le « christianisme l'a portée, ont fait et font encore pour l'élever plus haut, un généreux « effort. » *Ils essaient de secouer le joug de l'égoïsme ancien;* mais ils n'y parviennent pas (1).

Le *Quiétisme* croit fonder le devoir sur un motif entièrement désintéressé : c'est une erreur ; l'*amour pur*, dans cette théorie, *n'est qu'un mot*, car l'homme cherche son plaisir dans ce *prétendu amour pur* (2).

La *théorie sympathique* mérite le même reproche ; car la *sympathie*, comme toutes nos affections, *a son origine dans l'amour du plaisir*, et par conséquent elle est *essentiellement intéressée* (3).

La *théorie rationaliste* elle-même, quoique bien supérieure aux deux autres, ne s'élève pas encore au *désintéressement absolu ;* car elle admet, comme une conséquence de ses principes, *que le bonheur ou la félicité suprême est le prix de la vertu ;* et par là *elle renverse d'une main ce qu'elle édifie de l'autre* (4). D'où l'auteur conclut, que la théorie même de Kant, sur la base de la moralité, n'est, comme les théories précédentes, qu'une *doctrine d'initiation ou de transition ;* que le véritable fondement du devoir ou de l'obligation morale n'a pas encore été assigné ; et que, *dans toutes les théories passées et présentes, l'homme n'est qu'un esclave de la sensibilité ou de l'égoïsme* (5).

48. — Nous n'avons pas besoin de remarquer tout ce qu'un pareil système a d'impie, et d'injurieux à la religion. Il est évident que, dans le sentiment de M. Charma, toutes les religions sans exception, la religion juive et la religion chrétienne elles-mêmes, ne sont que des inventions humaines, des doctrines d'*initiation ou de transition*, dont les progrès de la philosophie moderne ont démontré l'insuffisance et même la fausseté. Ce qu'il y a de plus déplorable, c'est que cette théorie est présentée par l'auteur, avec un air d'assurance, avec une apparence d'érudition philosophique et historique, propres à éblouir une foule de lecteurs légers et superficiels. Il paroît, en effet, que M. Charma a obtenu ce déplorable succès auprès d'un certain nombre de jeunes auditeurs, trop peu en garde contre ses paradoxes, et dont plusieurs n'étoient déjà que trop disposés à applaudir des doctrines subversives de toute religion et de toute morale.

Nous ne croyons pas sans doute que son système ait jamais fait, ou puisse jamais faire école ; nous doutons même que l'auteur soit parvenu à le persuader à un seul de ses auditeurs ou de ses lecteurs ; mais en reproduisant, sous une forme nouvelle, plusieurs erreurs de l'incrédulité moderne, il a déjà semé et il peut encore semer bien des doutes sur les vérités fondamentales de la religion et de la morale. Tels sont les motifs qui nous engagent à examiner ici, en peu de mots, un système qui n'a rien d'ailleurs de séduisant, pour un esprit solide, et qui n'est appuyé jusqu'ici d'aucun suffrage remarquable.

§ II.

Réfutation de ce système.

49. — Funestes effets de l'esprit de système.
50. — Dans quels écarts il a entraîné M. Charma.

49. — Rien n'est plus ordinaire aux enne-

bien des lecteurs seront tentés de le croire, en voyant celui-ci invoquer, avec tant de confiance, l'autorité de M. Cousin, à l'appui de quelques-unes de ses assertions. Il est vrai que M. Cousin donne pour fondement à l'*obligation morale*, *l'idée* ou *la conception pure du bien absolu ;* (Cousin, *Hist. de la Philos. du dix-huitième siècle*, tome II, 20e *leçon*, page 264, etc. *Cours de Philos. de* 1818, *sur le fondement des idées absolues*, leçons 30-38.) mais on ne voit nulle part qu'il attribue à Kant l'invention de cette théorie, et qu'il regarde, avec M. Charma, toutes les anciennes théories philosophiques et religieuses, comme fondées sur *l'égoïsme* ou *l'intérêt personnel*. Bien plus, il est certain que M. Cousin attribue à Socrate et à Platon la doctrine de Kant, qui place, dans les *idées absolues*, le fondement de l'*obligation morale*. (*Œuv. de Platon, traduites par V. Cousin*, tome Ier, page 5 ; tome II, page 276, etc.) M. Cousin regarde d'ailleurs comme incontestable un fait très-difficile à concilier avec la théorie de M. Charma, savoir, que, dans tous les temps et tous les pays du monde, *l'idée absolue du bien moral a présidé à la conduite humaine, au moins aussi souvent que l'intérêt personnel*. (*Cours de* 1818, *leçon* 31e, page 317.) Aussi nous ne doutons pas que M. Cousin, avec tous les hommes instruits, ne regarde comme un étrange paradoxe, cette assertion de M. Charma, que, dans tous les anciens systèmes philosophiques et religieux, et même dans les principes du christianisme, *l'amour pur n'est qu'un mot* sans aucune réalité, et l'homme le plus vertueux *n'est qu'un esclave de la sensibilité ou de l'égoïsme*. (Charma, *Essai*, pages 471, 485.)

(1) Charma, *Essai*, chap. 4, pages 466, 482, etc.
(2) *Ibid*, pages 470 et 471.
(3) *Ibid*. pages 472-478.
(4) *Ibid*. pages 478-482.
(5) *Ibid*. pages 484-486.

mis de la religion, que de trancher et de décider, avec une incroyable assurance, sur les choses qu'ils connoissent le moins. C'est le défaut que l'apôtre saint Paul reprochoit aux faux docteurs de son temps, dont il trace le caractère en ces termes : « Ils s'érigent en « docteurs de la loi, sans savoir ce qu'ils di- « sent, ni ce qu'ils avancent avec le plus de « hardiesse (1). » Tel est aussi le résultat ordinaire de l'esprit de système, même dans les hommes que la justesse et la pénétration de leur esprit sembleroient devoir préserver davantage de ce défaut ; à plus forte raison dans ceux qui ne possèdent pas, à un certain degré, ces qualités si essentielles.

50. — Il ne faut qu'un peu de réflexion sur la théorie de M. Charma, pour voir jusqu'à quel point l'esprit de système l'a entraîné dans ce défaut. Il est certain, en effet, que toute sa théorie (pour ne pas parler ici des autres paradoxes qu'elle suppose ou qu'elle renferme) est fondée sur les plus fausses notions de la *religion des anciens Hébreux*, de la *morale chrétienne en général*, et de la *théologie mystique en particulier* ; en sorte que, pour renverser le système de M. Charma, il suffit de rappeler, sur ces trois points, et particulièrement sur le premier, quelques principes certains et incontestables.

I. — *Erreurs de M. Charma sur la religion des anciens Hébreux.*

51. — Deux suppositions étranges de cet auteur.
52. — L'immortalité de l'âme connue des anciens Hébreux.
53. — *Première preuve*, tirée de la croyance universelle des peuples anciens.
54. — *Deuxième preuve*, tirée des livres de Moïse.
55. — L'histoire de Caïn et d'Abel suppose la croyance de l'immortalité de l'âme.
56. — Le *tombeau* clairement distingué par Moïse d'avec le *séjour des morts*.
57. — L'immortalité de l'âme clairement admise par Jacob.
58. — La prohibition des pratiques de la *nécromancie*, suppose clairement ce dogme.
59. — Pourquoi Moïse ne l'enseigne pas directement.
60. — Vaines difficultés de M. Charma.
61. — Matérialisme imputé aux anciens Hébreux.
62. — Cette difficulté est étrangère à la question principale.
63. — Les anciens Hébreux justifiés du reproche de matérialisme.
64. — *L'amour pur* de Dieu, ordonné dans le *Pentateuque*.
65. — Ce précepte inculqué en plusieurs endroits de ce livre.
66. — Pratique de *l'amour pur* chez les anciens Hébreux.
67. — Idée touchante de la bonté divine, dans les livres de Moïse.

51. — L'auteur suppose, comme des principes évidents, 1° *que Moïse et les Hébreux de son temps ignoroient absolument le dogme de l'immortalité de l'âme* ; 2° *que la législation de Moïse fonde uniquement et constamment le devoir sur le bonheur ou l'intérêt personnel* (2). Rien de plus évidemment faux que ces deux assertions, empruntées à quelques impies du dernier siècle (3), et depuis longtemps réfutées par les plus célèbres apologistes de la religion.

52. — 1° Pour ce qui regarde, en premier lieu, le dogme de l'*immortalité de l'âme* (4), bien loin que l'ignorance de Moïse et des anciens Hébreux, sur ce point, soit une chose évidente, le contraire est clairement établi par des preuves décisives, et dont la force n'est contestée que par des écrivains impies, ou malheureusement connus pour la hardiesse et la témérité de leurs opinions.

53. — La première preuve se tire de la *croyance universelle des peuples anciens*, dès le temps de Moïse, et même bien avant ce célèbre législateur. En effet, il est généralement reconnu que la croyance de l'immortalité de l'âme et d'un état futur, remonte aux premiers âges du monde (5). Ce fait important n'est pas contesté par ceux mêmes qui révoquent en doute la croyance de Moïse et des anciens Hébreux sur ce point. Voltaire, Bolyngbroke, M. Charma lui-même, admettent ce fait, particulièrement à l'égard de l'Égypte, où les Juifs avoient fait un séjour de deux cents ans avant la législation de Moïse. C'est dans l'Égypte, selon M. Charma, que Moïse et Pythagore avoient puisé le fond de leur système. « L'Égypte, dit-il, avoit ses couvents de prê- « tres ; c'étoit le type de la famille établie par

(1) I *Tim.* I, 7.

(2) Charma. *Essai*, page 432, 433, *et alibi passim*.

(3) La première de ces assertions est empruntée à Voltaire, Bolyngbroke, Leclerc, et plusieurs *Protestants naturalistes* ; la seconde, à l'auteur du livre des *Mœurs*. (Vincent Toussaint.)

(4) On peut consulter, à ce sujet, la *Dissertation sur la nature de l'âme*, dans le tome VIII de la *Bible de Vence*. — Leland, *Démonstrat. évangél.* tome IV, chap. 2. — Bullet, *Réponses critiques*, tome I, page 175, etc. — Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, tome II, 3e *partie*, *Lettre* 4e. — Bergier, *Dict. Théol.* article *Ame*. — De la Luzerne, *Dissert. sur la loi nat.* chap. 3, art, 2, n. 22, etc. — Janssens, *Hermeneutica sacra*, tom. I, § 18.

(5) Leland, *ubi supra*, n. 1.

« le philosophe grec. Elle avoit son despo-
« tisme sacerdotal ; le gouvernement théocra-
« tique du législateur hébreu n'en est qu'une
« variété. La loi y connoissoit le glaive qui
« frappe dès ce monde ; la religion, par un
« symbole dont les initiés savoient le sens et
« la portée, mettoit à côté du jugement im-
« médiat qui atteignoit la vie, un jugement
« ultérieur qui atteignoit la mort. Tous les
« éléments que nous avons trouvés épars et
« isolés dans la Grèce antique, et sur les ri-
« ves du Jourdain, nous les retrouvons unis
« et confondus sur les bords du Nil (1). » Quelle apparence, après cela, que Moïse, et les Hébreux qu'il avoit sous sa conduite, aient ignoré le dogme fondamental de l'immortalité de l'âme? Quoi? Abraham, venu de la Chaldée, où l'immortalité de l'âme étoit crue, n'auroit pas transmis cette importante vérité à ses descendants? Le peuple d'Israël, qui s'est formé en Égypte, et qui y a fait un si long séjour; Moïse, qui étoit instruit de toutes les sciences des Égyptiens, auroient ignoré un dogme, dont cette nation étoit si fortement persuadée, qu'elle en faisoit la base de son gouvernement? Les Juifs, qui se croyoient les seuls dépositaires de la véritable religion, qui n'avoient que de l'horreur et de l'éloignement pour les peuples idolâtres, auroient emprunté un dogme si important, pendant leur séjour à Babylone, aux Chaldéens, qu'ils regardoient comme leurs oppresseurs et leurs tyrans? Y a-t-il, en tout cela, l'ombre de vraisemblance?

54. — Mais abandonnons, pour un moment, ces présomptions, quelque fortes qu'elles soient, pour venir à des preuves positives et sans réplique, je veux dire, aux témoignages que nous offrent les écrits de Moïse. Il est impossible en effet de supposer le dogme dont il s'agit, plus clairement que ne le fait ce grand législateur, en plusieurs endroits du *Pentateuque*. Nous nous contenterons de rappeler ici quelques-uns des plus remarquables.

55. — Lorsque Caïn méditoit le premier crime qui souilla la terre, Dieu, pour l'en détourner, lui dit : « Si tu fais le bien, n'en
« recevras-tu pas le salaire? Si au contraire
« tu fais le mal, (le châtiment de) ton crime
« ne sera-t-il pas aussitôt devant toi (2)? » Le salaire que Dieu promet ici à la vertu, n'est certainement pas une récompense temporelle; car quel a été, dans ce monde, le prix de la piété d'Abel? Une mort violente et prématurée. Puisque, selon la parole divine, il a dû être récompensé, il l'a donc été dans une autre vie que celle-ci.

56. — Plusieurs passages du *Pentateuque* distinguent clairement le *tombeau*, où le corps est déposé après la mort (*kéber*), d'avec l'*enfer*, ou le séjour commun des âmes après la mort (*schéol*). De là ces expressions si fréquentes dans les livres de Moïse, à l'occasion de la mort des patriarches : *se réunir à son peuple*, *aller rejoindre ses peuples*, c'est-à-dire, ses ancêtres (3). Il est impossible d'entendre ces paroles dans le sens de la sépulture, ou de la déposition du corps dans le tombeau des ancêtres; car l'écrivain sacré emploie ces expressions, même en parlant de la mort d'Abraham, d'Aaron et de Moïse, dont les tombeaux se trouvoient à de grandes distances de ceux de leurs ancêtres. Les pères d'Abraham étoient enterrés en Mésopotamie; et ce patriarche le fut à Hébron, dans la terre de Chanaan, à côté de Sara son épouse. Aaron et Moïse ne furent pas non plus ensevelis dans le tombeau de leurs ancêtres, mais dans le désert, où ils moururent, avant l'arrivée des Israélites dans la terre promise.

57. — Jacob, inconsolable de la mort de Joseph, s'écrie dans l'excès de sa douleur :
« Je pleurerai toujours, jusqu'à ce que j'aille
« rejoindre mon fils dans l'*enfer* (*schéol*) (4). » Assurément Jacob ne parle pas ici de rejoindre son fils dans le *tombeau*, puisqu'il est persuadé que son fils a été *dévoré par une bête féroce*. Il parle donc de le rejoindre dans le *séjour des morts*.

Le même patriarche, parlant de sa vie, l'appelle un *pèlerinage* (5). Cette expression seroit inexacte, elle n'auroit même aucun sens, si la vie présente ne conduisoit pas à une meilleure, comme un voyage conduit au terme qu'on se propose. Ce raisonnement semble d'autant plus décisif, que c'est un de ceux qu'on a coutume d'employer, pour montrer que les anciens peuples, et particulière-

(1) Charma, *Essai*, page 376.
(2) *Genes.* III, 7.
(3) *Genes.* XXV, 8, XXXV, 29. *Num.* XX, 24, XXVII, 13. *Deut.* XXXII, 50.
(4) *Genes.* XXXVII, 35.
(5) *Genes.* XLVII, 9.

ment les Égyptiens, croyoient à l'immortalité de l'âme. « Vous vous étonnez, dit Bossuet (1), « de voir tant de magnificence dans les sépul« cres de l'Égypte. C'est qu'outre qu'on les éri« geoit comme des monuments sacrés, pour « porter aux siècles futurs la mémoire des « grands princes, on les regardoit encore com« me des *demeures éternelles* (2). Les maisons « étoient appelées des *hôtelleries*, où l'on n'étoit « qu'en passant, et pendant une vie trop courte « pour terminer tous nos desseins; mais les « maisons véritables étoient les tombeaux, « que nous devions habiter durant des siècles « infinis. »

58. — Il est expressément défendu aux Hébreux, dans le *Deutéronome*, de recourir aux pratiques de la *nécromancie*, alors en usage parmi les Chananéens, pour évoquer et interroger les morts; cet usage est représenté par Moïse, comme une *abomination*, digne des plus terribles châtiments (3). Une pareille défense suppose manifestement que les Hébreux croyoient à la permanence des âmes après la mort; car n'eût-il pas été ridicule de faire cette défense à un peuple qui n'eût pas reconnu cette permanence? Un peuple qui seroit persuadé que tout finit pour nous avec le temps, ne pourroit avoir la pensée d'interroger les morts; et il seroit évidemment inutile de le lui défendre. Ce raisonnement est encore un de ceux que les savants ont employé avec plus de confiance, pour établir la croyance des anciens peuples sur l'immortalité de l'âme (4). Seroit-il donc moins décisif par rapport aux Hébreux, que par rapport aux autres peuples?

59. — Après des témoignages si clairs et si précis, dira-t-on que Moïse n'enseigne nulle part le dogme de l'immortalité de l'âme, qu'il ne le prouve pas, qu'il n'ordonne pas de le croire? Sans doute, il n'enseigne pas ce dogme *directement*, il ne le prouve pas *ex professo*, il n'ordonne pas *expressément* de le croire; la raison en est simple et évidente : c'est que tout cela n'étoit pas nécessaire. Quelle nécessité en effet d'*enseigner directement*, et de prouver *ex professo*, un dogme que les Juifs connoissoient par la tradition de leurs pères, et dont ils n'avoient pas le moindre doute? A quoi bon leur *faire une loi* de cette croyance universellement reconnue parmi eux? « La « simple supposition qu'il en fait, en rappor« tant des faits anciens, dit avec raison le « cardinal de la Luzerne, a bien plus de force « (pour démontrer la croyance des Hébreux de « son temps) que n'auroit un enseignement po« sitif. S'il établissoit formellement ce dogme, « on objecteroit que c'est lui qui l'a appris à « son peuple; s'il cherchoit à le prouver, on « ne manqueroit pas d'en conclure que les « Israélites n'y croyoient pas. Mais lorsqu'il « rapporte, simplement et sans réflexion, des « faits qui le supposent, il est clair qu'il parle « à des gens qui en avoient antérieurement « la connoissance et la persuasion (5). »

60. — Tous ces raisonnements, comme on voit, sont fondés sur des faits clairement énoncés dans le *Pentateuque*, et non, comme le suppose M. Charma, sur des interprétations forcées, sur une *subtilité intéressée à fouiller la métaphore avec toutes ses ressources, pour trouver, dans quelques lignes clairsemées, le vague pressentiment d'une existence future.* Aussi M. Charma n'oppose-t-il à ces raisonnements que des assertions sans preuve, de simples dénégations, très-commodes, il est vrai, pour la défense d'un système, mais très-peu convaincantes pour un esprit droit et sans préjugés

61. — « Le peuple hébreu, dit-il, n'a évi« demment, sur le siége de la vie, sur le sujet « du sentiment et de la pensée, que des no« tions imparfaites et erronées : l'âme, pour « lui, c'est le sang... Ce n'est pas en se faisant « une semblable idée du principe vital, qu'il « en pouvoit rêver l'éternelle ou seulement « l'immortelle durée... La bonne foi sans pas« sion et sans prisme chercheroit en vain, dans « la société israélite, quelque trace de *spiri« tualisme :* elle ne voit partout que l'em« preinte d'un *matérialisme grossier* (6). »

62. — M. Charma n'eût jamais avancé de pareilles assertions, s'il eût fait réflexion que l'immortalité de l'âme a été admise autrefois, et l'est encore aujourd'hui, par une multitude d'hommes, qui n'avoient ou n'ont encore, *sur la nature de l'âme, que des notions imparfaites et erronées*. Il est certain en effet que les peuples anciens, et même les

(1) Bossuet, *Hist. univers.* 3e partie, chap. 3, page 466.
(2) *Diod. Sic.* lib. I, sect 2, n, 13.
(3) *Deuteron.* XVIII, 10. etc.
(4) Freret, *Observations sur les oracles rendus par les âmes des morts*; parmi les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions;* tome XXIII de l'édition in-4°, et XXXVIII de l'édition in-12.
(5) De la Luzerne, *Dissert. sur la loi naturelle*, chap. 5, n, 24.
(6) Charma, *Essai*, page 360.

plus célèbres philosophes de l'antiquité, sans en excepter Platon, n'avoient là-dessus *que des notions imparfaites* (1). De nos jours encore, malgré les progrès de la philosophie et de la civilisation, combien de particuliers, même parmi les chrétiens, sont intimement persuadés de l'immortalité de l'âme, sans avoir des notions exactes sur sa nature et sa spiritualité? Seroit-il bien étonnant que la science des anciens Hébreux eût été, à cet égard, aussi imparfaite que celle des peuples modernes? Et que pourroit-on en conclure contre la persuasion des anciens Hébreux, relativement à l'immortalité de l'âme?

63. — Mais est-il bien certain que ceux-ci aient été aussi ignorants que M. Charma le suppose, *sur la nature de l'âme*, et que toute *la société israélite ait été empreinte d'un matérialisme grossier?* Bien loin que la chose soit évidente, on peut avancer avec confiance, que la *bonne foi sans passion et sans prisme* n'oseroit condamner là-dessus le peuple hébreu, aussi facilement que le fait M. Charma. Il paroît même très-certain, que Moïse, et les hommes instruits de sa nation, avoient, *sur la nature de l'âme*, des notions beaucoup plus exactes qu'on ne les trouve chez les autres peuples, et même chez les plus célèbres philosophes de l'antiquité. Qu'on lise en effet avec attention l'histoire de la création de l'homme, telle que Moïse la rapporte. Les deux substances dont l'homme se compose, y sont marquées distinctement : *Dieu forme d'abord le corps du limon de la terre;* puis, *il l'anime de son souffle; il le fait à son image et à sa ressemblance* (2). Or ce *souffle divin* dont le corps est animé, cette *image* et cette *ressemblance de Dieu* imprimée dans l'homme, ne sont point un *souffle matériel*, une *image* et une *ressemblance corporelles*, mais un *souffle spirituel*, une *image* et une *ressemblance spirituelle et invisible;* car c'est la doctrine constante de Moïse, que la nature de Dieu n'a rien de corporel et de sensible; qu'il ne peut être représenté par aucune figure, sans une horrible impiété, sans une véritable idolâtrie (3); d'où il suit clairement que, dans le sentiment de Moïse, l'homme est l'*image de Dieu*, non par le corps, ou par la forme sensible, mais par quelque chose de surajouté au corps, et de réellement distingué du corps, c'est-à-dire par l'âme intelligente et raisonnable (4)

64. — 2° La seconde supposition de M. Charma, que la législation de Moïse *fonde constamment et uniquement le devoir sur le bonheur, ou sur l'intérêt personnel*, est aussi évidemment fausse que la première (5). Il est certain en effet que la première et la principale des lois morales, contenues dans le *Pentateuque*, prescrit à tous les Israélites sans distinction, *l'amour de Dieu, et même l'amour le plus pur et le plus constant*. Voici l'explication que Moïse lui-même donne du premier commandement. « Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est « le seul Seigneur. Tu aimeras le Seigneur « ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton « âme et de toutes tes forces. Ces comman- « dements que je te fais aujourd'hui seront « gravés dans ton cœur; tu en instruiras tes « enfants; tu les méditeras dans ta maison, « dans tes voyages, le soir avant ton som- « meil, et le matin à ton réveil : tu les atta- « cheras comme un souvenir à tes mains, et « tu les placeras comme un tableau devant « tes yeux; tu les écriras sur le seuil et sur « les portes de tes maisons (6). » Rien de plus décisif que ces paroles, contre le système de M. Charma. Moïse prescrit à tous les Israélites sans exception, *d'aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme et de toutes leurs forces*, par conséquent, selon le sens naturel des termes, et le sentiment universel des interprètes, de l'aimer *par-dessus toutes choses*, de l'aimer *plus qu'eux-mêmes, plus que leur bonheur, ou leur intérêt personnel*. Ce pur *amour*, selon le premier précepte du Décalogue, ne doit pas être un *sentiment rare et passager*, mais un *sentiment constant et habituel*, un sentiment de tous les jours, et de tous les moments, un sentiment inséparable, en quelque sorte, de tous les actes et de toutes les démarches de la vie.

(1) Rollin, *Hist. ancienne*, tome XIII, page 52, etc. — *Voyage d'Anacharsis*, tome V, chap. 59, page 49, etc.

(2) *Genes.* I, 26, 27; II, 7.

(3) *Exod.* XX, 4, 5 *Levit.* XXVI, 1. *Deut.* IV, 15; V, 8.

(4) Voyez, pour le développement de cette preuve, Bossuet, *Élév. sur les Mystères*, 4e sem. 11e élév. — *Hist. univ.* 2e partie, chap. 1er, page 161. — *Connoissance de Dieu et de soi-même*, chap. 4, n. 8.

(5) Bullet, dans ses *Réponses critiques*, (tome II, page 120, etc.) a clairement réfuté cette assertion de l'auteur du livre des *Mœurs*. Fénelon avoit établi, longtemps auparavant, la véritable doctrine, sur ce point, dans ses *Lettres sur la Religion*. Voyez, en particulier, *Lettre* 1re, chap. 5, page 314. *Lettre* 3e, page 378, etc

(6) *Deut.* VI, 4-9.

65. — Ce n'est pas une seule fois et en passant, que Moïse parle de ce grand précepte; il le répète plusieurs fois, et presque à toutes les pages du *Deutéronome*. « Maintenant « donc, Israël, dit-il, qu'est-ce que le Sei « gneur ton Dieu demande de toi, sinon que tu « craignes le Seigneur ton Dieu, que tu mar- « ches dans ses voies, *que tu l'aimes et que tu « le serves de tout ton cœur et de toute ton « âme* (1)? » On retrouve les mêmes paroles dans plusieurs autres passages du même livre, que nous omettons pour éviter des répétitions inutiles (2).

66. — Mais ce qu'on doit surtout remarquer, c'est que cette doctrine du saint législateur n'étoit pas chez les Hébreux une simple spéculation, et qu'elle se manifestoit habituellement dans leurs cérémonies religieuses. par les plus touchantes expressions que l'amour et la reconnoissance puissent inspirer à des cœurs sensibles. Pour nous renfermer ici dans le *Pentateuque* (3), nous rappellerons seulement les deux *cantiques de Moïse*, destinés, comme on sait, à perpétuer parmi les Israélites le souvenir et la reconnoissance des prodiges que Dieu avoit opérés en leur faveur, au sortir de l'Égypte, et pendant tout le temps de leur séjour dans le désert (4). Il faudroit être tout à fait insensible, pour n'être pas frappé de tout ce qu'il y a de pathétique et de sublime dans ces deux cantiques, regardés comme des chefs-d'œuvre, par les plus célèbres littérateurs soit anciens, soit modernes. Où trouver en particulier une peinture plus touchante et plus gracieuse de la bonté divine, que celle dont le dernier cantique de Moïse nous offre les traits. « Israël étoit comme un enfant aban- « donné dans une terre déserte, et dans une « affreuse solitude. Dieu l'a trouvé, a pris « soin de lui, et l'a gardé comme la prunelle « de ses yeux. Semblable à un aigle qui « veille sur son nid, couve amoureusement « ses petits, étend ses plumes pour les rece- « voir, et les transporte sur ses ailes ; ainsi « le Seigneur a pris soin de son peuple, et « n'a partagé avec personne sa tendre solli- « citude. Il l'a mis en possession d'un pays « excellent, et lui en a fait manger les fruits; « il lui a fait couler le miel du sein de la « pierre, et l'huile des rochers les plus durs ; « il l'a rassasié du lait des troupeaux et de la « graisse des béliers ; il l'a nourri du plus « pur froment, et lui a fait boire le vin le « plus exquis (5). »

67. — M. Charma ignoroit certainement, ou du moins il avoit entièrement perdu de vue, ces passages si formels et si remarquables, lorsqu'il représentoit le Dieu des Israélites sous des traits si odieux, à l'occasion des vengeances et des châtiments dont il menace les transgresseurs de ses lois. Si M. Charma se fût borné à dire, que la perfection absolue de Dieu, et ses bontés sans nombre envers son peuple, n'étoient pas les seuls motifs par lesquels il l'excitât à l'observation de ses lois; qu'à ces motifs d'amour et de reconnoissance, il ajoutoit souvent ceux de la crainte et de la terreur, pour contenir plus efficacement dans le devoir un peuple ignorant et grossier ; il n'eût rien dit que de très-conforme à l'histoire sainte, et au sentiment universel. Mais avancer, comme il fait avec tant de confiance, que les titres les plus affectionnés de Dieu, dans les livres de Moïse, sont ceux de *Dieu jaloux*, *de Dieu fort*, de *Dieu terrible*, de *Dieu des vengeances ; qu'une fois dans un accès de bonté, l'Éternel pourra dire* (dans ces livres) : *Aimez votre Dieu ; mais qu'à chaque instant du jour, il s'écriera : Craignez-moi*, etc. *qu'on chercheroit en vain, dans ces mêmes livres, un cantique d'amour, un hymne de reconnoissance* (6) ; c'est visiblement méconnoître et contredire

(1) *Deut.* x, 12.

(2) *Deut.* xi, 13; xix, 9; xxx, 6; et alibi passim.

(3) Nous pourrions sans doute faire usage, contre M. Charma, des livres postérieurs au *Pentateuque*, et surtout du livre des *Psaumes*, qui n'est, d'un bout à l'autre, qu'un hymne d'amour et de reconnoissance, sous les formes les plus touchantes et les plus variées. Supposé en effet que la doctrine du *Pentateuque*, sur le sujet qui nous occupe, eût quelque chose d'obscur, rien ne seroit plus naturel que d'en chercher l'interprétation dans les livres postérieurs, et dans la tradition constante des Israélites. Mais nous n'avons pas besoin de recourir à ce moyen, pour combattre les paradoxes de M. Charma.

(4) *Exod.* xv. *Deut.* xxxii. On trouve un b au développement du premier de ces cantiques, dans le *Traité des Études* de Rollin, tome II, livre IV, chap. 3, § 9. — Les beautés poétiques de ces deux morceaux sont aussi développées par M. Glaire, *Introduction hist. et critiq. aux livres saints*, tome III, page 125, etc. Sur l'origine et le but des *Cantiques*, chez les Hébreux en particulier, vo ez Lowth. *De sacra Poesi Hebræorum*, lect. 25. — John, *Archæologia*, n. 90.

(5) *Deut.* xxxii, 10, etc.

(6) Charma, *Essai*, page 338, 339, etc.

ouvertement la doctrine de Moïse. Il suffit en effet de lire avec attention les écrits de ce saint législateur, pour voir que les titres de *Dieu bon*, de *Dieu infiniment aimable*, sont ceux que Dieu affectionne le plus dans le *Pentateuque*, aussi bien que dans les autres livres de la Bible; que les sentiments de la reconnoissance et de l'amour y sont exprimés dans des hymnes aussi remarquables sous le rapport de la poésie que sous le rapport de la piété; enfin que ces sentiments d'amour et de reconnoissance sont ceux que Dieu cherche principalement à inspirer à son peuple. C'est ce qui résulte clairement des passages mêmes du *Pentateuque*, où Dieu menace de sa vengeance les infracteurs de ses lois. Qu'on lise en particulier l'exposition du premier commandement, qui défend sous des peines si sévères le culte des idoles. « Vous ne « les adorerez point, dit le Seigneur, et vous « ne leur rendrez point le culte souverain qui « n'est dû qu'à moi; car je suis le Seigneur « votre Dieu, le Dieu fort et jaloux, qui venge « l'iniquité des pères sur les enfants, jusqu'à « la troisième et la quatrième génération, dans « tous ceux qui me haïssent, et qui fais misé-« ricorde, dans la suite de mille générations, « à ceux qui m'aiment et qui gardent mes « préceptes (1). » N'est-il pas évident que Dieu se représente ici comme infiniment plus porté à la clémence, qu'à la punition et au châtiment? Pouvoit-il mieux marquer l'étendue de sa bonté, qu'en disant *qu'il fait miséricorde dans la suite de mille générations*, à ceux qui l'aiment et qui gardent ses préceptes; tandis qu'il ne venge l'iniquité des pères sur les enfants, que *jusqu'à la troisième et la quatrième génération?* Paroles consolantes qu'on retrouve encore dans le chapitre XXXIV[e] du même livre (v. 7) et dans le V[e] du *Deutéronome* (v. 9 et 10.)

II. — *Erreurs de M. Charma sur la morale chrétienne en général.*

68. — La morale chrétienne, fondée sur l'égoïsme, selon M. Charma.
69. — Le précepte du *pur amour* de Dieu, renouvelé par Jésus-Christ.
70. — Ce précepte beaucoup plus rigoureux pour le chrétien que pour le juif.
71. — Doctrine constante de la tradition, sur ce point.
72. — Vaine difficulté de M. Charma.
73. — Cette difficulté résolue par la seule notion des *motifs propres* d'un acte.
74. — L'opinion de M. Charma, sur ce point, visiblement paradoxale.

68. — Dans le système de M. Charma, *le christianisme, aussi bien que la religion juive, fonde uniquement le devoir sur le bonheur, ou sur l'intérêt personnel*, et *subordonne constamment le devoir au plaisir*: en sorte que, d'après les principes mêmes du christianisme, *il n'est point d'acte qui ne trouve dans l'amour de soi, son principe et sa cause* (2).

69. — La fausseté de ce système, pour ce qui regarde le *christianisme*, est une conséquence évidente de ce que nous venons d'établir par rapport à la *religion juive*. Il est certain, en effet, que Jésus-Christ, loin d'abroger le précepte de l'amour de Dieu, qui étoit le premier et le principal précepte du Décalogue, l'a renouvelé de la manière la plus formelle, et dans mêmes termes dont Moïse s'étoit servi. « Un docteur de la loi « s'étant un jour approché du Sauveur, lui « demanda quel étoit le premier de tous les « commandements. Jésus lui répondit: Voici « le premier de tous les commandements: « *Écoute, ô Israël! le Seigneur ton Dieu est le « seul Dieu. Tu aimeras donc le Seigneur ton « Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de « tout ton esprit et de toutes tes forces*. C'est « là le premier commandement. Voici le se-« cond, qui est semblable au premier: *Tu ai-« meras ton prochain comme toi-même*. Il n'y « a point de commandements plus grands « que ceux-là. Ces deux commandements ren-« ferment toute la loi et les prophètes (3). »

Rien de plus formel que ces paroles, comme nous l'avons déjà remarqué, pour établir le précepte *de l'amour de Dieu par-dessus tout, et même au-dessus de notre bonheur, ou de notre intérêt personnel*. Aussi tous les théologiens et tous les docteurs de l'Église, depuis son origine jusqu'à nos jours, ont-ils principalement fondé sur ces paroles l'obligation imposée à tous les fidèles, et même à tous les hommes sans exception, *d'aimer Dieu pour lui-même et par-dessus toutes choses*, de lui tout rapporter comme à leur

(1) *Exod.* XX, 5 et 6.
(2) Charma, *Essai*, pages 433, 435 et 436.
(3) *Matth.* XXII, 36. *Marc.* XII, 28. *Luc.* X, 25.

fin dernière, comme à l'être infiniment parfait, qui, à raison de son excellence, mérite d'être aimé par-dessus tout, et à qui tout doit être rapporté, même notre béatitude.

70. — Mais ce qui démontre de plus en plus la fausseté du système de M. Charma, c'est que, depuis l'origine du christianisme, la pratique du grand précepte de la charité a toujours été regardée, non-seulement comme le premier devoir du chrétien, mais comme une obligation beaucoup plus rigoureuse pour lui que pour le juif. Selon la doctrine de saint Paul, suivie par toute la tradition, l'amour est le propre caractère de la loi nouvelle; non en ce sens qu'il ne fût pas ordonné et pratiqué dans la loi ancienne, mais en ce sens que les motifs d'aimer Dieu étant beaucoup plus forts et plus pressants, et la grâce beaucoup plus abondante dans le christianisme que sous la loi mosaïque, l'amour doit avoir beaucoup plus de part que la crainte dans la conduite du chrétien. « Vous n'avez « point reçu, dit l'apôtre, l'esprit de servi- « tude, pour vous conduire encore par la « crainte; mais vous avez reçu l'esprit d'ad- « option filiale, par lequel nous appelons « Dieu *notre Père* (1). » C'est ce que l'apôtre répète en plusieurs endroits de ses *Épîtres*, où il représente ce glorieux caractère de la loi nouvelle, comme l'accomplissement des anciennes prophéties, dans lesquelles Dieu avoit annoncé que « le temps viendroit où « il contracteroit avec son peuple une nou- « velle alliance, bien différente de l'ancienne, « et où il graveroit sa loi, non comme au- « trefois sur la pierre, mais dans le cœur de « ses enfants (2). »

71. — Rien ne seroit plus facile que de montrer la doctrine de Jésus-Christ et de saint Paul, sur ce point, constamment suivie par les saints docteurs et les théologiens, depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours La controverse entre Bossuet et Fénelon, sur la nature de la charité, dont nous avons rendu compte dans la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*, n'a fait que mettre dans un nouveau jour cette doctrine constante de la tradition, et cet enseignement public de l'Église (3). Aussi nous ne doutons pas que M. Charma lui-même n'eût senti la fausseté de son système, s'il eût mieux connu les détails de cette controverse. Il y eût trouvé, non-seulement la justification pleine et entière de la morale chrétienne, contre le reproche d'*égoïsme* qu'il lui a si légèrement adressé, mais encore la solution nette et précise des principales difficultés sur lesquelles ce reproche lui a paru fondé.

72. — « C'est en vain, dit-il, que le chris- « tianisme nous recommande sans cesse, « par la bouche des apôtres qui le compren- « nent le mieux, l'*abnégation personnelle*. « Ces généreuses déclamations sur le désin- « téressement, se terminent toujours par « ces mots : *Chrétien, sauve ton âme...* Il n'est « (donc) point d'acte (dans les principes du « christianisme) qui ne trouve dans l'amour « de soi, son principe et sa cause (4). »

73. — Toute cette difficulté, qui paroît décisive à M. Charma, et qu'il reproduit avec confiance en plusieurs endroits de son livre vient de ce qu'il n'a pas compris la différence essentielle qui existe entre *le principe ou le motif propre d'un acte*, et *les circonstances qui l'accompagnent*, et qui peuvent aider à le produire. *Le principe* ou *le motif propre d'un acte* est la *raison* qui détermine à le produire, ou la *fin* qu'on se propose en le produisant. Mais cette *raison* et *cette fin* sont très-différentes des *circonstances* qui accompagnent l'acte, et qui peuvent aider à le produire. *Les motifs de l'acte* sont toujours quelque chose d'*aperçu* et même de *désiré*; tandis que souvent on n'en *aperçoit* pas, ou on n'en *désire* pas les *circonstances* (5). Supposons, par exemple, que je prenne, par motif de santé, une nourriture agréable. La *raison* ou le *motif* pour lesquels je prends cette

(1) *Rom.* VIII, 15. Voyez, sur ce passage, le *Commentaire* d'Estius.

(2) *Jerem.* XXXI, 31. *Heb.* X, 16. On peut voir, à ce sujet, le *Sermon de Bossuet pour le second dimanche après l'Epiphanie*, et son 1er *sermon pour le jour de la Pentecôte*.

(3) Voyez principalement, dans la *seconde partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, § 1er; art. 3, § 1er.

(4) Charma, *Essai*, pages 436, 470, etc.

(5) Nous pouvons citer, à l'appui de cette distinction, un philosophe moderne, dont M. Charma ne récusera pas l'autorité, et dont il se déclare hautement l'admirateur. (*Essai*, page 460, etc.) M. Cousin suppose, comme un principe incontestable, que la croyance d'une vie future et des récompenses à venir, n'empêche pas de produire un *acte désintéressé*, pourvu qu'en agissant, on se propose un autre motif que celui de l'intérêt, savoir l'*idée absolue du bien moral*. (*Cours de 1818, sur le fondement des idées absolues*, 31e *leçon*, page 317.)

nourriture, sont *aperçus* et *désirés* par mon esprit; mais je puis très-bien ne pas *apercevoir*, ne pas *désirer* la circonstance du plaisir que j'éprouve en la prenant, quoique ce plaisir, même inaperçu et indélibéré, me soit d'un grand secours pour faire cet acte. Appliquons ceci à la conduite du chrétien qui produit un acte d'amour de Dieu, ou de toute autre vertu, par le *motif propre de la charité*, c'est-à-dire, par le motif de la perfection absolue de Dieu. Il y a sans doute, pour moi, un plaisir attaché à ces actes, et qui m'aide puissamment à les produire; mais ce plaisir n'en est pas proprement le *motif*: car je puis ne pas l'apercevoir, n'y pas même penser, ou y penser sans en faire le *motif* de ma détermination. Telle est évidemment la disposition d'une âme fervente qui produit l'acte d'amour autorisé par le XXXIII[e] *article d'Issy* (1). L'âme qui produit cet acte, y est si peu déterminée par le motif de son intérêt personnel, qu'elle en fait expressément abstraction, et qu'elle déclare vouloir aimer Dieu, quand même elle n'en devroit jamais attendre aucun bienfait, ni aucune récompense. Quant au plaisir qu'elle trouve à produire cet acte, elle n'y pense même pas, elle ne s'en rend pas compte, et la considération de ce plaisir n'entre pour rien dans les motifs de son amour, uniquement tirés de la perfection absolue de Dieu. M. Charma prétendra-t-il qu'un acte d'amour si pur et si désintéressé, *trouve dans l'amour de soi son principe et sa cause ?*

74. — Nous n'insisterons pas davantage sur ce point, que nous avons expliqué ailleurs plus à fond, d'après le sentiment commun des théologiens, et particulièrement d'après les écrits de Fénelon, qui l'a si bien défendu contre l'opinion de Bossuet (2). Le sentiment de Fénelon est si connu, qu'il passe même généralement pour avoir poussé trop loin le désintéressement de la charité en cette vie. Aussi nous ne doutons pas que la plupart des lecteurs instruits ne lisent avec étonnement, et ne regardent comme un paradoxe évident, cette assertion de M. Charma, que, dans le sentiment même de Fénelon, *l'amour pur n'est qu'un mot*, et l'homme le plus vertueux *n'est qu'un esclave de la sensibilité ou de l'égoïsme* (3).

III. — *Erreurs de M. Charma sur la théologie mystique.*

75. — Origine de ces erreurs.
76 — La *théorie du pur amour*, confondue avec le *Quiétisme.*
77. — Toute la suite des saints docteurs accusée de *Quiétisme.*
78. — La *théorie du pur amour*, fondée par Molinos, selon M. Charma.
79. — Fausseté visible de ces assertions.

75. — Les fausses idées de M. Charma sur la morale chrétienne en général, et particulièrement sur le premier et le principal de ses préceptes, ne pouvoient manquer de l'entraîner dans les plus graves erreurs sur la *théologie mystique*. Comment, en effet, parler exactement de ce qu'il y a de plus relevé dans une science, lorsqu'on n'a que des idées fausses sur ses éléments et ses principes fondamentaux ?

Nous n'entreprendrons pas de relever en détail ces nouvelles erreurs de M. Charma. Outre que nous ne pourrions les discuter avec lui, sans partir de notions qu'il conteste, sur la nature de la charité, l'*Analyse de la controverse du Quiétisme*, que nous avons donnée dans la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*, renferme tous les correctifs nécessaires contre les erreurs dont nous parlons. Il suffira donc de les indiquer ici en peu de mots, en renvoyant le lecteur, pour de plus amples développements, aux différents articles de cette *seconde partie.*

76. — 1° M. Charma suppose, comme une vérité constante et reconnue, que *la théorie du pur amour* et *le Quiétisme* sont une seule et même chose. « La théorie du pur « amour, dit-il, c'est, comme on sait, le « Quiétisme (4). » *On sait* au contraire, et tous les théologiens catholiques conviennent, que ces deux choses sont très-différentes. *La doctrine du pur amour* est ouvertement soutenue, comme elle l'a toujours été, par le plus grand nombre des théologiens; tandis que le *Quiétisme* est universellement regardé comme une erreur (5).

(1) Voyez, dans la *seconde partie* de cette *Hist. litt.* n. 8. 27, etc.

(2) Voyez en particulier les n. 91, 92, 103, etc. de la *seconde partie* de cette *Hist. litt.*

(3) Charma, *Essai*, pages 471, 485.

(4) *Ibid.* page 444.

(5) *Hist. litt.* 2[e] partie, n. 98 109.

77. — 2° « Une suite non interrompue « d'hommes supérieurs, dont l'Église a fait au- « tant de saints, ajoute M. Charma, a soute- « nu, dans des écrits irréprochables d'ail- « leurs, les dogmes les plus purs et les plus « élevés de cette admirable hérésie (*du Quié- « tisme*) (1). » Ainsi, voilà toute la *suite non interrompue* des docteurs de l'Église, des théologiens, et des auteurs mystiques même les plus révérés dans l'Église, accusée de Quiétisme; tandis qu'il est prouvé par l'histoire, que cette hérésie, toutes les fois qu'elle s'est montrée à découvert dans l'Église, y a été flétrie par l'organe des saints docteurs, des théologiens et de l'Église elle-même (2).

78. — 3° Autre conséquence des principes de M. Charma, et qu'il a soin de tirer lui-même. « Un prêtre espagnol, Molinos, une « femme célèbre, madame Guyon, l'illustre « auteur de *l'Explication des maximes des « saints*, Fénelon, sont les véritables fonda- « teurs (de la théorie du pur amour ou du « Quiétisme), » qu'ils ont formulée avec plus de précision qu'on ne l'avoit fait avant eux (3). Ainsi les Quiétistes modernes, et Molinos lui-même, n'ont fait autre chose, selon M. Charma, que *formuler avec plus de précision* l'ancienne doctrine des saints docteurs, des théologiens catholiques et de toute la tradition; l'Église, en condamnant le Quiétisme, a proscrit une doctrine constamment et universellement soutenue jusque-là par tous ses docteurs et ses théologiens; Fénelon et madame Guyon, malgré leur constante opposition pour le *Quiétisme grossier de Molinos*, n'ont fait que perfectionner l'absurde théorie dont il étoit *le fondateur*.

79. — De pareilles assertions supposent un auteur tout à fait étranger à l'enseignement universel de l'Église et des théologiens, sur cette matière. Nous osons croire que M. Charma lui-même en conviendroit, s'il vouloit prendre la peine de lire, sans prévention, les principaux écrits de Bossuet et de Fénelon sur le Quiétisme, ou seulement les deux premiers articles de l'*Analyse de cette controverse* dans l'*Histoire littéraire de Fénelon*. En supposant que cette lecture ne le ramenât pas entièrement à la véritable et saine doctrine, (ce que nous n'osons espérer) elle l'obligeroit du moins à modifier beaucoup ses opinions. Peut-être même regretteroit-il d'avoir été entraîné, par ses faux principes, à soutenir de si étranges assertions, et à fronder si ouvertement le sentiment universel des théologiens catholiques, pour embrasser celui de quelques écrivains impies ou hérétiques, visiblement animés d'une haine aveugle contre le Christianisme, et surtout contre l'Église catholique (4)?

(1) Charma, *ubi supra*, page 444.
(2) *Hist. litt.* 2e *partie;* article 2, § 2, n. 48, etc.
(3) Charma, *Essai*, page 445.

(4) Voyez les auteurs cités plus haut, sur le n. 80 de la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*.



TROISIÈME PARTIE.

ANALYSE RAISONNÉE DE LA CONTROVERSE DU JANSÉNISME,

POUR SERVIR D'INTRODUCTION ET D'ÉCLAIRCISSEMENT AUX ÉCRITS DE FÉNELON SUR CETTE MATIÈRE.

---

1. — Objet de cette troisième partie.
2. — Plan de cette *Analyse*.

1 — Les mêmes considérations qui nous ont déterminé à donner, dans la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*, l'*Analyse raisonnée de la controverse du Quiétisme*, nous engagent à présenter, dans cette *troisième partie*, l'*Analyse de la controverse du Jansénisme*. Ce dernier travail nous semble même, à certains égards, plus important que le premier, soit à cause de la multitude prodigieuse d'écrits que la controverse du Jansénisme a produits, et que si peu de personnes ont le temps et la patience de consulter, soit à cause de l'intérêt que cette controverse a conservé jusqu'à nos jours, particulièrement dans les pays où les erreurs tant de fois proscrites, conservent encore des partisans; soit enfin pour faire connoître l'état précis de cette controverse, à l'époque où Fénelon y entra, pour la défense des décrets du saint siége, que les novateurs s'efforçoient d'éluder par de si étranges subtilités.

Quelques lecteurs attendent peut-être de nous le *précis historique* de cette controverse, depuis son origine jusqu'au moment où Fénelon s'y trouva engagé. Nous eussions vraisemblablement entrepris ce travail, s'il n'eût été exécuté, de la manière la plus satisfaisante, par le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon*, qui doit être considérée comme l'introduction nécessaire des *Œuvres de l'archevêque de Cambrai* (1). Nous nous bornerons donc à donner ici le *précis dogmatique* de la controverse du Jansénisme. Ce précis, qui ne pouvoit guère trouver place dans une histoire, semble au contraire être l'introduction naturelle des nombreux écrits de Fénelon sur cette controverse.

2. — Pour ne rien négliger de ce qui peut contribuer à l'éclaircissement de cette matière, et des écrits de Fénelon qui la concernent, nous partagerons cette *Analyse* en trois articles. On trouvera, dans le premier, l'exposition des erreurs du Jansénisme. Nous parlerons, dans le second, des principaux subterfuges, employés par les disciples de Jansénius, pour éluder la condamnation de ses erreurs. Enfin, nous présenterons, dans le troisième, quelques réflexions générales sur les écrits de Fénelon, relatifs à cette controverse, et nous examinerons en particulier plusieurs difficultés auxquelles ces écrits ont donné lieu. Cet examen nous fournira une occasion naturelle d'entrer dans quelques détails également importants pour éclaircir les véritables sentiments de Bossuet et ceux de Fénelon, sur l'article du Jansénisme.

(1) *Hist. de Fénelon*, livre V, n. 1er, etc. *Pièces justificatives* du même livre, n. 1er.

ARTICLE PREMIER.

EXPOSITION DES ERREURS DU JANSÉNISME (1).

3. — Principes fondamentaux du système de Jansénius.
4. — Conséquences de ces principes : *les cinq propositions.*
5. — Explication des *cinq propositions.*
6. — *Première proposition.*
7. — *Deuxième proposition.*
8. — Deux sortes de liberté.
9. — *Troisième proposition.*
10. — *Quatrième proposition.*
11. — *Cinquième proposition.*
12. — Différence entre le système de Calvin et celui de Jansénius.

3. — Le système de Jansénius, tel qu'il l'a exposé dans son fameux ouvrage intitulé *Augustinus*, est fondé sur les principes suivants, dont les cinq propositions condamnées ne sont que des conséquences plus ou moins immédiates. 1° La volonté humaine, par le péché d'Adam, a perdu son libre arbitre, c'est-à-dire, la force de se déterminer à son gré au bien ou au mal (2).

2° Le libre arbitre, perdu par le péché d'Adam, a été remplacé par deux délectations : l'une terrestre, qui porte au mal ; l'autre céleste, qui porte au bien.

3° Ces deux délectations agissent l'une sur l'autre par degrés, de sorte que la délectation supérieure en degrés l'emporte nécessairement sur l'autre, comme le plus fort poids d'une balance enlève nécessairement le plus léger.

4° La nécessité où se trouve la volonté de suivre la délectation supérieure, n'est pas une *nécessité absolue et immuable*, mais une *nécessité relative aux circonstances* ; c'est-à-dire, par exemple, que la volonté se trouvant actuellement sollicitée au mal par la délectation supérieure, ne peut en ce moment faire le bien, quoiqu'elle le pût en d'autres circonstances, où les degrés de la délectation terrestre seroient inférieurs à ceux de la délectation céleste. C'est en ce sens que l'évêque d'Ipres et ses partisans donnent à la délectation supérieure en degrés, le nom de délectation *relativement victorieuse.*

4. — De ces principes suivent, comme des conséquences nécessaires, et avouées de Jansénius lui-même, les cinq propositions que tous les théologiens catholiques regardent avec Bossuet comme *l'âme de son livre* (3). Voici le texte de ces propositions condamnées comme *hérétiques* par le pape Innocent X, dans sa bulle du 31 mai 1653. « 1° Quelques « commandements de Dieu sont impossibles « à des hommes justes qui veulent les accom- « plir, et qui s'efforcent de le faire selon les « forces qu'ils ont actuellement ; et la grâce « qui les leur rendroit possibles leur manque.

« 2° Dans l'état de la nature corrompue, « (c'est-à-dire depuis la chute d'Adam) on ne « résiste jamais à la grâce intérieure.

« 3° Pour mériter et démériter dans l'état « de la nature corrompue, la liberté qui ex- « clut la nécessité n'est pas requise en l'hom- « me ; mais il suffit d'avoir la liberté qui ex- « clut la contrainte.

« 4° Les Semi-Pélagiens admettoient la « nécessité de la grâce intérieure et préve- « nante, pour chaque action en particulier, « même pour le commencement de la foi ; et « ils étoient hérétiques en ce qu'ils vouloient « que cette grâce fût de telle nature, que la « volonté humaine pût lui résister ou lui « obéir.

« 5° C'est donner dans une erreur des Se- « mi-Pélagiens, de dire que Jésus-Christ est

(1) Notre plan ne nous permet que de donner sur cette matière des notions fort succinctes. Les personnes qui désirent de plus amples développemens, peuvent consulter l'ouvrage intitulé : *Prælectiones theologicæ de Gratia, ad usum seminariorum, Parisiis*, 1748. 2 vol. in-12, *primâ parte, disput.* 8, *art.* 3. Cet ouvrage, un des plus solides que nous ayons sur les matières de la grâce, parut sous le nom de Tournely. Mais il a pour auteur l'abbé Montagne, docteur de Sorbonne, prêtre de Saint-Sulpice, auteur de quelques autres ouvrages théologiques également estimés, et publiés aussi sous le nom de Tournely. Il étoit né à Grenoble vers 1687, et mourut à Paris, le 30 avril 1767. Le premier tome de l'ouvrage que nous indiquons ici, renferme les *Dissertations historiques* sur les diverses hérésies qui se sont élevées dans l'Église touchant les matières de la grâce. Outre les huit dissertations contenues dans les premières éditions, celle de 1748 en contient une neuvième, sur le livre et le système du P. Quesnel. Mais dans cette même édition, les huit premières dissertations sont abrégées, ce qui oblige quelquefois l'auteur à indiquer, pour de plus amples éclaircissements, les éditions précédentes de ses *Dissertations historiques*. Voyez, en particulier l'édition de 1735. Pour l'exposition des erreurs du Jansénisme, on peut consulter aussi le premier *Mandement* de M. de Bissy, évêque de Meaux, *portant condamnation des Institutions théologiques du P. Juenin. Paris*, 1710, 1 vol. *in*-4°. Ce premier mandement est du 16 avril 1710.

(2) *August.* lib. II. Voy. surtout les ch. 3 *et* 12. Les principaux passages de l'*Augustinus*, relativement à l'exposition du système de Jansénius, sont rapportés dans l'ouvrage de l'abbé Montagne, que nous venons de citer.

(3) *Lettre de Bossuet au maréchal de Bellefonds*, du 30 septembre 1677. *Œuvr.* tome XXXVII, page 126.

« mort, ou qu'il a répandu son sang pour « tous les hommes (1). »

5. — Un des principaux moyens employés par les disciples de Jansénius pour éluder la condamnation de ces propositions, a été de substituer à leur sens propre et naturel, un sens étranger, qui est celui de l'hérésie calvinienne. « A la faveur de cette pernicieuse subtilité, « selon la remarque du cardinal de Bissy, ils « protestent partout qu'ils condamnent les « cinq propositions *dans tous les sens dans lesquels l'Église les a condamnées* ; et avec une « expression si catholique en apparence, ils « défendent cependant ces mêmes proposi- « tions, dans l'unique sens que l'Église a eu « intention de condamner, et qu'elles ont « véritablement (2). »

Il est donc important, pour prévenir les équivoques, et pour développer davantage le système de Jansénius, d'exposer ici en peu de mots : 1° le sens étranger que les Jansénistes ont donné aux cinq propositions, pour en éluder la condamnation ; 2° le sens propre et naturel des mêmes propositions, dans le livre de Jansénius : 3° la doctrine catholique opposée aux mêmes propositions. Rien de plus propre que ce parallèle à montrer la ligne précise qui sépare la vérité d'avec l'erreur. Notre plan ne nous permet que d'indiquer ces différentes explications. On les trouvera confirmées par de nombreux témoignages, dans le *Mandement* déjà cité du cardinal de Bissy.

6. — 1° La première proposition, dans le sens étranger qu'on lui a donné, c'est-à-dire, dans le sens calviniste, se réduit à celle-ci : « L'observation des commandements de Dieu « est impossible à tous les justes, *absolument et dans toutes les circonstances*, quelque ef- « fort qu'ils fassent pour les accomplir, même « avec le secours de la grâce la plus forte ; et « ils manquent toujours de la grâce qui leur « donneroit le pouvoir véritable de les ac- « complir. » La première proposition, ainsi entendue, est une conséquence naturelle du principe de Calvin, que, depuis la chute d'Adam, toutes les actions de l'homme, même justifié, sont nécessairement des péchés, parce qu'elles sont essentiellement infectées du vice de la concupiscence, de telle sorte que l'homme ne peut être justifié que par l'imputation des mérites de Jésus-Christ, qui couvrent ses péchés, mais ne les effacent pas véritablement.

Dans le sens de Jansénius, la première proposition doit être ainsi expliquée :

« Il y a des circonstances où un homme « juste, qui veut sincèrement accomplir les « commandements, et qui s'efforce de le faire « selon les forces présentes que lui donne la « *délectation inférieure*, se trouve néanmoins « dans une impuissance véritable de les ac- « complir, à cause de la *délectation supérieure* « qui le sollicite actuellement au mal. Il « manque en même temps, soit de la *grâce d'action* qui lui rendroit l'observation des « commandements *immédiatement possible*, « soit de la *grâce de prière*, qui lui donneroit « le *pouvoir médiat* de les accomplir. »

La doctrine catholique enseigne au contraire que « l'observation des commande- « ments n'est jamais impossible aux justes « qui veulent sincèrement les accomplir, et « qui s'efforcent de le faire, selon les forces « présentes que la grâce leur donne ; et que, « pour surmonter la concupiscence qui les « sollicite au mal, ils ont toujours au moins « une *grâce de prière*, au moyen de laquelle « ils peuvent obtenir le secours nécessaire « pour observer actuellement les comman- « dements. »

Il ne suffit donc pas, pour éviter sur ce premier point l'erreur de Jansénius, de reconnoître dans tous les justes qui s'efforcent d'accomplir les commandements de Dieu, *le pouvoir absolu* de les observer, c'est-à-dire, un pouvoir qui suffiroit pour cela en d'autres circonstances ; mais il faut admettre un *pouvoir relatif aux circonstances présentes*, et au moyen duquel on puisse actuellement sur-

(1) 1° « Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus « et conantibus, secundùm præsentes quas habent vires, « sunt impossibilia ; deest quoque illis gratia quâ possibilia « fiant.

2° « Interiori gratiæ, in statu naturæ lapsæ, nunquam « resistitur.

3° « Ad merendum et demerendum, in statu naturæ « lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, « sed sufficit libertas a coactione.

4° « Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ inte- « rioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium « fidei ; et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam « talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel ob- « temperare.

5° « Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus « omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fu- « disse. »

(2) *Mandement* du 16 avril 1710, page 405.

monter la *délectation terrestre*, ou du moins demander la grâce nécessaire pour la surmonter. L'erreur de Jansénius consiste précisément à nier ce *pouvoir relatif aux circonstances présentes.*

7. — 2° Le sens calviniste de la seconde proposition est, que « dans l'état de la nature « corrompue, l'homme n'a jamais le pouvoir « de résister à la grâce intérieure; parce « qu'il est, par rapport aux objets de l'ordre « surnaturel, sous l'empire d'une *nécessité* « *absolue*, et qui embrasse toutes les circon- « stances de la vie. »

Le sens de Jansénius est, que « dans l'état « de la nature corrompue, la grâce intérieure « n'est jamais privée de l'effet qu'elle peut « avoir *dans les circonstances* où elle est don- « née. » La seconde proposition ainsi entendue, est, de l'aveu de Jansénius lui-même (1), une conséquence nécessaire de son principe sur l'action réciproque des deux délectations. Comment en effet, d'après ce principe, la grâce intérieure, ou la délectation céleste, pourroit-elle être privée de l'effet qu'elle peut actuellement avoir? Ou cette délectation est actuellement supérieure en degrés à la délectation terrestre, ou elle lui est inférieure, ou elle lui est égale. Si la délectation céleste est supérieure, elle est nécessairement suivie de son effet, comme on l'a vu plus haut, puisqu'elle entraîne nécessairement le consentement de la volonté. Si elle est inférieure, elle est nécessairement privée de son effet, étant nécessairement surmontée par la délectation terrestre. Enfin, si elle est égale, elle ne peut avoir aucun effet, la volonté demeurant nécessairement en suspens entre deux délectations d'une égale force, comme Jansénius l'avoue expressément, et comme il suit évidemment de son principe.

La vérité de foi opposée à la seconde proposition de Jansénius, est que « dans l'état de « la nature corrompue, la grâce intérieure « n'a pas toujours l'effet qu'elle pourroit avoir, « dans les circonstances où elle est donnée; « et que le juste qui pèche, avoit, avant son « péché, une grâce intérieure, au moyen de « laquelle il avoit *le pouvoir véritable et rela-* « *tif* d'éviter le péché. »

8. — 3° Pour l'intelligence de la troisième proposition, il faut distinguer, avec les philosophes et les théologiens, deux sortes de liberté; l'une qui exclut la *nécessité*, l'autre qui exclut la *contrainte*. La première espèce de liberté demande qu'on ne soit pas invinciblement déterminé à agir, par un principe, soit intérieur, soit extérieur, conforme à l'inclination de la volonté. En ce sens, l'homme n'est pas libre de désirer en général sa propre béatitude, ce désir étant essentiel à tout être intelligent, et inséparable de sa nature. En prenant la liberté dans le même sens, l'homme, selon Jansénius, n'est pas libre de faire le contraire de ce que *la délectation supérieure* lui suggère, cette *délectation* le déterminant *nécessairement*, eu égard aux circonstances. La seconde espèce de liberté demande seulement qu'on soit exempt de toute violence extérieure, contraire à l'inclination de la volonté; en ce dernier sens seulement, on peut dire que l'homme désire librement sa béatitude en général, et que les saints, dans le ciel, aiment Dieu librement.

9. — Conformément à ces notions, le sens calviniste de la troisième proposition est que « dans l'état de la nature corrompue, l'homme « peut démériter sous l'empire d'une *nécessité* « *absolue*, et qui embrasse toutes les circon- « stances de la vie. »

Le sens de Jansénius est que « pour méri- « ter ou démériter, dans l'état de la nature « corrompue, il n'est pas requis que l'on soit « exempt d'une *nécessité relative* aux circon- « stances présentes, mais qu'il suffit d'être « exempt de *contrainte*, en sorte que tout « acte volontaire est, par cela seul, libre et « méritoire. »

Il est au contraire de foi que « pour méri- « ter ou démériter dans l'état de la nature « corrompue, il ne suffit pas d'être exempt « de *contrainte*; mais qu'il faut de plus être « exempt de toute *nécessité* véritable, *soit ab-* « *solue, soit relative* aux circonstances présen- « tes; en sorte qu'un acte volontaire fait par « nécessité, ne peut être méritoire ou démé- « ritoire. »

10. — 4° Le sens calviniste de la quatrième proposition se comprend aisément d'après l'explication des deux précédentes. Dans les principes de Calvin, « les Semi-Pélagiens « étoient hérétiques en soutenant que, dans « l'état de la nature corrompue, l'homme a « le pouvoir véritable de résister à la grâce « intérieure. » Rien de plus contraire que cette doctrine à la *nécessité absolue* sous l'em-

(1) *Augustinus*, lib. IV, cap. 10, et alibi passim. Voy. à ce sujet, le *Mandement* déjà cité de M. de Bissy, p. 304-311.

pire de laquelle l'homme est placé, selon Calvin, depuis le péché d'Adam.

Dans le sens de Jansénius, la proposition doit être ainsi expliquée : « Les Semi-Péla-« giens admettoient la nécessité d'une grâce « intérieure et prévenante, pour tous les ac-« tes surnaturels, même pour le commence-« ment de la foi ; mais ils étoient hérétiques « en ce qu'ils vouloient que cette grâce fût « de telle nature, que dans les circonstances « où elle est donnée, la volonté humaine eût « le pouvoir *véritable et relatif* de lui résister « ou de lui obéir. »

La vérité catholique opposée à la quatrième proposition est celle-ci : « Les Semi-Pélagiens « n'admettoient pas la nécessité d'une grâce « intérieure et prévenante pour tous les ac-« tes surnaturels, et en particulier pour le « commencement de la foi. S'ils l'eussent ad-« mise, ils n'eussent point été hérétiques en « voulant que cette grâce fût de telle nature, « que la volonté humaine ait le *pouvoir véri-« table et relatif* de lui résister ou de lui « obéir ; et bien loin que cette dernière as-« sertion soit hérétique, on ne peut la com-« battre sans tomber dans l'hérésie. »

11. — 5° Le sens calviniste de la cinquième proposition est celui-ci : « C'est une erreur « semi-pélagienne, de dire que Jésus-Christ « est mort et a répandu son sang pour d'au-« tres hommes que pour les prédestinés. »

Jansénius adoucit un peu la dureté de cette proposition. Selon lui, « c'est une erreur se-« mi-pélagienne de dire que Jésus-Christ est « mort ou qu'il a répandu son sang dans l'in-« tention de mériter à tous les hommes des « grâces *réellement et relativement suffisantes* « pour obtenir le salut éternel. »

Mais Jansénius dénature encore ici l'erreur des Semi-Pélagiens. « Il est également *faux*, « *téméraire* et *scandaleux*, comme l'a formel-« lement décidé le pape Innocent X, de mettre « parmi les erreurs des Semi-Pélagiens la « doctrine qui enseigne que Jésus-Christ est « mort et a répandu son sang dans l'intention « de mériter à tous les hommes des grâces « *réellement et relativement* suffisantes pour « obtenir le salut éternel. Bien plus, ajoute « le même pape, ce seroit une impiété, un « blasphème et une hérésie, de prétendre « que Jésus-Christ, par sa mort et par l'effu-« sion de son sang, n'a mérité ces grâces « qu'aux seuls prédestinés, en sorte que tous « les réprouvés manquent de secours réelle-« ment et *relativement suffisants* pour obtenir « le salut éternel. »

12. — Cette courte explication nous paroît suffisante pour montrer le véritable sens des propositions de Jansénius, et avec combien peu de raison on a prétendu les expliquer dans le sens de Calvin. Selon le système de ce dernier, « la concupiscence infecte si néces-« sairement toutes les actions de l'homme, « dans l'état de la nature corrompue, qu'il « ne sauroit accomplir *aucun commandement*, « même avec le secours de la grâce la plus « forte, et que la grâce seule fait le bien en « lui, sans qu'il y coopère en aucune manière. « L'homme ne conserve *aucun pouvoir* de ré-« sister à la grâce intérieure : il est, par rap-« port aux objets de l'ordre surnaturel, sous « l'empire d'une *nécessité absolue*, et qui s'é-« tend à toutes les circonstances de la vie. »

Il est manifestement impossible de donner le même sens aux propositions de Jansénius. La première, textuellement extraite de son livre, enseigne que « l'homme, depuis « le péché d'Adam, est dans l'impossibilité « d'accomplir *certains commandements*, et non « *tous* les commandements ; que cette impuis-« sance n'est pas *absolue*, mais *relative aux* « *forces présentes* de l'homme ; d'où il suit « clairement que l'homme qui transgresse les « commandements. conserve le *pouvoir absolu* « de les accomplir, et que l'homme qui fait « le bien, n'est pas dans la *nécessité absolue* de « le faire, mais seulement dans une nécessité « *relatives aux circonstances présentes*. » Ajoutez que la troisième proposition de Jansénius admet le *mérite* des bonnes œuvres, expressément rejeté par Calvin.

Assurément il ne faut pas une pénétration d'esprit extraordinaire, pour sentir la différence qui existe entre ces deux systèmes. Aussi aurons-nous bientôt occasion de remarquer que personne jusqu'ici ne les a confondus ; et que les disciples de Jansénius, en affectant de donner aux cinq propositions isolées le sens de Calvin, n'ont pas eu d'autre but que de sauver, s'il étoit possible, la doctrine de leur patriarche.

ARTICLE II.

DES PRINCIPAUX SUBTERFUGES EMPLOYÉS PAR LES DISCIPLES DE JANSÉNIUS, POUR ÉLUDER LA CONDAMNATION DE SES ERREURS.

13. — Combien le Jansénisme a été fertile en subtilités.

13. — Peu d'hérésies ont été aussi fertiles

en subtilités, que le Jansénisme, pour éluder les définitions de l'Église. « Le Jansénisme, « disoit à ce sujet un digne magistrat (1), dont « l'abbé Fleury cite les paroles, et loue hau- « tement le zèle contre les nouvelles doctri- « nes, le Jansénisme est l'hérésie la plus sub- « tile que le diable ait jamais tissue. Ils ont « vu que les Protestants, en se séparant de « l'Église, s'étoient condamnés eux-mêmes, « et qu'on leur avoit toujours reproché cette « séparation. Ils ont donc mis pour maxime « fondamentale de leur conduite, de ne s'en « jamais séparer extérieurement, et de pro- « tester toujours de leur soumission aux dé- « cisions de l'Église, à la charge de trouver « tous les jours de nouvelles subtilités pour les « expliquer; en sorte qu'ils paroissent sou- « mis, sans changer de sentiment (2). »

Les différents subterfuges dont parle ce magistrat peuvent se rapporter à quatre principaux, que nous allons exposer aussi brièvement que l'exige notre plan.

§ Ier.

Premier subterfuge; *les cinq propositions condamnées isolément, et dans le sens de Calvin.*

14. — Origine de la *distinction du fait et du droit*.
15. — Cette distinction appliquée à la condamnation des *cinq propositions*.
16. — Réfutation de ce subterfuge.

14. — A peine le pape Innocent X eut publié le jugement solennel qui condamnoit *comme hérétiques* les cinq propositions extraites du livre de Jansénius, que ses disciples, n'osant contredire ouvertement une décision reçue avec respect par toutes les Églises du monde catholique, avouèrent que les cinq propositions avoient été condamnées dans le sens propre et naturel qu'elles présentent isolément, c'est-à-dire, selon eux, dans le sens de Calvin; mais ils soutinrent en même temps que le souverain Pontife n'avoit pas prétendu condamner les mêmes propositions dans le sens propre et naturel du livre de l'évêque d'Ipres.

Telle est la première source de la distinction du *fait* et du *droit*, devenue depuis si fameuse, et dans laquelle les disciples de Jansénius se retranchent encore aujourd'hui avec tant de confiance. La *question de droit*, a pour objet la vérité ou la fausseté, l'orthodoxie ou l'hétérodoxie d'une doctrine énoncée dans quelques propositions courtes et isolées; la *question de fait*, au contraire, a pour objet le sens propre et naturel d'un livre ou d'un texte dogmatique. Ainsi, pour appliquer cette distinction à la controverse présente, la question de *droit* est celle-ci : La doctrine condamnée par Innocent X, dans les cinq propositions considérées isolément, est-elle hérétique? La question de *fait* est celle-ci : Le livre de Jansénius, expliqué dans son sens propre et naturel, renferme-t-il la doctrine condamnée dans les cinq propositions?

15. — Le premier subterfuge des novateurs se réduit donc à dire, que le pape Innocent X a prétendu prononcer uniquement sur la question de *droit*, et condamner comme hérétique la doctrine de Calvin, qui soutient « que les commandements de Dieu sont im- « possibles *absolument et en toutes circonstan- « ces*; que dans l'état de nature corrompue, « l'homme peut démériter sous l'empire « d'une *nécessité naturelle, absolue, et qui s'é- « tend à toutes les circonstances*, etc. » Mais Innocent X, selon cette explication, n'a rien décidé sur la question de *fait*, et il n'a nullement prétendu condamner la doctrine de Jansénius, qui soutient que « les commande- « ments de Dieu sont impossibles, seulement « en *certains cas, et relativement à quelques « circonstances passagères*; que dans l'état « de nature corrompue, l'homme peut démé- « riter sous l'empire d'une *nécessite passagère, « et relative à quelques circonstances particu- « lières*, etc. »

16. — Il ne falloit pas beaucoup de réflexion pour sentir la foiblesse de cette réponse (3). Car, 1° il étoit assez évident que le souverain Pontife avoit prononcé sur les cinq propositions, dans le sens où on l'avoit prié de les examiner, dans le sens où elles étoient alors soutenues et attaquées avec tant de vivacité Or le sens dans lequel les propositions avoient été déférées au souverain Pontife, le sens dans lequel on les attaquoit et on les soutenoit alors, n'étoit certainement pas le sens de Calvin, mais celui de Jansénius. Tous les

(1) Jean de Gaumont, conseiller au parlement de Paris, né en cette ville le 24 juin 1605, et mort le 14 octobre 1665.

(2) *Nouveaux Opuscules de Fleury*. 2e édition, p. 380,

(3) Voyez, sur cet article, le *Traité de la Grâce* de Montagne. 1re partie, 8e dissert, art. 2, § 1, 1re propos.

écrits publiés à cette époque, montrent qu'aucun des deux partis ne songeoit à défendre le sens de Calvin, et que ce sens étoit unanimement rejeté. L'état de la question étoit uniquement de savoir si le sens de Jansénius pouvoit être admis.

2° La simple lecture de la bulle d'Innocent X renversoit manifestement le subterfuge imaginé pour éluder sa décision. « Le livre intitulé *Augustinus*, disoit le souverain Pontife, « ayant donné lieu, particulièrement en « France, à une controverse sur plusieurs « des opinions qui y sont énoncées, et en « particulier sur cinq propositions qui en sont « extraites, plusieurs évêques du même « royaume nous ont prié avec instance d'examiner ces propositions, et de porter, sur « chacune d'elles, un jugement net et précis. » Après ce préambule, le Pape condamne comme hérétiques les cinq propositions qui lui ont été déférées à l'occasion du livre de Jansénius; puis il ajoute : « Nous n'entendons pas toutefois, par cette déclaration « et définition sur les cinq propositions susdites, approuver en aucune manière les « autres opinions contenues dans le livre ci-« dessus nommé. » Ces dernières paroles, comme le pape Innocent X le fit depuis remarquer à l'évêque de Lodève (1), suffisent pour démontrer que les cinq propositions avoient été condamnées relativement au livre de Jansénius, et par conséquent dans le sens de ce livre.

3° Les souverains Pontifes eux-mêmes, sans en excepter Innocent X, ont expressément déclaré que les cinq propositions avoient été condamnées *dans le sens du livre de Jansénius*. L'évêque de Lodève, dans l'assemblée du clergé de France tenue en 1655, rapporte l'explication nette et précise qu'il a reçue, à ce sujet, du pape Innocent X (2). Le même pape, dans sa lettre aux évêques de France, du 29 septembre 1654, les félicite du zèle avec lequel ils font observer la constitution « par laquelle, dit-il, nous avons condamné « la doctrine de Corneille Jansénius, *contenue « dans son livre, et dans les cinq propositions « qui en sont extraites.* » Le pape Alexandre VII, dont la décision a été confirmée par tous ses successeurs, ne s'exprime pas moins clairement sur ce point, dans sa bulle du 16 octobre 1656. « Nous déclarons, dit-il, et nous « définissons, que les cinq propositions sus-« dites ont été tirées du livre de Jansénius, « et condamnées dans le sens de cet auteur. » Ce témoignage d'Alexandre VII est d'autant plus décisif, qu'il avoit lui-même partagé, sous Innocent X, le travail des consulteurs nommés pour l'examen du livre de Jansénius.

(1) Voyez la *Collection des Procès-verbaux des assemblées du Clergé de France*, tome IV, assemblée de 1655, § 12.

(2) Ibid.

§ II.

Deuxième subterfuge : *le silence respectueux sur le fait de Jansénius.*

17. — Exposition de ce système.
18. — Nombreux écrits de Fénelon contre ce système.
19. — Réfutation de ce système par l'Écriture.
20. — Le même système réfuté par la tradition.
21. — Ce système est plein de contradictions.
22. — Discussions théologiques sur la *foi divine*.
23. — Il n'y a réellement aucune dispute sur le *fait de Jansénius*.
24. — Conséquences de cette observation.

17. — Pressés par les décisions que nous venons de rapporter, et n'osant rejeter ouvertement la bulle d'Innocent X, les disciples de Jansénius se retranchèrent bientôt dans le système du *silence respectueux* sur la question de *fait*. Ce nouveau système consiste à soutenir que l'Église, à la vérité, est infaillible dans le jugement qu'elle porte sur la question de *droit*, c'est-à-dire, sur la vérité ou la fausseté, l'orthodoxie ou l'hétérodoxie de quelques propositions courtes et isolées; mais non sur la *question de fait*, c'est-à-dire, sur l'attribution des propositions à tel ou tel livre en particulier. Sur cette dernière question, selon les novateurs, l'Église n'a pas une *infaillibilité surnaturelle et absolue*, fondée sur la promesse de Jésus-Christ, mais seulement une *infaillibilité morale et naturelle*, fondée sur l'examen qu'elle fait d'un livre d'après les règles du langage, et en vertu de laquelle il est très-difficile qu'elle se trompe, quoiqu'elle puisse absolument se tromper, au moins lorsqu'il s'agit de déterminer le sens d'un texte obscur et contesté, comme celui de Jansénius. D'où il suit que, sur la question de *droit*, tous les fidèles doivent à la décision de l'Église un assentiment *intérieur et absolu*; mais que sur

la question de *fait*, ils sont tenus seulement à observer un *silence respectueux*, fondé sur ce qu'il est très-difficile ou moralement impossible qu'un simple particulier saisisse mieux que l'Église elle-même le sens naturel d'un ouvrage dogmatique.

18. — La plus grande partie des ouvrages de Fénelon sur la controverse du Jansénisme, est employée à poursuivre les novateurs dans ce dernier retranchement. On peut consulter en particulier sa première *Instruction pastorale contre le Cas de conscience*, le premier de ses écrits sur cette matière, et l'un de ceux qui furent le plus généralement applaudis, soit à Rome, soit en France. Il nous suffira de résumer ici quelques-uns des raisonnements que l'illustre prélat fait valoir contre un système inouï dans l'Église avant la controverse du Jansénisme, et au moyen duquel les novateurs de tous les siècles seroient à l'abri des condamnations les plus formelles.

19. — 1° L'Écriture enseigne expressément, et les disciples de Jansénius reconnoissent avec nous, que l'Église est assistée du Saint-Esprit pour enseigner les fidèles, et pour conserver le précieux dépôt de la foi. « Allez, « dit le Sauveur à ses apôtres, enseignez les « nations : je suis avec vous tous les jours « jusqu'à la fin des siècles. » Il est évident que cette promesse est illusoire, si l'Église n'est pas infaillible dans le jugement qu'elle porte sur le sens des livres dogmatiques. Comment en effet l'Église peut-elle enseigner les fidèles, et conserver le sacré dépôt, sinon en parlant, en approuvant certaines expressions et certains textes, et rejetant les autres? Si elle peut condamner ou approuver à tort un texte dogmatique, n'est-il pas évident qu'elle peut enseigner l'erreur, et que l'assistance de Jésus-Christ peut lui manquer? « Remarquez, dit à ce sujet l'archevêque de « Cambrai, que le commandement *d'enseigner toutes les nations* n'est pas seulement « un commandement de bien penser, mais « encore un commandement de bien parler; « car on n'enseigne qu'en parlant, et en parlant en termes propres, suivant les règles « de la grammaire..... Ce n'est point sur les « simples pensées du corps des pasteurs, « mais sur leurs paroles, que le corps des fi« dèles peut former sa foi. Ce n'est point sur « des sens impropres et étrangers aux paroles, « mais sur le sens propre et naturel des paroles « du corps des pasteurs, que le corps des fi« dèles peut régler sa croyance Ainsi, sup« posé que l'Église prenne, dans des textes, la « parole de vie pour celle de mort, et la « parole de mort pour celle de vie, le corps « des fidèles, qui interprétera sur l'autorité « de l'Église ces deux paroles dans leur sens « naturel, prendra le poison mortel de l'une, « et rejetera la nourriture salutaire de l'autre. « Ainsi ce sera l'Église qui arrachera le pain « sacré à ses enfants, et qui leur présentera la « coupe empoisonnée. Ainsi, loin d'être cette « Jérusalem d'en haut, qui enfante ici-bas les « élus, et qui *enseigne toutes les nations*, elle « les séduiroit toutes. En se trompant sur les « règles de la grammaire, elle tromperoit « toutes les nations sur les règles de la « foi (1). »

20. — 2° La pratique constante de tous les siècles vient manifestement à l'appui de ce raisonnement. L'Église a de tout temps exercé le droit de prononcer sur les textes dogmatiques, et rejeté de son sein tous ceux qui ont refusé d'adhérer intérieurement à ses décisions. Le premier concile de Nicée, dès le quatrième siècle, *anathématise Arius* avec ses écrits, c'est-à-dire, pour emprunter les paroles du concile, « avec les paroles et les « expressions exécrables dont il s'est servi « pour blasphémer contre le Fils de Dieu. » Le concile d'Éphèse, au cinquième siècle, « anathématise *la lettre* et *les dogmes de Nesto« rius*, et tous ceux qui ne prononceront pas « avec lui le même anathème. » Le cinquième concile général, tenu à Constantinople au sixième siècle, « anathématise les écrits im« pies de Théodoret, et la lettre impie d'Ibas, » comme infectés de Nestorianisme. Le concile de Constance, au quinzième siècle, veut qu'on regarde comme hérétiques, tous ceux qui refuseront de condamner les *livres et les enseignements* de Wiclef, de Jean Hus et de Jérôme de Prague. Ces exemples, auxquels on pourroit en ajouter tant d'autres, prouvent évidemment que l'Église s'est toujours crue infaillible en prononçant sur le sens des livres. La conduite de ces conciles eût été manifestement une tyrannie sacrilége, dans le système du *silence respectueux*.

21. — 3° Les principes mêmes et les aveux formels des défenseurs du *silence respectueux*, suffisent pour renverser leur système

(1) *Ordonnance et Instruction pastorale contre le Cas de conscience*, § 4.

Ils avouent, en premier lieu, que l'Église est infaillible sur le *droit*, c'est-à-dire, comme ils l'entendent, dans le jugement qu'elle porte sur quelques propositions courtes et isolées. Mais si l'Église est infaillible en prononçant sur le sens naturel d'un texte court, pourquoi ne le sera-t-elle pas également en prononçant sur le sens naturel d'un texte plus ou moins long? « En quel endroit de l'Écriture, ou en quel monument de la tradition, nous montrera-t-on une juste mesure, « qui soit réglée, pour faire une *héréticité de* « *droit*, et une autre, qui soit réglée, pour « faire une *héréticité de fait*? Y a-t-il, dans les « textes, une borne fatale dans une certaine « page, qui change tout à coup le *droit* en « *fait*, et le *fait* en *droit*? En deçà, l'héréticité est de droit, le Saint-Esprit décide, et « l'Église est infaillible. Au delà, cette même « héréticité n'est plus qu'un simple fait, le « Saint-Esprit se retire et abandonne l'Église. « Quelques blasphèmes que vous mettiez dans « votre texte contre les vérités fondamentales « de la foi, pourvu que ce texte soit long, il « ne s'agira jamais du point de droit, et tout « s'en ira en question de fait (1). »

En second lieu, les disciples de Jansénius se plaisent à représenter le texte de saint Augustin, comme revêtu d'une autorité singulière sur les matières de la grâce (2), « et « ils nomment hérétiques tous ceux qu'ils « croient opposés au vrai sens de ce saint « docteur. Mais on leur demande si l'Église « est infaillible ou non, pour discerner le « vrai sens de ce texte? Si elle est infaillible « pour discerner le vrai sens, leur dit-on, « la voilà reconnue infaillible pour interpréter les textes différents du texte sacré; et « toute la dispute est finie par ce seul aveu. « L'Église ne peut pas être moins infaillible, « pour condamner les textes hérétiques, que « pour approuver ceux qui sont purs et orthodoxes..... Si au contraire les défenseurs « de Jansénius soutiennent que l'Église a pu « se tromper en approuvant le texte de saint « Augustin, et qu'elle a pu fonder cette injuste approbation sur une fausse interprétation de ses paroles, ils se privent eux-« mêmes de l'unique ressource qui pourroit « éblouir le public en faveur de leur cause. »

22. — Au reste il y a sur ce point deux observations importantes à faire : 1° Quoique l'infaillibilité de l'Église, dans les jugements qu'elle porte sur les textes dogmatiques en général, et sur chaque texte dogmatique en particulier, soit clairement établie par l'Écriture et la tradition, et ne puisse par conséquent être niée sans la plus insigne témérité, les théologiens ne conviennent pas qu'on soit obligé de croire, comme un article de *foi divine*, chacun des faits dogmatiques décidés par l'Église (3) ; ils pensent même plus communément qu'on n'est obligé de le croire que comme un article de *foi ecclésiastique*, parce qu'il n'est pas révélé de Dieu *immédiatement*, mais seulement d'une manière *médiate*, en tant qu'il est contenu *virtuellement* et *implicitement* dans la promesse d'infaillibilité faite à l'Église. Selon cette dernière opinion, on ne devroit pas regarder comme *hérétique*, dans le sens rigoureux de ce mot, celui qui, admettant intérieurement la définition de l'Église sur le *droit*, n'admettroit pas de même la définition sur le *fait*, croyant que l'Église n'a pas saisi le véritable sens du livre de Jansénius, et que ce livre peut absolument être expliqué dans un sens catholique, par exemple, dans le système des *Thomistes* ou des *Augustiniens*. Celui qui penseroit ainsi, se rendroit à la vérité coupable d'un péché considérable, au moins par l'orgueil et la témérité qui lui feroient préférer, dans une matière aussi grave, son jugement particulier à celui de toute l'Église. Mais il est permis de penser qu'il ne seroit pas proprement et rigoureusement *hérétique*, ne contredisant pas une définition de l'Église, sur une vérité *immédiatement révélée*. Aussi nous avons remarqué ailleurs (4) que Fénelon a toujours fait abstraction de cette controverse théologique, en soutenant contre les novateurs l'infaillibilité des jugements de l'Église sur les textes dogmatiques.

23. — 2° Une observation non moins importante, et sur laquelle Fénelon insiste avec raison dans plusieurs de ses ouvrages (5).

(1) *Première Instruction pastorale contre le* Cas de conscience, § 3.

(2) Ibid. § 12.

(3) On peut consulter sur cette question, Regnier, *De Ecclesia*, tome II, page 87, etc. — Billuart, *de Ecclesia*, art. 7, § 3. — De la Hogue, *De Ecclesia*, cap. 5, quæst. 2, obj. 2. — Pey, *De l'Autorité des deux puissances*, 3e partie, chap. 4, § 3.

(4) Voyez la *première partie* de cette *Histoire littéraire*, article 1er, section 4e, n. 1er, page 62, etc.

(5) *Première Instr. past. contre le* Cas de conscience.

c'est que la plupart des défenseurs du *silence respectueux* n'attaquent la définition de l'Église sur le *fait* de Jansénius, que pour éluder la définition sur le *droit*, et qu'au fond ils refusent de se soumettre à l'Eglise, même sur ce dernier point. En effet, la question de *fait*, comme nous l'avons déjà observé, a pour objet le sens propre et naturel du livre de Jansénius : il s'agit de savoir si le sens propre et naturel de ce livre exprime la doctrine de Calvin, c'est-à-dire, la grâce *absolument nécessitante*, ou la grâce *relativement nécessitante*, dans le sens où nous l'avons expliqué? Or il est constant qu'il n'y a jamais eu de contestation là-dessus entre les Jansénistes et leurs adversaires. Jamais il n'est venu en pensée à ceux-ci, d'attribuer à Jansénius la doctrine de Calvin. Parmi tant de mandements et d'autres écrits théologiques, publiés sur cette matière, nous défions qu'on cite un seul ouvrage de quelque réputation, qui ait ainsi entendu la doctrine de Jansénius. « S'il se trouvoit quelques parti« culiers qui l'eussent dit dans leurs écrits, « dit à ce sujet le cardinal de Bissy, le corps « des catholiques le désavoue; et l'on ne « fera jamais voir qu'il se soit divisé sur ce « point (1). » Aussi l'assemblée du clergé de France ne faisoit pas difficulté de s'exprimer ainsi, en 1728 : « A la vérité, les erreurs des « cinq propositions tiennent beaucoup à celles « de Calvin, comme l'erreur des Demi-Péla« giens tenoit beaucoup à celle des Pélagiens; « cependant, à prendre chacune de ces pro« positions dans son sens propre et naturel, « on y trouve une erreur différente de celle « de Calvin (2). »

Quant aux disciples de Jansénius, il est également notoire qu'ils ont toujours regardé le sens de Calvin comme absolument étranger au livre de l'évêque d'Ipres, et qu'ils n'ont jamais attribué à celui-ci d'autre doctrine que celle de la grâce *relativement nécessitante*. C'est uniquement pour sauver cette doctrine qu'ils ont substitué, comme on l'a vu plus haut (3), au sens naturel des cinq propositions, un sens étranger qui exprime la doctrine de Calvin. « Les plus zélés partisans de « Jansénius, dit encore le cardinal de Bissy, « ne lui attribuent pas une autre doctrine que « celle-là (celle de la grâce relativement né« cessitante.) Ils l'adoptent eux-mêmes comme « bonne : ils ne sont opposés à leurs adver« saires, qu'en ce que ceux-ci croient que « c'est la doctrine que l'Église a eu intention « de condamner, et que ceux-là soutiennent « le contraire. Il est donc clair comme le jour, « que les défenseurs, aussi bien que les ad« versaires de Jansénius, conviennent du sens « et de la doctrine qu'il enseigne (4). »

24. — De cette observation importante, nous pouvons conclure avec le même prélat (5) : 1° que le sens du livre de Jansénius n'étant pas réellement contesté entre ses disciples et leurs adversaires, ce livre est un texte clair, dans l'interprétation duquel par conséquent l'Église est infaillible, de l'aveu même des Jansénistes; 2° que l'Église, pour désigner précisément le sens qu'elle a voulu condamner dans les cinq propositions, n'a pu se servir d'une expression plus claire, qu'en les déclarant fausses et hérétiques *dans le sens propre de Jansenius*; 3° que la discussion, entre les Jansénistes et leurs adversaires, n'a pas réellement pour objet la question de *fait*, mais uniquement la question de *droit*; 4° enfin que les Jansénistes sont hérétiques, dans le sens rigoureux de ce mot, puisqu'ils refusent obstinément de condamner les cinq propositions *dans le sens propre et naturel de Jansénius*, dont ils conviennent avec toute l'Église. C'est ce qui a fait dire au pape Clément XI, dans la bulle *Vineam Domini*, du 15 juillet 1705 : « Sous le manteau de cette doctrine « artificieuse, (la doctrine du *silence respectueux*) on cache l'erreur sans la quitter;.... « on se moque de l'Église au lieu de lui obéir; « ...on retient au fond du cœur la doctrine « de Jansénius, condamnée par le saint siége, « et en horreur à toute l'Église.

§ 24. etc. — *Seconde Instr. past.* chap. 20. etc. — *Instruct. past. en forme de dialog.* 1re partie, fin de la 1re lettre.

(1) *Mandement contre le P. Juénin*, du 16 avril 1710, page 428.

(2) Lettre des cardinaux, archevêques et évêques assemblés extraordinairement à Paris par ordre du Roi, pour donner à Sa Majesté leur avis sur l'écrit intitulé : *Consultation de MM. les avocats du parlement de Paris, au sujet du jugement rendu à Embrun contre M. l'évêque de Senez*, in-4°. Paris, 1728, page 62. Cette lettre est datée du 4 mai 1728.

(3) Voyez plus haut. § 1er, n. 15 et suiv.

(4) *Mandement contre le P. Juénin*, du 16 avril 1710, page 428.

(5) Ibid. pages 435 et suiv.

§ III.

Troisième subterfuge : ***difficultés sur la canonicité de la bulle d'Innocent X.***

25. — Soumission apparente des disciples de Jansénius à la bulle d'Innocent X.
26. — Autorité de cette bulle.

25. — La plupart des disciples de Jansénius, loin de contester ouvertement l'autorité de la bulle d'Innocent X, en parlent, pour l'ordinaire, avec un respect apparent (1). Mais la manière dont ils s'expriment en d'autres occasions, touchant cette même constitution, donne lieu de douter si les protestations qu'ils font d'y être soumis, sont bien sincères. Un de leurs plus célèbres écrivains, dans le même ouvrage où il fait profession d'une parfaite soumission à cette bulle, s'efforce, en quelques endroits, de la décrier, comme une censure extorquée, « informe, inouïe, faite contre « toute sorte d'équité et de règles (2). »

26. — Pour ôter ce subterfuge aux novateurs, il ne sera pas inutile de rappeler ici, en peu de mots, les principales raisons qui établissent l'autorité irréfragable de la bulle d'Innocent X (3).

On doit certainement regarder comme un jugement canonique et irréfragable, en matière de doctrine, un décret solennel du saint siége, adressé à toute l'Église, après le plus sérieux examen, et notoirement accepté de toutes les églises particulières, de celles même où la controverse avoit pris naissance. Pour refuser son adhésion à un pareil jugement, il faudroit nier l'infaillibilité de l'Église dispersée, contre la tradition constante de tous les siècles, contre le sentiment de Jansénius lui-même et de ses plus illustres disciples, Arnauld, Quesnel, etc. Or il est indubitable que les conditions dont nous venons de parler concourent à établir l'autorité de la bulle d'Innocent X.

1° Ce jugement a été rendu par le saint siége, après le plus mûr examen. Les disciples de Jansénius, il est vrai, n'ont rien négligé pour obscurcir ce fait; mais comment le révoquer en doute, lorsqu'on entend le pape Alexandre VII, successeur immédiat d'Innocent X, déclarer dans sa bulle déjà citée du 16 octobre 1656, « qu'il a suffisamment et sé« rieusement considéré tout ce qui s'est passé « dans cette affaire, ayant, par le comman« dement du même pape Innocent X, son « prédécesseur, lorsqu'il n'étoit encore que « dans la dignité du cardinalat, assisté à toutes « les conférences, dans lesquelles, par autorité « apostolique, la même cause a été examinée « avec une telle exactitude et diligence, qu'on « ne peut pas en souhaiter une plus grande. »

2° Ce même jugement est notoirement accepté par toute l'Église. L'acceptation particulière de l'Église de France, où la controverse avoit pris naissance, est clairement prouvée par les actes authentiques de ses diverses assemblées, et notamment par la lettre de remerciement que les évêques adressèrent à Innocent X, le 15 juillet 1653 (4), à l'occasion de sa bulle du 31 mai précédent. C'est donc ici le lieu d'appliquer les paroles que saint Augustin adressoit aux Pélagiens, après la condamnation de leurs erreurs, faite par le saint siége : « Déjà les actes de deux « conciles (particuliers) tenus sur cette ma« tière ont été envoyés au siége apostolique : « les rescrits de Rome sont arrivés, la cause « est finie : plaise à Dieu que l'erreur soit « aussi à son terme! *Causa finita est, utinam* « *finiatur error* (5) ! »

Au reste, la soumission, du moins apparente, que la plupart des novateurs témoignent pour cette constitution, qu'ils ont d'ailleurs tant d'intérêt à éluder, montre assez qu'ils ne peuvent s'empêcher d'y reconnoître toutes les conditions requises pour un jugement canonique et irréfragable.

§ IV.

Quatrième subterfuge : ***le système de Jansénius assimilé aux opinions de l'École, sur la grâce efficace par elle-même.***

27. — Nouveauté de ce subterfuge.

27. — Une dernière évasion, que les disciples de Jansénius font ordinairement venir à l'appui des précédentes, consiste à soutenir

(1) *Journal de Saint-Amour*, 6e partie, chap. 21. — Pascal, 17e *Lettre Provinciale*. — Quesnel, *Defense de l'Église Romaine*, page 430.

(2) Voyez les passages du *Journal de Saint-Amour*, cités par l'abbé Dumas, *Hist. des cinq prop.* année 1653, tome I, page 47.

(3) Voyez le *Traité de la Grâce* de Montagne 1re partie, 8e dissert. art. 2, § 1er, prop. 3e.

(4) *Collection des Procès-verbaux*, tome IV.

(5) S. Aug. *Serm.* 131, n. 10; tome V, page [illegible].

que la doctrine de leur patriarche se réduit au fond à celle des Thomistes, des Augustiniens, et des autres théologiens orthodoxes, qui admettent le système de la grâce efficace par elle-même.

L'évêque d'Ipres et ses premiers disciples étoient assurément bien éloignés de penser que sa doctrine pût être confondue avec les opinions théologiques, abandonnées alors comme aujourd'hui à la liberté des écoles. Mais leurs successeurs, pressés par les définitions de l'Église, ont souvent eu recours à ce moyen de défense; et le P. Quesnel en particulier, dans plusieurs de ses ouvrages (1), se retranche avec confiance dans ce nouveau poste. La simple exposition des opinions théologiques, sur l'efficacité de la grâce, montre ce qu'il faut penser de ce dernier subterfuge (2).

I. — *Exposé des principales opinions théologiques sur l'efficacité de la grâce.*

28. — État de la question agitée entre les théologiens.
29. — Comment Jansénius la résout.
30. — Les divers systèmes de l'École, sur ce point, réduits à deux principaux.
31. — Système de Molina et des *Congruistes.*
32. — Système de la *grâce efficace par elle-même.*
33. — Divisions de ce système.
34. — Système des Thomistes.
35. — Système des Augustiniens.
36. — En quoi diffèrent ces deux systèmes.
37. — Diverses écoles d'Augustiniens.

28. — Il est certain, et tout le monde convient que la grâce, ou le secours surnaturel donné à l'homme pour faire le bien, n'est pas toujours suivie de son effet, et par conséquent que toute grâce n'est pas *efficace*. Mais d'où vient l'efficacité de la grâce qui fait opérer le bien, et quelle est proprement la cause de cette efficacité? C'est là-dessus qu'on a imaginé divers systèmes, dont quelques-uns ont donné lieu à des contestations si funestes à la paix de l'Église.

29. — La question est facile à résoudre dans le système de Jansénius. L'efficacité de la grâce, selon l'évêque d'Ipres, a pour cause la délectation céleste, qui, se trouvant dans un degré supérieur à la délectation terrestre, la surmonte *nécessairement et par sa nature*, comme on l'a expliqué plus haut.

30. — Les théologiens catholiques s'accordent à rejeter cette explication; mais ils ne s'accordent pas également sur la manière de résoudre la question dont il s'agit. Les divers systèmes qu'ils proposent, sur ce sujet, peuvent se réduire à deux principaux, dont l'un assigne pour cause de l'efficacité de la grâce le libre consentement de la volonté, et l'autre explique cette efficacité par la nature même de la grâce.

31. — Selon le premier système, on appelle *grâce efficace*, celle à laquelle Dieu a prévu de toute éternité que l'homme consentiroit, dans les circonstances où elle lui seroit donnée. On appelle *grâce suffisante* celle à laquelle Dieu a prévu de toute éternité, que l'homme ne consentiroit pas, quoiqu'il eût le pouvoir véritable d'y consentir, dans les circonstances où elle lui seroit donnée. Il suit de là, selon les défenseurs de ce système, qu'une seule et même grâce peut être *efficace* par rapport à un homme, et purement *suffisante* par rapport à un autre, ou par rapport à un même homme considéré dans d'autres circonstances, selon que Dieu prévoit que cette grâce sera ou ne sera pas suivie du consentement de la volonté. Tel est le système soutenu au fond, quoique avec diverses modifications, par Molina, Suarez, Vasquez et la plupart des théologiens de la compagnie de Jésus : système si manifestement contraire à celui de Jansénius, que les partisans de ce dernier ne font pas difficulté de traduire les Molinistes comme des hérétiques formels, qui renouvellent une doctrine autrefois condamnée dans les Semi-Pélagiens.

32. — Dans le second système, l'efficacité de la grâce vient de la nature même de la grâce : il est de la nature de la *grâce efficace*, qu'avec son secours, la volonté fasse le bien,

(1) Voyez, en particulier, sa *Réponse aux deux Lettres de M. l'archevêque de Cambrai*, 1711, 1 vol. in-12.

(2) Pour de plus amples développements sur cet article, on peut consulter l'ouvrage intitulé *Prælectiones theologicæ de Deo ac divinis attributis, ad usum Seminariorum. Parisiis*, 1751. 2 vol. in-12, quæst. 5. art. 3. § 3 et 4. Cet ouvrage, publié sous le nom de Tournely, a pour auteur M. Lafosse, prêtre de Saint-Sulpice. L'édition que nous indiquons a été revue et considérablement augmentée par M. Legrand, docteur de Sorbonne, et confrère de M. Lafosse. La partie de cet ouvrage à laquelle nous renvoyons ici le lecteur, a été rédigée par M. Legrand, qui en a averti lui-même, dans une note placée derrière le frontispice du premier tome. La même question est traitée plus succinctement, mais avec beaucoup de précision et de solidité, dans l'ouvrage intitulé : *Lectiones theologicæ de Gratiâ, Nanceii*, 1787, 1 vol. in-12, part. 2. dissert. 3, cap. 1. art. 3 et 4. Ce dernier ouvrage a pour auteur M. l'abbé Mezin, docteur et doyen de la faculté de Nanci, qui a publié quelques autres traités également estimés.

quoiqu'elle pût absolument ne le pas faire, dans les mêmes circonstances; et il est de la nature de la *grâce suffisante*, qu'avec elle la volonté ne fasse pas le bien, quoiqu'elle pût absolument le faire, dans les mêmes circonstances. En un mot, dans ce système, il y a, par la nature même de la *grâce efficace*, une *connexion certaine et infaillible*, quoique non nécessaire, entre cette grâce et le consentement de la volonté; et il y a de même, par la nature de la *grâce suffisante*, une *connexion certaine et infaillible*, quoique non nécessaire, entre cette grâce et l'omission de l'acte auquel elle nous porte.

Ce système suppose, comme on voit, une différence essentielle entre la *connexion nécessaire* et la *connexion infaillible* d'une cause avec son effet. On conçoit que la connexion d'une cause avec son effet peut être *certaine* et *infaillible* sans être *nécessaire*. L'expérience journalière en offre une multitude d'exemples. Il est *certain* et *infaillible*, par exemple, qu'un portefaix, exposé sur la place, et à qui j'offrirai un louis d'or, pour me faire sur-le-champ une commission très-facile, acceptera ma proposition avec grand plaisir. Cependant la connexion entre mes offres et l'acceptation de cet homme, n'est pas *nécessaire*, puisqu'il a, dans les circonstances présentes, le pouvoir véritable et complet de me refuser ses services.

Quelques autres exemples éclairciront de plus en plus cette distinction si importante. Une fort honnête femme, et qui a de plus un grand amour pour son mari, est infailliblement déterminée à ne se pas rendre à une sollicitation contre son devoir. Un juge d'une probité singulière est infailliblement déterminé à ne se pas laisser corrompre par des présents pour commettre une injustice. Un sujet très-affermi dans la fidélité qu'il doit à son prince, est infailliblement déterminé à ne pas écouter ceux qui le porteroient à le trahir, etc. Quelque *certaine* et *infaillible* que soit la détermination de ces personnes, on conçoit qu'elle n'est pas *nécessaire*, et que ces personnes conservent un véritable pouvoir de faire le contraire de ce qu'on vient de supposer; autrement il faudroit dire qu'elles ne sont ni louables ni blâmables pour avoir fait ces bonnes actions : ce qu'on ne peut dire sans blesser ouvertement le sens commun (1).

33. — Ces notions étant supposées, les défenseurs de la *grâce efficace par elle-même* se partagent encore en plusieurs écoles, dont il seroit trop long d'exposer les diverses opinions. Il suffira, pour atteindre notre but, d'exposer, en peu de mots, le système des *Thomistes* et celui des *Augustiniens*. Les premiers sont ainsi nommés, parce que leur système est généralement adopté dans les écoles qui font une profession particulière de suivre la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Les seconds sont appelés *Augustiniens*, parce que leur opinion est principalement soutenue dans les écoles qui font une profession particulière de s'attacher aux principes de saint Augustin. Les deux systèmes s'accordent à admettre, dans l'état de la nature tombée, (c'est-à-dire, depuis le péché d'Adam), des

(1) Nicole, dans son *Traité de la Grâce générale*, et dans quelques autres ouvrages, donne plusieurs exemples de *déterminations infaillibles*, que nous ne pouvons admettre, et qui semblent tout à fait incompatibles avec la véritable notion de la liberté, admise par le même auteur. Il prétend qu'un homme raisonnable est *infailliblement déterminé* à refuser son consentement à l'invitation qu'on lui feroit de se jeter par la fenêtre, de courir tout nu par les rues, ou de s'arracher les yeux *pour se divertir*. (*Traité de la Grâce générale* tome 1er, page 6, etc. 43, etc. — *Dialogue sur la dix-huitième Lettre Provinciale*, etc. Tout homme raisonnable, selon Nicole, a un pouvoir véritable de faire ces actions et autres semblables, quoiqu'il ne les fasse jamais : et tel est, selon lui, le pouvoir que l'homme conserve de faire le mal, en présence de la *grâce efficace*, et de faire le bien en l'absence de cette grâce. Il semble que, réduire à un pareil pouvoir la liberté de l'homme, c'est la ruiner entièrement, et que les déterminations dont parle ici Nicole, ne sont pas seulement *certaines et infaillibles*, mais *nécessaires*. En effet, il résulte de la véritable notion de la liberté humaine, que l'homme ne peut se déterminer à un parti quelconque, sans y être mu par la considération de quelque bien réel ou apparent; ce principe est une conséquence nécessaire de celui qu'admettent tous les philosophes et les théologiens, et que Nicole reconnoît formellement avec eux, que « notre « âme n'est pas libre à l'égard de la volonté d'être heu- « reuse, parce qu'elle y est naturellement déterminée, et « qu'elle n'a point de puissance pour l'opposé du bon- « heur. » (Nicole, *Instructions sur le Symbole*, tome 1er, page 240.) Or il est évident que, dans les exemples dont il s'agit, il ne se présente à un homme raisonnable aucune apparence de bien, qui puisse l'engager à faire les actions ci-dessus énoncées. Bien loin d'apercevoir, dans ces actions, quelque apparence de bien, il n'y aperçoit que du mal. Il n'est donc pas libre de s'y déterminer : il est non seulement *certain* et *infaillible* qu'il prendra toujours la détermination contraire, mais absolument *nécessaire* qu'il la prenne. Voyez, à l'appui de ces observations, Fénelon, 2e *Lettre sur la Religion*, chap. 3, n. 5. — *Instruct. past. en forme de Dialogues sur le système de Jansénius*, 4e lettre. — *Ordonnance contre la théologie de Habert*, 1re partie, n. 29. — De Pressy, *Instruction past. sur la Grâce*, pages 268, 277.

grâces efficaces par elles-mêmes. Mais ils diffèrent dans la cause qu'ils assignent de cette efficacité.

34. — Selon les *Thomistes*, le souverain domaine de Dieu sur les créatures, et la dépendance nécessaire des créatures à l'égard de Dieu, exigent que l'homme ne réduise jamais à l'acte aucune de ses facultés, même dans l'ordre naturel, à plus forte raison dans l'ordre surnaturel, sans un concours physique ou immédiat de Dieu, qu'ils appellent *prémotion* ou *prédetermination physique*. La grâce efficace, dans ce système, est donc une prémotion physique de l'ordre surnaturel, c'est-à-dire, cette opération ou cette motion physique et immédiate, par laquelle Dieu détermine le consentement de la volonté. Cette prémotion ne donne pas, mais elle présuppose dans l'homme le pouvoir véritable et complet de faire le bien; c'est même dans ce pouvoir véritable et complet, que consiste proprement *la grâce suffisante*, selon les anciens et vrais Thomistes. L'effet propre de la *grâce efficace*, ou de la *prémotion physique* dans l'ordre surnaturel, est seulement d'appliquer la volonté à l'acte : en sorte que cette prémotion est comme l'instrument dont Dieu se sert pour produire la détermination de la volonté; instrument sans lequel la volonté ne se détermineroit jamais au bien, mais aussi avec lequel elle s'y détermine toujours *infailliblement* (1).

35. — Les *Augustiniens* ne veulent aucune *prémotion physique*, soit pour les actes naturels, soit pour les actes surnaturels: et ils croient pouvoir expliquer la production des actes libres de la créature, sans ce concours physique et immédiat du Créateur. Il suffit, selon eux, que Dieu concoure à ces actes par une *opération morale et médiate*, c'est-à-dire en y attirant et y excitant la créature par certaines lumières ou certaines délectations qu'il répand dans l'âme. Dans ce système, le principal moyen que Dieu emploie pour nous porter au bien, est une *délectation indélibérée* qu'il fait éprouver à notre âme, par exemple, un sentiment d'amour, de désir, de complaisance pour le bien. Si cette délectation est tellement proportionnée au caractère et aux dispositions actuelles de l'homme, qu'elle obtienne infailliblement son effet, on l'appelle *grâce efficace* ou *délectation victorieuse*. Si cette proportion n'a pas lieu, on l'appelle *grâce suffisante*, parce qu'avec cette délectation, la volonté a le pouvoir véritable et complet de faire le bien, quoiqu'elle doive infailliblement s'en abstenir. Le célèbre Isambert, docteur et professeur de Sorbonne, mort en 1642, est un des principaux défenseurs de ce système (2).

36. — Il y a donc, entre le système des Thomistes et celui des Augustiniens, deux différences principales. La première se tire de la manière dont la grâce efficace produit son effet. Selon les Thomistes, la grâce efficace produit le bien, par une opération *physique* ou *immédiate*, qui applique infailliblement, par sa nature, la faculté à l'acte. Selon les Augustiniens, l'opération de la grâce n'est pas physique ou immédiate, mais seulement *morale* ou *médiate*, parce qu'elle n'applique la volonté à l'acte, que par le moyen des lumières ou de la délectation qu'elle répand dans l'âme. La seconde différence consiste en ce que la nécessité de la grâce *efficace*, dans le système des Thomistes, est fondée sur la nature même de Dieu et de la créature; ce qui fait que ces théologiens admettent des grâces *efficaces par elles-mêmes* dans l'état d'innocence, comme depuis le péché d'Adam. Les Augustiniens au contraire, du moins le plus grand nombre d'entre eux, regardent la nécessité de cette grâce comme uniquement fondée sur la fragilité de la nature humaine depuis le péché; ce qui fait qu'ils n'admettent que dans l'état de la nature corrompue, des grâces *efficaces par elles-mêmes*.

37. — Les principes généralement admis par les Augustiniens ne les empêchent pas de se partager entre eux sur divers points, qu'il est nécessaire d'indiquer en peu de mots : 1° les *Augustiniens* qu'on appelle *rigides*, soutiennent que la grâce *efficace par elle-même* est tellement requise pour faire le bien, que

(1) Parmi les défenseurs modernes de ce système, on doit distinguer le P. Billuart, Provincial de l'ordre de saint Dominique en Flandre, mort le 20 janvier 1757, et auteur d'un Cours de théologie justement estimé, qui a pour titre : *Summa S. Thomæ hodiernis academiarum moribus accommodata. Trajecti ad Mosam*, 1770, 19 vol. in-8°. — *Parisiis*, 1827, 20 vol. *in-8°*.

(2) Voyez le *Commentaire* d'Isambert *sur la Somme de saint Thomas*. Voyez aussi l'ouvrage intitulé : *Tractatus theologicus de homine lapso et reparato*. *Luxemburgi*, 1777, 2 vol. *in 8°*, tome II, pages 174, 193. L'auteur de cet ouvrage est l'abbé Le Clerc de Beauberon, docteur et doyen de l'université de Caen. Voyez aussi la première *Lettre de Fénelon au P. Lami, sur la grâce et la prédestination*.

la grâce *suffisante* n'a jamais son effet; les *Augustiniens moins rigides* pensent au contraire que la grâce qu'on appelle *suffisante*, est quelquefois suivie de son effet. Outre la grâce *efficace par elle-même*, ils en reconnoissent une autre, avec laquelle l'homme fait réellement certains actes moins difficiles, quoiqu'elle ne soit pas efficace *par sa nature*, mais par le seul consentement de la volonté; tel est en particulier le sentiment de Tournely, célèbre docteur de Sorbonne, mort à Paris en 1729, avec la réputation d'un théologien également profond et zélé pour la saine doctrine.

2° Selon la plupart des Augustiniens, l'efficacité de la grâce ne vient pas précisément de ce que la délectation céleste surpasse actuellement en degrés la concupiscence ou la délectation terrestre, mais uniquement de la juste proportion qui se trouve entre cette délectation et les dispositions présentes de l'âme; en sorte qu'on peut très-bien supposer que la *délectation céleste*, quoique inférieure en degrés à la *délectation terrestre*, soit *victorieuse et efficace*, à cause de cette juste proportion dont nous venons de parler. Quelques Augustiniens cependant font consister *l'efficacité de la grâce* dans une délectation céleste supérieure en degrés à la délectation terrestre; en sorte que cette supériorité de degrés, dans la délectation céleste, constitue seule la juste proportion de la grâce avec le caractère et les dispositions présentes de l'homme. Mais dans cette dernière explication, comme dans la première, la connexion qui se trouve entre la délectation victorieuse et le consentement de la volonté, n'est pas *nécessaire*, mais seulement *certaine et infaillible*.

C'est en ce dernier sens que le système Augustinien est soutenu par le cardinal Noris, dans plusieurs de ses ouvrages, et en particulier dans celui qui a pour titre, *Calumnia Janseniani erroris sublata; Romæ*, 1696. Quelques-uns de ces ouvrages ayant été mis à *l'index*, en 1748, par le grand Inquisiteur d'Espagne, Benoît XIV s'en plaignit hautement, par son bref du 31 juillet 1748, rapporté par M. Le Clerc de Beauberon, à la fin de son traité que nous avons déjà cité. D'habiles théologiens ont pensé que la doctrine de Habert, dans son *Traité de la grâce*, pouvoit absolument s'expliquer dans le même sens. Mais Fénelon lui reprochoit, comme on l'a vu plus haut (1), d'avoir employé des expressions qui sembloient reproduire la *délectation nécessitante* de Jansénius.

II. — *Différence entre les systèmes précédents et celui de Jansénius* (2).

38. — Difficultés contre les systèmes de l'Ecole.
39. — Leurs principes sont différents de ceux de Jansénius.
40. — Conformité prétendue entre les conséquences de ces systèmes et les principes de Jansénius.
41. — Cette conformité n'est pas reconnue par les défenseurs de ces systèmes.
42. — Cette conformité n'est pas évidente par elle-même.

38. — Nous sommes assurément bien éloignés de vouloir prendre parti entre les divers systèmes que nous venons d'exposer. Il n'en est aucun qu'on ne puisse défendre par d'imposantes autorités, et attaquer par des difficultés très-spécieuses. Si le Molinisme, au jugement de plusieurs savants théologiens, semble favoriser par ses conséquences quelques erreurs semi-pélagiennes, le Thomisme, s'il en faut croire des auteurs également nombreux et recommandables, ne tend pas moins à favoriser la doctrine de Jansénius et de Calvin. Enfin le système des Augustiniens, selon les diverses explications dont il est susceptible, semble donner lieu aux mêmes difficultés que les deux premiers. Mais quelque parti que l'on prenne entre ces divers systèmes, le court exposé que nous en avons fait suffit pour montrer avec combien peu de raison les disciples de Jansénius prétendent assimiler leur doctrine à celle des théologiens orthodoxes, qui soutiennent le système de la *grâce efficace par elle-même*.

Ce moyen de défense ne pourroit être justifié, que par la conformité des principes fondamentaux, ou au moins des conséquences nécessaires de cette dernière opinion, avec les principes de Jansénius; or il est certain que ces deux ressources manquent également aux novateurs.

39. — 1° Diront-ils que les principes fon-

(1) Voyez la première partie de cette *Histoire littéraire*, art. 1er, section 4, § 1er, n. 18.

(2) Voyez sur ce troisième article le *Traité de la Grâce* de Montagne, 1re part. diss. 8, art. 3, § 3. — Le *Traité de Dieu* de Lafosse, tome II, pages 65 et 128. — Billuart, *de Gratiâ*, dissert. 5, art. 2, § 2. — *Dissertation* latine de Fénelon *sur la différence entre le Jansénisme et le Thomisme*; et son *Instruction past. en forme de Dialogues*, 2e partie, lettres 14 et 15.

damentaux de l'opinion des Thomistes et des Augustiniens sont les mêmes que ceux de Jansénius? Cette prétention seroit trop manifestement fausse. En effet, les principes fondamentaux du système de Jansénius, comme on l'a vu plus haut, sont : que la volonté humaine a perdu, par le péché d'Adam, son libre arbitre; que le libre arbitre ainsi perdu a été remplacé par deux délectations, l'une terrestre qui porte au mal, l'autre céleste qui porte au bien; que ces deux délectations agissent l'une sur l'autre par degrés, en sorte que la délectation supérieure en degrés l'emporte *nécessairement* sur l'autre; enfin que la volonté humaine, dans les circonstances où elle éprouve la délectation supérieure, se trouve dans la *nécessité* d'y consentir, et dans *l'impossibilité* de suivre la délectation opposée. Mais comment pourroit-on attribuer ces principes aux Thomistes et aux Augustiniens, qui les rejettent hautement comme des hérésies formelles? Nous défions hardiment qu'on cite un seul théologien de ces deux écoles, qui ne repousse ces principes avec horreur, et qui n'admette expressément, comme des dogmes de foi, toutes les propositions contradictoires, telles que nous les avons expliquées plus haut.

A ce premier raisonnement, que fournit la simple exposition des divers systèmes, on peut en ajouter un autre, tiré de la soumission de tous les théologiens de ces deux écoles, au jugement de l'Église contre le livre de Jansénius. En condamnant les cinq propositions tirées de ce livre, l'Église les a regardées comme renfermant en abrégé toute la doctrine de cet ouvrage, en un mot, comme l'*âme de ce livre*, selon l'énergique expression de Bossuet; puisqu'elle oblige « tous les fidèles « à condamner comme hérétiques, et à rejeter, « non-seulement de bouche, mais aussi de « cœur, le sens du livre de Jansénius, con- « damné dans les cinq propositions (1). » Or il est certain que tous les théologiens Thomistes et Augustiniens souscrivent sans difficulté à ce jugement, et que tous sans exception condamnent expressément, de cœur aussi bien que de bouche, les cinq propositions de Jansénius, comme renfermant la doctrine de son livre? Comment donc pourroit-on, avec quelque ombre de raison, leur attribuer des principes qu'ils anathématisent expressément.

40. — 2° Se retranchera-t-on à dire, qu'au moins les conséquences nécessaires de leurs systèmes retombent dans les principes de Jansénius, et que par conséquent les principes de l'évêque d'Ipres ne sont pas plus condamnables que les systèmes de l'École?

Pour que ce moyen de défense fût légitime, il faudroit que les conséquences qu'on prétend tirer des systèmes en question en fussent évidemment déduites, ou du moins qu'elles fussent avouées par les défenseurs de ces divers systèmes. Rien de plus injuste en effet que de mettre sur la même ligne plusieurs opinions, dont la conformité n'est ni évidente par elle-même, ni avouée par leurs défenseurs respectifs. Autrement un athée invoqueroit avec raison, à l'appui de son absurde système, l'opinion des païens et celle des déistes, sous prétexte que les uns et les autres admettent des principes dont les conséquences mènent droit à l'athéisme. Or que les systèmes des Thomistes et des Augustiniens conduisent par voie de conséquence aux principes de Jansénius, cela n'est ni évident par soi-même, ni avoué par les défenseurs de ces divers systèmes.

41. — D'abord bien loin d'admettre cette conséquence, les Thomistes et les Augustiniens la rejettent avec horreur. Qu'on lise attentivement leurs écrits : on verra que, non-seulement ils désavouent hautement cette conséquence, mais que plusieurs s'appliquent *ex professo* à montrer qu'elle est mal déduite. Nous avons déjà cité, à l'appui de ce fait, les ouvrages de plusieurs célèbres théologiens de ces deux écoles (2); et il seroit aisé d'en citer un grand nombre d'autres; ou pour mieux dire, il faudroit citer ici tous les Thomistes et les Augustiniens, qui, malgré l'attachement peut-être excessif que quelques-uns témoignent pour leurs opinions particulières, manifestent, en toute occasion, la plus parfaite soumission au jugement du saint siége, qui a condamné les cinq propositions, dans le sens du livre de Jansénius.

42. — La connexion de ces systèmes avec les principes de Jansénius n'est pas non plus évidente par elle-même. Comment, en effet,

(1) Bulle de Clément XI, *Vineam Domini*, du 16 juill. 1705.

(2) Voyez, en particulier, les ouvrages du cardinal Noris et de Billuart, que nous avons cités plus haut, page 326. Voyez aussi Bossuet, *Second avertissement aux Protestants*, n. 10.

regarder comme évidente par elle-même, cette prétendue connexion qui n'est aperçue, ni par les théologiens Thomistes et Augustiniens, comme on vient de le voir, ni par Jansénius lui-même, ni par les souverains Pontifes qui ont fait, à diverses reprises, un examen approfondi de cette question? Le patriarche du Jansénisme, dont l'autorité doit être irrécusable, sur cette matière, pour ses disciples, emploie un chapitre entier de son livre (1) à montrer la différence qui se trouve, dans son système, entre la grâce *efficace par elle-même* et la *prémotion physique* des Thomistes; et après avoir montré cette différence, qu'il rapporte à huit chefs principaux, il conclut que les défenseurs de la *premotion physique* se montrent bien plutôt *disciples d'Aristote que de saint Augustin*, et que leur *prémotion* n'est propre qu'à *obscurcir* la *veritable doctrine du saint docteur*. Enfin plusieurs souverains Pontifes, obligés de prononcer sur la doctrine de Jansénius, et d'examiner la prétendue connexion de son système avec les opinions de l'École, ont absolument rejeté ce moyen de défense, opposé par les novateurs. Ils ont persisté, après le plus mûr examen, à proscrire le livre de Jansénius; tandis qu'ils ont laissé intactes les autres opinions théologiques sur l'efficacité de la grâce, et défendu même, sous les peines les plus sévères, d'imprimer aucune censure à ces opinions (2).

Vouloir, après cela, confondre la doctrine de Jansénius avec celle des Thomistes et des Augustiniens, n'est-ce pas contredire ouvertement les décisions du saint siége, ou plutôt de l'Église elle-même, qui tolère notoirement les derniers, tandis qu'elle persiste à frapper le premier de ses anathèmes?

ARTICLE III.

RÉFLEXIONS GÉNÉRALES SUR LES ÉCRITS DE FÉNELON, RELATIFS A LA CONTROVERSE DU JANSÉNISME : EXAMEN DE QUELQUES DIFFICULTÉS AUXQUELLES CES ÉCRITS ONT DONNÉ LIEU.

43. — Accueil fait aux écrits de Fénelon sur le Jansénisme.
44. — La réputation de ces écrits toujours croissante avec le temps.
45. — Reproches qu'on leur a faits.

43. — Parmi cette foule prodigieuse d'écrits que la controverse du Jansénisme a produits depuis son origine, nous ne craignons pas d'avancer que ceux de Fénelon offrent tout à la fois, un des recueils les plus utiles et les plus complets sur cette matière, un parfait modèle de discussion, et surtout de ce ton calme et plein de modération, dont il n'est que trop ordinaire de s'écarter dans des écrits de cette nature. On a déjà pu s'en convaincre, par les détails que nous avons donnés sur les divers écrits de Fénelon relatifs à la controverse du Jansénisme; et il suffiroit, pour justifier ce que nous avançons, de se rappeler l'impression générale que ces écrits ont produite, soit du vivant de Fénelon, soit après sa mort.

Le plus grand éloge qu'on puisse faire d'un défenseur de la foi catholique, c'est de dire qu'il a tout à la fois obtenu l'approbation universelle des théologiens orthodoxes, et encouru la haine des novateurs, dont il a combattu les erreurs. Or, il est certain que ces deux sortes de témoignages se réunissent en faveur des principaux écrits de Fénelon sur la *controverse du Jansénisme*. On a déjà vu (3) quel a été le succès prodigieux de ces écrits, l'empressement universel avec lequel ils furent accueillis, et qui en multiplia si promptement les éditions, souvent même les contrefaçons, dès la première année de leur publication. Ce prodigieux succès n'étoit pas dû seulement, comme on le pourroit croire, à l'élégance et aux charmes du style qui distinguent éminemment tous les écrits de l'archevêque de Cambrai, mais à la clarté qu'il savoit répandre sur les discussions les plus abstraites, et à cette logique pressante avec laquelle il poursuit constamment ses adversaires. C'est ce qui résulte en particulier de l'accueil fait à ses *Instructions pastorales*, jusque dans les pays étrangers, où l'on ne pouvoit en juger que par les versions latines qu'il en avoit publiées. On a vu com-

(1) *Augustinus*, lib. VIII, cap. 2.

(2) Voyez, à l'appui de ce fait, le *Bref* déjà cité *de Benoît XIV au grand inquisiteur d'Espagne*. — *Histoire générale du Jansenisme* par le P. Gerberon, tome Ier, page 504; tome II, page 158. — *Journal de Saint-Amour*, 2e partie, pages 15, 25, 27, 418. On trouve une partie de ces témoignages dans le *Traité de la Grâce* de Montagne, tome Ier, page 240.

(3) Voyez la première partie de cette *Hist. litt.* art. Ier, section 4, § 1er, n. 1, 6, 15, 17, § 2, n. 1, *et alibi passim*.

bien ces versions étoient goûtées en Italie, spécialement par le souverain Pontife Clément XI, qui en fit plusieurs fois témoigner son entière satisfaction à l'illustre prélat, et l'encouragea même à faire traduire en latin plusieurs de ses *Instructions pastorales*, qui n'avoient encore paru qu'en françois. *La Correspondance de Fénelon* est pleine de semblables témoignages, que nous avons indiqués ailleurs (1), et qu'il suffit, pour cette raison, de rappeler ici brièvement.

44. — Mais, ce qu'il importe surtout de remarquer, c est que l'approbation universelle, donnée aux écrits dont nous parlons, n'étoit pas une de ces approbations éphémères, que le préjugé des contemporains accorde quelquefois à des ouvrages médiocres, dont la postérité ne manque pas de faire justice, en les condamnant à l'oubli. On peut dire, au contraire, que la réputation des écrits de Fénelon contre les nouvelles erreurs, loin de diminuer, n'a fait que s'accroître avec le temps. Malgré la multitude d'écrits qu'on a publiés, depuis un siècle, sur le même sujet, ceux de Fénelon sont toujours cités avec distinction dans les écoles catholiques, où ils ne sont pas moins estimés pour le fond que pour la forme, et où ils sont universellement regardés comme un des arsenaux où les défenseurs de la vérité trouvent les meilleures armes pour combattre l'esprit d'innovation. On nous dispensera sans doute de multiplier les citations, à l'appui d'un fait si notoire. Il nous suffira de rappeler, à ce sujet, le témoignage décisif du clergé de France, qui, dans l'assemblée de 1782, arrêta d avancer 40,000 liv. à l'abbé Gallard, *pour faciliter l'edition entière et complète des Œuvres de Fénelon* (2). On voit, par ces expressions de l'assemblée, que l'édition, alors dirigée par l'abbé Gallard, et continuée depuis par le P. de Querbeuf, devoit renfermer les nombreux écrits de Fénelon contre le Jansénisme, que des intrigues secrètes parvinrent ensuite à faire exclure (3). Cette opposition des novateurs, si glorieuse à l'archevêque de Cambrai, étoit aussi ancienne que ses écrits contre leur doctrine. On sait avec quelle aigreur ces écrits avoient été combattus, dès le temps de leur première publication, par les plus célèbres écrivains du parti (4), dont l'exemple a été fidèlement suivi, jusqu'à nos jours, par les défenseurs de la même cause (5).

45. — Quoique ces observations générales soient plus que suffisantes pour établir le mérite des écrits de Fénelon sur la *controverse du Jansénisme*, il ne sera pas inutile, pour les mieux apprécier, d'examiner les principaux reproches qu'on leur a faits, et surtout ce qu'il faut penser de l'opposition que certains auteurs ont cru voir entre les écrits de Fénelon et ceux de Bossuet, sur ce sujet. Cet examen nous donnera lieu de montrer que l'opposition des deux prélats sur cet article, comme sur bien d'autres, n'est point, à beaucoup près, aussi grande qu'on l'a prétendu, et que les novateurs n'en peuvent tirer aucun avantage contre les décisions de l'Église.

§ Ier.

Opposition prétendue, entre Bossuet et Fénelon, sur l'article du Jansénisme.

46. — Cette opposition prétendue, réduite à quatre points principaux.
47. — Cette opposition, en la supposant réelle, ne prouve rien contre les écrits de Fénelon.
48. — Cette opposition a été fort exagérée par les novateurs.

46. — On a prétendu, en premier lieu, que, sur cette matière, l'évêque de Meaux avoit des sentiments bien différents de ceux de l'archevêque de Cambrai; que, dans sa *Lettre aux religieuses de Port-Royal*, écrite vers l'an 1665, et dans celle *au maréchal de Bellefonds*, écrite en 1677, l'évêque de Meaux se montroit favorable au système du *silence respectueux*, et à la *distinction du fait et du droit*; que, pendant la controverse du Quiétisme, il parut incliner à certaines opinions de Baïus, *sur l'état de pure nature*, et *sur les vertus des infidèles*; qu'à l'occasion du *Problème ecclésiastique*, publié en 1699, il se montra également favorable au livre des *Ré-*

(1) *Première part. de cette Hist. litt. ubi suprà.*
(2) *Procès-verbal de l'assemblée de 1782*, p. 341 et 302.
(3) On a vu la preuve de ce fait, dans la *Notice* que nous avons donnée plus haut, *sur les différentes éditions des Œuvres de Fénelon*. (Voyez la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 7.)

(4) *Première partie* de cette *Histoire littér.* art. 1er, sect 4e, n. 1, 11, 13, etc. *Histoire de Fénelon*, tome III, page 382.
(5) Voyez les ouvrages cités dans la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, section 2, page 5, note 1re.

flexions morales du P. Quesnel; enfin, qu'il fut toujours très-attaché au *système de la grâce efficace par elle-même*, dont Fénelon étoit l'ennemi déclaré (1).

47. — Quand il seroit vrai que l'archevêque de Cambrai eût adopté, sur les matières de la grâce, des sentiments très-différents de ceux de Bossuet, qu'en pourroit-on conclure contre le mérite des écrits de Fénelon sur ce sujet? En seroit-il moins vrai que ces écrits ont obtenu l'approbation universelle des théologiens catholiques, soit en France, soit dans les pays étrangers? Tout ce qu'on en pourroit conclure, c'est que les écrits de Bossuet, sur ce sujet, n'ont pas obtenu la même approbation que ceux de Fénelon; et que l'évêque de Meaux absorbé, pendant la plus grande partie de sa vie, par d'autres occupations, et surtout par ses controverses avec les Protestants, ne s'étoit peut-être pas appliqué, avec le même soin, à étudier la controverse du Jansénisme, ou du moins certaines parties de cette controverse.

48. — Mais que penser, au fond, de l'opposition prétendue de Bossuet et de Fénelon sur cette matière? Il est certain qu'on l'a beaucoup exagérée, et que les disciples de Jansénius n'en peuvent tirer aucun avantage. Il est vrai que, sur quelques questions abandonnées à la liberté des écoles, l'évêque de Meaux avoit des opinions différentes de celles de l'archevêque de Cambrai. On doit même reconnoître que Bossuet, soit qu'il n'eût pas d'abord assez approfondi la controverse du Jansénisme, soit que des raisons de prudence l'empêchassent de s'expliquer ouvertement, parut d'abord incliner à quelques opinions difficiles à concilier avec les décrets du saint siége. Mais il est également certain, que de nouvelles réflexions, et des études plus approfondies, le firent bien changer, sur ce point, vers la fin de sa vie; et que ses derniers écrits dissipèrent entièrement tous les doutes qu'on avoit pu concevoir quelque temps, à cet égard. L'examen attentif des principaux faits qu'on nous oppose, mettra ces assertions dans tout leur jour (2).

I. — *Examen des véritables sentiments de Bossuet sur le système du* silence respectueux.

49. — Difficultés de quelques écrits de Bossuet sur ce point.
50. — Son adhésion formelle au jugement du saint siége sur le *fait de Jansénius*.
51. — L'infaillibilité de l'Église sur le *fait*, non contestée par le prélat.
52. — Il s'explique, sur ce point, de la manière la plus satisfaisante, dans les derniers temps de sa vie.

49. — L'article du *silence respectueux*, sur le fait de Jansénius, est peut-être celui sur lequel les premiers écrits de Bossuet laissent le plus à désirer. Dans sa *Lettre aux religieuses de Port-Royal*, écrite vers l'an 1665, il se contente d'exiger une *soumission pieuse* au jugement de l'Église *sur les faits dogmatiques*, sans examiner si elle est ou n'est pas infaillible sur des questions de cette nature (3). Il suppose même, dans sa *Lettre au maréchal de Bellefonds*, écrite en 1677, que le pape Clément IX, à l'époque de la paix de 1668, avoit toléré la *distinction du fait et du droit*, à l'abri de laquelle les novateurs s'efforçoient alors, comme ils ont toujours fait depuis, d'éluder toutes les décisions du saint siége (4).

(1) *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon*, chap. 4, § 4, etc. chap. 6. On peut voir, à l'appui de ces difficultés, quelques autres indications, dans le tome VIII de la *Correspondance de Fénelon*, page 573, note 1re; page 575, note 8.

(2) Voyez les observations faites, à ce sujet, dans le tome VIII de la *Correspondance de Fénelon*, page 573 et suiv.

(3) *Lettre aux religieuses de Port-Royal*, n. 20. *OEuvres de Bossuet*, tome XXXVII, page 157.

(4) Même volume, page 125. Le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Bossuet* (tome 1er, livre II, page 196) suppose que l'évêque de Meaux, à l'époque où il écrivit les deux lettres que nous venons de citer n'avoit pas, sur la controverse du Jansénisme, d'autres sentiments que ceux qu'il a manifestés à la fin de sa vie. Il ajoute, dans l'*Hist. de Fénelon*, que la *Lettre aux religieuses de Port-Royal* « réunit, en quelques pages, tout ce qui a jamais » été dit ou écrit de plus décisif, en des milliers de volumes, « sur la question du silence respectueux. » (*Hist. de Fénelon*, tome III. *Pièces justif.* du livre V, page 532.) Nous croyons que l'illustre auteur n'a pas saisi le véritable sens des deux lettres dont il s'agit. Bossuet, dans sa *Lettre aux religieuses de Port-Royal*, n'examine pas même la difficulté principale, en cette matière, qui regarde l'infaillibilité de l'Église sur les *faits dogmatiques*; et il enseigne expressément qu'on peut se contenter d'une *soumission pieuse* au jugement de l'Église sur ces sortes de faits. Nous verrons bientôt que Bossuet avoit, sur ce point, des idées bien différentes à la fin de sa vie. Nous ajouterons seulement ici, que le texte de la *Lettre au maréchal de Bellefonds* n'est pas exactement cité dans l'*Histoire de Bossuet* (*ubi supra*). La manière dont ce passage est cité, fait dire à l'évêque de Meaux tout le contraire de ce qu'exprime son véritable texte. Nous ne doutons pas que cette méprise de l'historien ne soit l'effet d'une pure distraction; mais elle a été relevée, avec beaucoup de dureté, dans le *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon* par Tabaraud, chap. 2, page 31.

50. — Mais pour ne point exagérer l'opposition qui se trouve, sur cet article, entre les premiers écrits de Bossuet et les derniers que nous citerons plus bas, on doit remarquer d'abord, qu'en autorisant le *silence respectueux sur le fait de Jansénius*, il étoit bien éloigné de vouloir contester la vérité du jugement que le saint siége en avoit porté. Il s'exprime, au contraire, sur ce point, de la manière la plus satisfaisante, dans sa *Lettre au maréchal de Bellefonds*. « Je suis bien aise, « écrit-il à ce seigneur, de vous dire, en peu « de mots, mes sentiments pour le fond. Je « crois donc que les (cinq) Propositions sont « véritablement dans Jansénius, et qu'elles « sont l'*âme de son livre*. Tout ce qu'on a dit au « contraire me paroît une pure chicane, et « une chose inventée pour éluder le jugement « de l'Église. »

51. — Il est également à remarquer que l'évêque de Meaux, en exigeant seulement une *soumission pieuse* au jugement de l'Église *sur le fait de Jansénius*, ne conteste pas l'infaillibilité de l'Église sur ce fait, et ne dit pas un seul mot pour la combattre. Tout ce qu'on peut inférer de ses expressions, c'est qu'à l'époque où il écrivit les deux lettres dont il s'agit, il ne croyoit pas devoir s'expliquer sur cette infaillibilité, soit qu'il ne l'eût pas encore assez examinée, soit qu'il la regardât comme une opinion théologique sur laquelle on pouvoit absolument disputer, jusqu'à ce que le saint siége eût donné une décision plus expresse. Ce dernier sentiment n'étoit pas propre à Bossuet; plusieurs théologiens catholiques le partageoient alors avec lui; et nous avons remarqué ailleurs (1) que ce sentiment avoit encore quelques partisans au commencement du dix-huitième siècle. Il est vrai que le saint siége s'étoit suffisamment expliqué, sur ce point, à l'époque de la paix de Clément IX, en 1668, comme il résulte clairement des monuments les plus authentiques (2); mais il y a tout lieu de croire que ces monuments étoient peu connus en France, à l'époque où Bossuet écrivit sa *Lettre au maréchal de Bellefonds*, et qu'ils ne furent connus, dans ce royaume, que longtemps après. Nous sommes très-portés à croire qu'ils y étoient généralement ignorés, avant la publication de l'*Histoire des cinq Propositions*, par l'abbé Dumas, en 1699. L'auteur de cet ouvrage remarque en effet, dans sa *Préface*, que tous les ouvrages publiés jusqu'alors contre les disciples de Jansénius, *ont plus l'air de livres de controverse que d'une histoire*.

52. — Au reste, quelles qu'aient été les raisons du silence que Bossuet a longtemps gardé, sur l'infaillibilité de l'Église relativement au *fait de Jansénius*, il est certain que, dans les derniers temps de sa vie, il crut devoir s'expliquer là-dessus, de la manière la plus formelle. Le *Mémoire* présenté au Pape, en 1712, par les évêques de Luçon et de La Rochelle, nous apprend que, dès la publication du *Cas de conscience*, l'évêque de Meaux promit à l'abbé de Champflour, qui fut nommé, vers ce temps, évêque de La Rochelle, d'agir de tout son pouvoir, pour la défense des décisions du saint siége, attaquées par la décision des quarante docteurs (3). Conformément à cette promesse, Bossuet enseigne expressément, dans son dernier écrit *sur l'Autorité des jugements ecclésiastiques*, que tout fidèle doit au jugement de l'Église, sur les faits dogmatiques, une *persuasion entière et absolue dans l'intérieur* (4). Et dans la *Déclaration* qu'il exigea de l'abbé Couet, en 1703, il lui faisoit reconnoître que « l'Église est en droit d'obliger « tous les fidèles de souscrire, avec une ap« probation et une soumission entière de ju« gement, à la condamnation, non-seulement « des erreurs, mais encore des auteurs et de « leurs écrits;... qu'il faut aller jusqu'à une « entière et absolue persuasion que le sens « de Jansénius est justement condamné (5). »

II. — *Examen de quelques opinions de Bossuet qui semblent favorables à la doctrine de Baius.*

53. — Discussions, à ce sujet, entre Bossuet et Fénelon, pendant la controverse du Quiétisme.
54. — Difficultés que présentent, sur ce point, quelques écrits de Bossuet.
55. — Bossuet s'est expliqué, à ce sujet, de la manière la plus satisfaisante, depuis la controverse du Quiétisme.

53. — Certaines opinions de Bossuet, pen-

(1) Voyez la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, section 4, n. 2.
(2) Voyez l'*Histoire des cinq Propositions*, par l'abbé Dumas.
(3) Voyez le n. 13 de ce *Mémoire*, dans la *Correspondance de Fénelon*, tome IV, page 280.
(4) *Hist. de Bossuet*, livre XIII, n. 3, page 320. *Pièces justif.* du même livre, n. 1er, page 483, etc.
(5) *Ibid.* n. 4, page 341.

dant la *controverse du Quiétisme*, donnèrent lieu à plusieurs théologiens, soit à Rome, soit en France, de suspecter sa doctrine sur l'article du Jansénisme; et Bossuet lui-même nous apprend, dans plusieurs de ses ouvrages, qu'on répandit alors jusqu'à Rome des écrits qui l'inculpoient grièvement sur cet article (1). Les soupçons étoient principalement fondés sur quelques opinions de l'évêque de Meaux, relativement à la *nature de la charité*, et à la *mercenarité des justes imparfaits* (2). Sur le premier article, Bossuet soutenoit, que la *béatitude surnaturelle* étoit le *motif propre* et *essentiel* de la charité : il insinuoit même, en quelques endroits de ses écrits, que ce motif étoit *essentiel à tout acte humain*; par là il sembloit représenter les dons surnaturels comme essentiels à la nature, et confondre, avec Baïus, les deux ordres de la nature et de la grâce. Sur le second article, l'évêque de Meaux refusa constamment de reconnoître l'innocence de cet *amour naturel et délibéré de soi-même*, dans lequel l'archevêque de Cambrai faisoit consister la *mercenarité des justes imparfaits*; par là, il sembloit nier, avec Baïus et Jansénius, tout milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse, et insinuer que toutes les actions des infidèles sont de véritables péchés.

54. — Bossuet essaya, il est vrai, de répondre aux difficultés de Fénelon sur le premier point, en apportant diverses modifications à sa première opinion, sur le *motif propre* de la charité (3). Mais il faut avouer que ces explications parurent foibles à bien des théologiens, et que les partisans des nouvelles doctrines crurent pouvoir en tirer avantage (4).

Il ne paroît pas que l'évêque de Meaux ait jugé à propos de répondre à la seconde difficulté, pendant la controverse du Quiétisme; du moins nous avons inutilement cherché, dans ses écrits, quelque passage où il entreprenne de le faire. Aussi Fénelon lui reprocha-t-il constamment de refuser, sur ce point, une explication, qui sembloit absolument nécessaire, pour satisfaire les théologiens catholiques, et pour ôter aux novateurs le sujet de triomphe qu'ils trouvoient dans sa doctrine sur la *mercenarité* (5).

55. — Mais quelles qu'aient pu être les raisons du silence de Bossuet, sur ce point, pendant la controverse du Quiétisme, il s'expliqua, dans la suite, de manière à dissiper entièrement tous les soupçons qu'on avoit pu concevoir de son attachement à la doctrine de Baïus, sur les vertus des infidèles, et sur l'état de pure nature. A l'occasion d'un passage des *Réflexions morales* qu'il croyoit pouvoir expliquer favorablement, il s'exprime ainsi : « Quand on trouve de pareils discours « dans un livre de piété, il ne faut pas être « de ces esprits ombrageux qui croient voir « partout *un Baïus, et qu'on en veut toujours « aux vertus morales des païens et des philo- « sophes :* c'est de quoi il ne s'agit pas (6). » Ce passage est le seul, à notre connoissance, où Bossuet s'explique formellement contre l'erreur de Baïus, sur les vertus des infidèles. Il est permis de penser que les *OEuvres* de l'illustre prélat nous offriroient bien d'autres témoignages, si les dépositaires de ses manuscrits n'avoient supprimé, autant qu'ils l'ont pu, tout ce qui contrarioit leurs préjugés. On sait qu'ils ont détruit, pour cette raison, le *Panégyrique de saint Ignace*, et l'ouvrage sur le *Formulaire*.

Bossuet s'élève encore plus fortement contre l'erreur de Baïus sur l'*état de pure nature*, à l'occasion de plusieurs passages des *Réflexions morales*, où cette erreur étoit formellement enseignée. « On avouera même avec « franchise, dit Bossuet, qu'il y a des expres- « sions qu'on s'étonne qui aient échappé, dans « les éditions précédentes (du livre des *Ré- « flexions morales*), par exemple, celle où il « est porté que *la grâce d'Adam étoit due à la « nature saine et entière*. Mais M. de Paris s'é- « tant si clairement expliqué ailleurs, qu'on « ne peut le soupçonner d'avoir favorisé *cet « excès*, cette remarque restera pour preuve

(1) Voyez les ouvrages de Bossuet et de Fénelon, cités dans la *seconde partie* de cette *Hist. litt.* article III, § 3, n. 159, note 8e.

(2) *Ibid.* § 1er, page 97, § 3, page 159. Voyez aussi la *Réponse* de Fénelon à la *Relation sur le Quiétisme. Avertissement*, n. 1 et 2.

(3) *Ibid.* article 3, § 1er, n. 113, etc.

(4) Voyez la *Lettre d'un théologien* (René Angrin) à *M. l'évêque de Meaux, touchant ses sentiments et sa conduite à l'égard de M. l'archevêque de Cambrai*. Toulouse, 1698, in-12.

(5) Voyez les écrits de Fénelon cités dans la *seconde partie* de cette *Hist. litt.* art. 3, n. 159, note 8e.

(6) *Avertissement sur le livre des Réflexions morales*, § 19; tome IV, page 264.

« des paroles qui se dérobent aux yeux les « plus attentifs (1). »

Il résulte clairement de ces témoignages, que si Bossuet ne s'expliqua pas suffisamment, sur les deux points dont on vient de parler, pendant la controverse du Quiétisme, ce n'étoit point par une attache secrète à la doctrine de Baïus, mais uniquement par la difficulté de concilier ses opinions particulières, sur les matières de spiritualité, avec la véritable doctrine sur les matières de la grâce.

III. — *Conduite de Bossuet relativement au livre des* Réflexions morales.

56. — La condamnation des *Réflexions morales* est postérieure à la mort de Bossuet.
57. — Il est faux que ce prélat ait jamais été favorable au livre des *Réflexions morales*.

56. — La conduite de Bossuet, relativement au livre des *Réflexions morales*, n'est pas plus favorable aux défenseurs de ce livre. Car, 1°, on sait que, du vivant de Bossuet, il n'avoit encore paru aucun jugement de l'Église, ni du saint siége contre ce livre, et que le décret solennel qui le condamne est postérieur, de plusieurs années, à la mort de l'évêque de Meaux. Ainsi, quand il seroit vrai que ce prélat s'est montré favorable au livre du P. Quesnel, qu'en pourroit-on conclure contre le jugement du saint siége, et contre la soumission qui lui est due? La religion sincère de Bossuet, et sa parfaite soumission à tous les autres jugements du saint siége, sur les matières de la grâce, ne permet pas de soupçonner qu'il eût moins respecté la bulle *Unigenitus*, que les décrets plus anciens.

57. — Mais, en second lieu, quelque peu avantageuse que pût être aux ennemis de cette bulle, l'approbation donnée, dix ans auparavant, par Bossuet, au livre qu'elle condamne, est-il vrai que l'évêque de Meaux se soit montré aussi favorable à ce livre, que certains auteurs l'ont prétendu? C'est ce qu'on ne peut supposer, sans contredire des faits établis par les témoignages du plus grand poids, comme l'a montre le cardinal de Bausset dans les *Histoires de Bossuet et de Fenelon* (2), et comme on peut le voir plus au long dans le *Memoire* présenté, en 171., au pape Clément XI, par les évêques de Luçon et de la Rochelle (3). Il résulte en effet, de ces divers écrits, que Bossuet, bien loin d'approuver le livre des *Reflexions morales*, dans l'état où il a été publié, ne croyoit pas que le cardinal de Noailles pût en approuver la nouvelle édition, sans lui faire subir des changements essentiels; que l'évêque de Meaux lui-même indiqua un grand nombre de ces changements, auxquels le cardinal de Noailles ne voulut point consentir; que ce refus détermina Bossuet à supprimer l'*Avertissement* qu'il se proposoit d'abord de mettre à la tête de la nouvelle édition ainsi corrigée, et dans lequel la doctrine du livre des *Réflexions morales* est ouvertement combattue sur plusieurs points importants (4); enfin que, depuis cette époque, Bossuet déclara plusieurs fois, que ce livre *étoit tellement infecté de Jansénisme, qu'il n'étoit pas susceptible de correction.*

IV. — *Opposition de Bossuet et de Fenelon, sur le système de la grâce efficace par elle-même.*

58. — Combien l'opposition des deux prélats, sur ce point, est peu importante en elle-même.
59. — Bossuet désavoue hautement les conséquences qu'on voudroit tirer du système des Thomistes, contre le dogme catholique.

58. — Quant à l'opposition de Bossuet et de Fénelon, sur les questions abandonnées à la liberté des écoles, on conviendra sans doute qu'elle ne peut fournir aucune difficulté sérieuse, ni contre les décisions du saint siége, ni contre le mérite respectif des deux prélats. Que l'évêque de Meaux se soit fortement prononcé pour la *prémotion physique* des Thomistes (5); que l'archevêque de Cambrai ait paru incliner au sentiment des *Congruistes*, ou plutôt, comme son illustre historien le croit plus vraisemblable (6), qu'il ait fait

(1) *Avertissement sur le livre des Réflexions morales*, § 24; tome IV des *OEuvres de Bossuet*, page 280.

(2) *Hist. de Bossuet*, livre XI, n. 13 et 14; tome IV, pages 44 et suiv. — *Hist. de Fénelon*, livre VI, n. 10; tome III, page 402.

(3) *Corresp. de Fénelon*, tome IV, page 296 et suiv.

(4) Voyez, en particulier, le passage *sur l'état de pure nature*, que nous avons cité plus haut, n. 55.

(5) Voyez, en particulier, le *Traité du libre Arbitre*, tome XXXIV des *OEuvres de Bossuet*.

(6) *Hist. de Fénelon*, livre VI, n. 2 et 3; tome III, pages 385 et suiv.

profession de n'embrasser, à cet égard, aucun système particulier; ces différences d'opinions seront toujours d'une bien foible importance aux yeux d'un véritable théologien, qui connoît les difficultés presque insurmontables des divers systèmes sur cette matière, et qui prend constamment pour règle cette maxime, aussi ancienne qu'elle est universelle dans l'Eglise : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas* (1).

59. — Toutefois, pour prévenir les fâcheuses conséquences qu'on a voulu tirer de l'opinion de Bossuet, contre les décisions du saint siége, nous devons remarquer ici, que ce grand prélat, comme tous les vrais Thomistes, étoit bien éloigné d'avouer ces conséquences; que, dans son opinion, la *prémotion physique* n'impose point à l'homme la nécessité d'agir; qu'elle lui laisse, au contraire, une *liberté pleine et entière* de ne pas agir; enfin, qu'à l'exemple de tous les théologiens orthodoxes, Bossuet eût plutôt renoncé à son système, que d'autoriser, en aucune manière, les conséquences qu'on en voudroit tirer contre le dogme catholique. C'est ce qu'il fait assez entendre dans une de ses réponses au ministre Jurieu, qui s'étoit permis d'invoquer le système des Thomistes, à l'appui de ses principes erronés sur le libre arbitre. « Que sert, dit Bossuet, d'alléguer « ici la *grâce efficace* et les *Thomistes?* Ces « docteurs, comme les autres catholiques, « sont d'accord à ne point mettre dans le choix « de l'homme une inévitable nécessité, mais « une *liberté entière de faire et ne faire pas.* « S'ils ont de la peine à l'accorder avec l'im« mutabilité des décrets de Dieu, ils ne suc« combent pourtant pas à la difficulté : ils « rament de toutes leurs forces pour s'empê« cher d'être jetés contre l'écueil (2). » C'est ce que Bossuet explique plus au long dans son *Traité du libre Arbitre*, où il tâche de concilier la *prémotion physique*, avec la *liberté entière de faire et ne faire pas* (3).

(1) Nous ignorons d'où est tiré ce texte, que plusieurs auteurs citent sans en indiquer la source. On en trouve le fond, mais non les propres expressions, dans la *lettre 64e* (aliàs 118) *de saint Augustin à Janvier*. Voyez, à ce sujet, les *Annales Philosophiques* (tome II, page 15, etc. année 1800.) Mais quel que soit le véritable auteur de ce texte, il exprime incontestablement une maxime reconnue de tous les théologiens catholiques. Aussi M. l'évêque d'Hermopolis en a-t-il fait l'*épigraphe* de ses *Conférences*.

§ II.

De quelques autres difficultés concernant les écrits de Fénelon sur la controverse du Jansénisme.

60. — Difficultés que présentent, sur cette matière, quelques écrits de Fénelon.
61. — Ses véritables sentiments sur la croyance due à la décision de l'Église, relativement aux *faits dogmatiques*.
62. — Son entière indifférence à l'égard des systèmes de l'Ecole.
63. — Sa prétendue variation à l'égard du cardinal de Noailles.
64. — Ses variations prétendues sur le Thomisme.
65. — Comment cette difficulté est résolue par le Père Tournemine.
66. — Véritable solution, tirée des principes du *Congruisme*.
67. — L'examen de cette prétendue variation a peu d'importance.

60. — On a proposé, contre les écrits de Fénelon sur cette matière, quelques autres difficultés, relatives au fond de la doctrine (4). On a prétendu, 1° que, non content de soutenir l'*infaillibilité de l'Eglise dans la décision des faits dogmatiques*, il vouloit que l'on crût d'une *foi divine* les faits ainsi décidés; 2° qu'il avoit enveloppé dans la même condamnation *le système de Jansénius* et le *système de la grâce efficace par elle-même*, quoique ce dernier soit incontestablement toléré par l'Église, et que Fénelon lui-même l'eût d'abord jugé à l'abri de toute censure, en adhérant à l'*Instruction pastorale du cardinal de Noailles*, du 20 août 1696; 3° enfin, que l'archevêque de Cambrai a beaucoup varié dans cette partie de sa théologie, soutenant d'abord *le système de la grâce efficace par elle-même*, dans son *Traité de l'existence de Dieu*, et se déclarant pour le système contraire, dans ses écrits postérieurs.

Nous croyons avoir prévenu ailleurs (5) la plupart de ces difficultés, en exposant le plan et le sujet des principaux écrits de Fénelon, sur la controverse du Jansénisme. Il suffira donc de rappeler ici brièvement les réponses que nous avons déjà indiquées, en y ajoutant

(2) *Second Avertissement aux Protestants*, n. 10; tome XXI, page 116.

(3) *Traité du libre Arbitre*, chap. 8; tome XXXIV, page 424 et suiv.

(4) *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon*, ch. 4 et 6. Voyez, en particulier les pages 127 et suiv.

(5) Voyez la *première partie de cette Hist. litt.* art. 1er, section 4e, *passim*.

quelques observations nécessaires pour les rendre plus complètes.

61. — I. Sur la première difficulté, nous avons remarqué que Fénelon s'étoit clairement expliqué, dans sa *seconde Instruction pastorale contre le Cas de conscience*, où il examine *ex professo* le reproche qu'on lui faisoit de regarder comme un *article de foi divine* la décision de l'Église sur l'orthodoxie ou l'héréticité d'un texte particulier. Il déclare expressément qu'il n'a jamais prétendu donner cette décision comme un *article de foi divine*; qu'il n'a pas même cru devoir entrer dans cette discussion, tout à fait étrangère à la question principale; que *l'infaillibilité de l'Église*, sur le sens des textes dogmatiques, étant fondée sur les promesses de Jésus-Christ, est *une infaillibilité surnaturelle et absolue;* mais que sa décision, en tant qu'elle a pour objet un texte particulier, n'étant pas *immédiatement* révélée de Dieu, on peut croire, avec plusieurs théologiens, qu'elle n'est pas proprement un *article de foi divine*. « Nous avons pris soin, dit Fénelon (1), d'é« viter ces questions purement spéculatives, « qui sont libres dans les écoles, et nous nous « sommes bornés à proposer comme révélée « l'infaillibilité de l'Église sur les textes; parce « qu'en effet elle se trouve dans la promesse, « dans les anciens conciles, dans le serment « du Formulaire dont le saint siége exige la « signature, et dans les paroles expresses du « clergé de France; et que d'ailleurs ce seul « point nous suffit pour trancher toutes nos « controverses présentes, sur le livre de Jan« sénius. »

62. — II. Fénelon ne s'est pas expliqué moins clairement sur le reproche qu'on lui faisoit, d'envelopper dans la même condamnation le *système de Jansénius* et celui *de la grâce efficace par elle-même*. Il déclare, en plusieurs endroits de ses écrits, qu'il n'adopte et ne rejette, sur ces questions difficiles, aucune des opinions tolérées dans l'Église; qu'il se contente de soutenir les décisions du saint siége; et qu'il est bien éloigné de condamner les défenseurs *de la grâce efficace par elle-même*, pourvu que, dans l'exposition de leur système, ils n'avancent rien de contraire à l'enseignement de l'Église, spécialement à la condamnation qu'elle a faite, soit de *la grâce absolument nécessitante* de Calvin, soit de *la grâce relativement nécessitante* de Jansénius. On peut voir, à ce sujet, les détails que nous avons donnés dans la *première partie* de cette *Histoire littéraire*, sur les principaux ouvrages de Fénelon, relatifs à la controverse du Jansénisme (2). Tout ce que nous avons dit, en cet endroit, est confirmé par deux lettres de Fénelon, qui suffiroient seules pour lever tous les doutes qu'on pourroit avoir à cet égard. La première, du 23 février 1710 (3), est adressée *à un supérieur d'une maison de l'Oratoire*, dont les élèves avoient soutenu, dans un examen public, des opinions contraires aux constitutions du saint siége. « Vous me demandez, lui écrit Fénelon, ce « que je veux que vous enseigniez à vos étu« diants. Permettez-moi de vous répondre que « je ne veux rien, et que je laisse à chacun « toute l'étendue de la liberté d'opinion que « l'Église laisse à ses enfants. Eh ! qui suis-je, « pour vouloir aller plus loin qu'elle? Je me « borne à demander en son nom, qu'on n'en« seigne plus rien contre le concile de Trente, « et contre les cinq constitutions sur le Jan« sénisme. . . . . .

« Vous demandez si je veux que vous con« damniez *la grâce efficace par elle-même, au* « *sens des Thomistes*. Non, mon révérend Père, « je ne veux condamner aucune des opinions « que l'Église ne condamne pas. . . . . . Mais « je ne puis m'empêcher de vous déclarer que « je ne puis approuver, qu'en enseignant *la* « *grâce efficace par elle-même au sens des Tho*« *mistes*, vous enseigniez, sous le nom ra« douci et captieux de *grâce efficace par elle*« *même*, le système pernicieux de Jansénius « sur les deux délectations opposées, dont « il est nécessaire, depuis le péché d'Adam, « que nous suivions sans cesse celle qui se « trouve actuellement la plus forte, parce « qu'elle prévient inévitablement, et déter« mine invinciblement nos volontés foibles et « malades : c'est ce que les vrais Thomistes « n'ont jamais enseigné; c'est ce qui est op« posé à tous leurs principes; c'est ce que « saint Augustin même n'enseigne nullement, « et qu'il contredit avec évidence, comme « j'offre de le démontrer par son texte; c'est

(1) *Seconde Instruction pastorale sur le Cas de conscience*, chap. 21, tome X, page 469.

(2) Voyez la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er section 4e. § 1er, n. 11, 16, 18; § 3, n. 3.

(3) *Corresp. de Fénelon*, tome V, page 257, etc.

tre volonté ; tandis que le concours de Dieu, selon les *Congruistes*, ne produit point ce consentement *par sa nature*, quoiqu'il le produise *infailliblement*. C'est que ce Suarez, en particulier, enseigne fort au long, dans un ouvrage où il explique, *ex professo*, la nature de la grâce efficace (1); et Fénelon lui-même expose clairement cette doctrine à la suite du premier passage que nous avons cité (2).

Les mêmes principes servent à l'explication du second passage, où il enseigne que Dieu voit les futurs libres dans *sa propre volonté*, comme dans l'*unique raison ou cause de leur existence*. Il n'y a rien ici que les Congruistes ne puissent dire, et qu'ils ne disent, en effet, avec les Thomistes (3). Les uns et les autres enseignent, et posent en principe, que Dieu voit les futurs libres *dans ses décrets*. Toute la différence entre les deux écoles consiste en ce que celle des Thomistes donne pour objet aux *décrets divins* la *prémotion physique*, qui produit, *par sa nature*, le consentement de la volonté humaine; au lieu que les *Congruistes* donnent pour objet aux *décrets divins* une *grâce* qu'ils appellent *congrue*, ou un *concours simultané* qui produit *infailliblement*, mais non *par sa nature*, le consentement de la volonté. D'où il suit que, dans l'un comme dans l'autre sentiment, le décret divin, ou la volonté de Dieu, est l'*unique cause* proprement dite, c'est-à-dire, la *cause première et principale* des futurs libres, dont la volonté humaine n'est qu'une *cause seconde, et subordonnée* à la première. Cette explication est fondée sur la nature et l'excellence de l'être divin. A raison de cette excellence, Dieu est la *cause unique* de tout ce qui existe, dans le même sens que lui seul *est* simplement et sans restriction, comme Fénelon l'explique si bien, en plusieurs endroits de son *Traité*. Lui seul possède *l'être* dans sa plénitude: les créatures ne l'ont qu'en un certain degré. Lui seul est *cause* dans le suprême degré, selon l'acception la plus étendue de ce mot, puisque toutes les autres causes dépendent de lui, et lui sont essentiellement subordonnées (4). Il est d'ailleurs évident que, sans cette explication, la proposition de Fénelon seroit tout à fait subversive de la liberté humaine, dont il prend si hautement la défense dans l'ouvrage même dont il est ici question.

Observons, en finissant, qu'il ne s'agit point ici d'examiner ce qu'il faut penser des sentiments des Thomistes et des Congruistes, c'est-à-dire, lequel de ces deux sentiments est le mieux fondé, ou le plus facile à concilier avec les principes généraux dont tout le monde convient. Il s'agit uniquement de savoir, si le langage de Fénelon, dans son *Traité de l'existence de Dieu*, autorise véritablement l'opinion des *Thomistes*, ou s'il peut absolument se concilier avec les principes communément admis par les *Congruistes*, comme nous croyons l'avoir montré.

67. — Remarquons encore qu'il importe peu, au fond, de savoir si Fénelon a réellement varié ou non, sur ces dernières questions. Une pareille variation, quand on seroit obligé de l'admettre, ne sauroit fournir une preuve contre le mérite de ses écrits théologiques sur la controverse du Jansénisme. Tout ce qu'on pourroit en conclure, c'est qu'il n'avoit pas d'abord assez approfondi une question purement spéculative, et des plus obscures de la théologie, une question entièrement abandonnée à la dispute des écoles, et sur laquelle les meilleurs théologiens osent à peine se prononcer. Assurément, il n'y auroit pas lieu de s'étonner que le temps et la réflexion eussent obligé Fénelon, comme bien d'autres, à réformer, sur une pareille question, ses premiers sentiments. Les plus profond théologiens ne font pas de difficulté de se corriger eux-mêmes en bien des occasions, à l'exemple de saint Augustin, qui composa, vers la fin de sa vie, deux livres de *Rétractations*, pour expliquer, ou même désavouer, ce qu'il pouvoit y avoir d'obscur ou d'inexact dans ses ouvrages précédents; et Bossuet lui-même, comme nous l'avons montré ailleurs (5), fut plus d'une fois dans le cas d'expliquer ou de modifier ses premiers sentiments, sur des questions d'une tout autre importance que celles dont nous venons de parler.

(1) Suarez, *De vera intelligentia auxilii efficacis*, cap. 3 et 4. — Voyez aussi le traité *De Deo*, publié par MM. Lafosse et Le Grand, sous le nom de Tournely; tome II, pages 93, 94, 119, 172, 244, etc.

(2) *Traité de l'existence de Dieu*, 1re partie, n. 67 et suiv.

(3) Le Grand, *De Deo*, tome II, page 287 et suiv.

(4) Voyez la *seconde partie* du *Traité de l'existence de Dieu*, n. 24, 65, etc.

(5) Voyez la seconde partie de cette *Hist. litt.* n. [illegible] — Voyez aussi l art. 5. de cette troisième partie, § 1er.



QUATRIÈME PARTIE.

ÉCLAIRCISSEMENTS SUR DIVERS SUJETS DE CONTROVERSE,

D'APRÈS LES ÉCRITS DE FÉNELON

---

1. — Objet et plan de cette quatrième partie.

1. — Les écrits de Fénelon sur le *Quiétisme* et sur le *Jansénisme* ne sont pas, à beaucoup près, les seuls qui puissent donner lieu à de graves discussions, et servir à l'éclaircissement de plusieurs questions d'un haut intérêt. Parmi les autres écrits de l'illustre prélat, nous remarquerons en particulier ceux qui traitent les questions, agitées de nos jours avec tant de vivacité, sur le *fondement de la certitude* et sur l'*autorité du souverain Pontife*. L'exposition des véritables sentiments de Fénelon sur ces deux points, indépendamment de l'intérêt qu'elle présente en elle-même, nous donnera lieu de faire connoître de plus en plus ses principaux écrits philosophiques et théologiques, et d'éclaircir quelques parties de sa doctrine qui peuvent avoir besoin d'explication, et auxquelles des controverses récentes paroissent avoir donné un nouveau degré d'intérêt.

ARTICLE PREMIER

ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA CONTROVERSE RELATIVE AU FONDEMENT DE LA CERTITUDE.

2. — Les principes de la *philosophie cartésienne* adoptés, sur ce point, par Fénelon.
3. — Importance d'examiner là-dessus ses véritables sentiments.

2. — La doctrine de Fénelon sur le *fondement de la certitude*, est au fond celle de Descartes, adoptée par les plus grands hommes du siècle de Louis XIV. Ce n'est pas que la philosophie cartésienne, sur ce point, n'ait trouvé, dès le principe, comme elle a trouvé encore dans la suite, un certain nombre d'adversaires (1) ; mais leur opposition n'avoit pu l'empêcher de prévaloir, en peu de temps, dans les écoles catholiques, où elle étoit bien moins regardée comme une invention de Descartes, que comme l'expression fidèle du sentiment commun des vrais philosophes de tous les siècles.

Telle étoit, en France comme ailleurs, la croyance universelle, lorsqu'on vit s'élever, il y a quelques années, de nouvelles discussions sur cette matière. L'éclat de ces discussions, et leur importance dans l'étude de la religion, nous invitent naturellement à examiner de près les véritables sentiments de Fénelon sur ce point. Cet examen semble d'autant plus propre à éclaircir les questions agitées de nos jours, à cette occasion, que, parmi tous les partisans de la philosophie cartésienne, Fénelon paroît être un de ceux qui en ont exposé les principes avec plus de précision et de clarté, et d'une manière plus propre à lever les difficultés qu'elle peut présenter. Tel est, du moins, le jugement que porte, des principes philosophiques de l'archevêque de Cambrai, un célèbre philosophe

(1) On peut consulter, à ce sujet, les auteurs cités par F. Buddée, *Compendium historiæ Philos.* § 27 ; et Brucker, *Historia Philos.* tom. IV, 2ᵉ *part.* pag. 292, etc.

moderne, Thomas Reid, chef de l'école Ecossoise. « Je remarquerai en passant, dit-il (1), « que l'interprétation du *criterium* de Des- « cartes, qu'on trouve dans le *Traité de l'exi-* « *stence de Dieu*, est la plus intelligible et la « plus favorable que j'aie rencontrée. »

3. — Nous croyons que ce jugement sera adopté par tous les lecteurs instruits, qui liront attentivement l'ouvrage de Fénelon. Aussi avons-nous souvent regretté que la plupart des écrivains, qui, de nos jours, se sont élevés si fortement contre la méthode philosophique de Descartes, ne parussent pas même avoir songé à examiner quelle étoit, sur cette matière, la doctrine de l'archevêque de Cambrai. Nous sommes très-portés à croire que cet examen, en mettant la doctrine philosophique de Descartes dans un nouveau jour, eût fourni à ses adversaires la solution des principales difficultés qu'ils croyoient pouvoir lui opposer; et que si Descartes a pu donner lieu à ces difficultés, par quelques expressions moins exactes ou moins précises, Fénelon a le mérite d'avoir perfectionné la méthode de ce grand philosophe, par des explications plus nettes et plus précautionnées. Au reste, l'exposition que nous allons faire des sentiments de Fénelon, sur ce point, n'aura pas seulement l'avantage de mettre dans tout leur jour les principes de la philosophie cartésienne; mais elle fournira en même temps un préservatif assuré contre plusieurs systèmes dangereux, qu'on a prétendu substituer, de nos jours, à l'enseignement commun des écoles catholiques, sur le *fondement de la certitude*

Pour procéder avec ordre dans cette discussion, nous exposerons d'abord la doctrine de Fénelon sur cette matière; nous examinerons ensuite ce qu'il faut penser de quelques nouveaux systèmes, sur le même sujet.

§ Ier.

Doctrine de Fénelon sur le fondement de la certitude.(2)

4. — Cette doctrine réduite à deux chefs principaux.

4. — La doctrine de Fénelon, sur ce point, comme celle de Descartes, peut se réduire à deux principaux chefs, dont le premier regarde la *nature du doute méthodique*, et le second a pour objet *le fondement* ou *le premier principe de la certitude.*

I. — *Nature du* doute méthodique.

5 — Importance de ce doute.
6. — En quoi il consiste.
7. — Comment il diffère du *doute absolu des sceptiques.*
8. — Fénelon pleinement justifié, sur ce point, dès le principe.
9. — Comment Descartes lui-même s'explique à ce sujet.

5. — Fénelon regarde *le doute méthodique* comme le premier pas de la véritable philosophie, et comme le seul moyen d'éviter les erreurs sans nombre auxquelles nous exposent les préjugés de l'enfance et la foiblesse de notre esprit. « Il me semble, dit-il (3), « que la seule manière d'éviter toute erreur, « est de douter, sans exception, de toutes les « choses dans lesquelles je ne trouverai pas « une pleine évidence. Je me défie donc de « tous mes préjugés : la clarté avec laquelle « j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses, n'est « point une raison de les supposer vraies. Je « me défie de tout ce qu'on appelle impres- « sion des sens, principes accoutumés, vrai- « semblances : je ne veux rien croire, s'il n'y « a rien qui soit parfaitement certain; je veux « que ce soit la seule évidence, et l'entière « certitude des choses, qui me force à y « acquiescer; faute de quoi, je les laisserai « au nombre des douteuses. »

6. — Cette règle posée, Fénelon développe davantage son *doute méthodique*, et l'exprime, par moments, en des termes si forts, que les premiers éditeurs du *Traité de l'existence de Dieu*, comme nous l'avons remarqué ailleurs (4), ont craint les fâcheuses conséquences que des esprits peu attentifs pourroient tirer de ses expressions, en faveur du *doute réel et absolu des sceptiques.* Mais il ne faut que lire attentivement l'ouvrage de Fénelon, pour voir combien cette crainte est peu fondée.

Remarquez en effet, 1° que Fénelon, au moment même où il se place dans l'état du *doute méthodique*, suppose qu'il existe pour lui quelque chose de certain, qu'il y a pour

(1) *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*, chap. 6. Cet ouvrage a paru, pour la première fois, en 1785. Voyez le tome V des *Œuvres* de Reid, p. 39.

(2) De Gérando, *Hist. comp. des Syst. de Philos.*, tom. II, p. 33—32.

(3) *Traité de l'exist. de Dieu*, 2e partie, n. 1.

(4) Voyez la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, section 1, n. 1.

lui *un moyen d'éviter l'erreur*, et que ce moyen est le doute même où il se place, dont le résultat doit être de lui faire distinguer les opinions de pur préjugé, d'avec les vérités évidentes. « Il me semble, dit-il, que la seule « *manière d'éviter toute erreur*, est de douter, « sans exception, de toutes les choses dans « lesquelles je ne trouverai pas une pleine « évidence. » Comment peut-on supposer, avec tant soit peu de vraisemblance, qu'un auteur favorise, par sa méthode et ses principes, le système absurde et grossier du Pyrrhonisme universel, au moment même où il pose en principe qu'il existe pour lui un *moyen d'éviter l'erreur*, et que le résultat de sa méthode doit être de donner son adhésion *à toutes les choses dans lesquelles il trouvera une pleine évidence?*

Remarquez, en second lieu, que Fénelon n'expose son *doute méthodique* qu'après avoir établi l'existence de Dieu, par des preuves invincibles, dans la première partie de son *Traité*. Or, peut-on supposer raisonnablement qu'en exposant, dans la seconde partie, les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, il doutât véritablement de la bonté de celles qu'il avoit exposées, pour les simples, dans la première partie? N'est-il pas visible, au contraire, que, dans l'état du *doute méthodique*, il conservoit la *croyance au moins habituelle* de l'existence de Dieu, et qu'il ne s'abstenoit, pour quelques moments, d'en porter un *jugement actuel*, que pour mieux approfondir les motifs de sa croyance?

7. — Ces observations montrent clairement la différence essentielle qui existe entre le *doute méthodique de Fénelon* et le *doute absolu des sceptiques*. Celui-ci est une suspension perpétuelle et absolue du jugement, à l'égard de toutes les vérités et de toutes les propositions sans exception, non dans le dessein et l'espérance de découvrir quelque vérité, mais dans la persuasion qu'il n'existe pour nous ici-bas aucune vérité fondée sur des preuves décisives et convaincantes. Celui-là, au contraire, est une simple abstraction de l'esprit, qui soumet ses connoissances à un rigoureux examen, pour se rendre compte des motifs de sa croyance, et pour distinguer plus sûrement la vérité d'avec l'erreur. Le *doute réel des sceptiques* renferme, par sa nature, une négation absolue de toute certitude, par rapport à l'homme considéré en cette vie. Le *doute méthodique*, loin de renfermer ou de supposer cette négation absolue de toute certitude, est fondé sur la supposition qu'il existe pour nous, en ce monde, quelque chose de certain, qu'il y a pour nous un moyen de connoître certaines vérités avec une pleine assurance, et qu'un de ces moyens est l'usage même du doute méthodique, dont le résultat naturel est de nous faire distinguer la vérité d'avec les erreurs que la foiblesse de notre esprit nous expose à y mêler. Dans l'état du *doute réel des sceptiques*, selon la remarque de Fénelon (1), *l'esprit juge qu'il ne faut rien croire;* dans l'état du *doute méthodique*, l'esprit ne porte aucun *jugement actuel* sur les choses qui sont l'objet de ce doute; et il s'abstient d'en *juger actuellement*, pour examiner avec impartialité les motifs de sa croyance. Le *doute réel des sceptiques* est incompatible avec la *croyance même habituelle* des propositions qui sont l'objet de ce doute; le *doute méthodique* n'est pas incompatible avec la *croyance habituelle* des propositions qui en sont l'objet. Il est certain, en effet, que, dans bien des cas, le philosophe qui *doute méthodiquement* de certaines propositions, n'en doute pas *réellement*, mais se conduit seulement *comme s'il en doutoit*, et se borne à faire abstraction des motifs de sa croyance, afin de les soumettre à un rigoureux examen. Telle est en particulier la disposition d'un philosophe et d'un théologien qui soumettent au *doute méthodique* l'existence de Dieu, et d'autres vérités qu'ils regardent comme incontestables; en discutant les preuves de ces vérités, ils ne cessent pas un seul moment d'avoir la *croyance habituelle* des vérités elles-mêmes : l'unique objet de leur discussion, est de se rendre compte des motifs sur lesquels cette croyance est fondée. Le doute méthodique n'exclut cette *croyance habituelle*, que dans les cas où il a pour objet des propositions dont les preuves ne paroissent pas certaines, mais plus ou moins probables. Telle est la disposition d'un philosophe et d'un théologien qui soumettent au *doute méthodique* les questions controversées dans les Écoles, sur la nature et les attributs de Dieu.

8. — On voit assez, par ces réflexions, avec combien peu de fondement quelques écrivains de nos jours ont accusé Fénelon de favoriser, par sa méthode philosophique, le *doute absolu*

(1) *Traité de l'existence de Dieu*, 2e partie, n. 18.

des sceptiques (1). Aussi a-t-il été *pleinement justifié*, sur ce point, dès le principe, par d'excellents juges. Les rédacteurs des *Mémoires de Trévoux*, entre autres, dans le compte qu'ils rendirent, en 1719, du *Traité de l'existence de Dieu*, eurent soin de remarquer que le *doute méthodique* de Fénelon n'étoit qu'un *doute apparent*, et que l'illustre auteur ne *sembloit douter des premiers principes*, qu'afin d'en mieux faire sentir l'évidence. « Il est « vrai, disent-ils (2), qu'en certains endroits, « l'auteur *semble* pousser le doute trop loin, « et douter même des premiers principes, « auxquels il est obligé de revenir par un « raisonnement qui peut *paroître* circulaire. « Mais son but est de montrer qu'il y a une « évidence à laquelle on ne sauroit résister, « à laquelle on est forcé malgré soi de revenir, « après avoir tâché en vain de la rejeter. »

Il y a tout lieu de croire que, si les nouveaux adversaires de la philosophie cartésienne eussent fait ces réflexions, ils n'auroient eu garde de confondre le *doute méthodique* de Fénelon avec *le plus grossier pyrrhonisme*, et de reprocher à tous les philosophes cartésiens indistinctement, d'être contraints, par leur méthode, à *se plonger dans le doute universel des sceptiques* (3). Nous avouerons sans peine, que, parmi les philosophes cartésiens, il s'en trouve quelques-uns qui ne s'expriment pas exactement sur ce point, et qui semblent confondre le *doute méthodique* avec le *doute réel*. Mais le défaut de ces auteurs ne doit pas retomber sur la méthode qu'ils ont mal comprise ou mal exposée. Il est d'ailleurs certain que plusieurs autres, qui ont traité cette matière avec plus de soin et d'exactitude, ont clairement distingué, avec Fénelon, les deux espèces de *doute* (4).

9.—Pour ce qui regarde Descartes en particulier, nous croyons qu'il s'est expliqué là-dessus, de manière à prévenir toutes les difficultés. « Quelques calomniateurs ignorants, « dit-il, m'ont objecté que j'avois supposé « qu'il n'y avoit point de Dieu; que Dieu, s'il « existoit, pouvoit nous tromper; qu'il ne « falloit donner aucune créance aux sens; « que le sommeil ne pouvoit se distinguer « de la veille. Mais n'ont-ils pas vu que j'a- « vois rejeté toutes ces choses, en paroles très- « expresses, que je les ai même réfutées par « des arguments très-forts, et j'ose même dire « plus forts qu'aucun autre qui ait été em- « ployé avant moi. Et afin de le pouvoir faire « plus commodément et plus efficacement, « j'ai proposé toutes ces choses comme dou- « teuses, au commencement de mes *Médita- « tions*... Qu'y a-t-il de plus inique, que « d'attribuer à un auteur des opinions qu'il « ne propose que pour les réfuter? Qu'y a-t-il « de plus impertinent, que de feindre qu'on « les propose, et qu'elles ne sont pas encore « réfutées, et par conséquent que celui qui « rapporte les arguments dont se servent les « athées, est lui même un athée pour un « temps? Qu'y a-t-il de plus puéril que de « dire, que, s'il vient à mourir avant que « d'avoir écrit ou inventé la démonstration « qu'il espère, il meurt comme un athée; et « qu'il a enseigné par avance une pernicieuse « doctrine, contre la maxime communément « reçue, qui dit, *qu'il n'est pas permis de faire « du mal pour en tirer du bien*, et choses sem- « blables? Quelqu'un dira peut-être que je n'ai « pas rapporté ces fausses opinions comme ve- « nant d'autrui, mais comme venant de moi. « Mais qu'importe, puisque, dans le même « livre où je les ai rapportées, je les ai aussi « toutes réfutées, et même qu'on peut voir « aisément, par le titre du livre, que j'étois « fort éloigné de les croire, puisque j'y pro- « mettois des *démonstrations touchant l'exis- « tence de Dieu*. Peut-on s'imaginer qu'il y ait « des hommes assez sots, ou assez simples, « pour se persuader que celui qui compose « un livre qui porte ce titre, ignore, quand il « trace les premières pages, ce qu'il a entre- « pris de démontrer dans les suivantes (5)? »

(1) Cette difficulté revient, pour ainsi dire, à chaque page de la *Défense de l'Essai sur l'indifférence*. Voy. en particulier les pages 8 et 17 de la *Préface*; et, dans le corps de l'ouvrage, les pages 24, 103, 134, 129-138. Voyez aussi l'ouvrage de M. Gerbet, *Des doctrines philos. sur la certitude*, chap. 3, p. 57, etc. — Laurentie, *Introduct. à la Philos.*, chap. 7, § 3, n. 5.

(2) *Mém. de Trévoux*, janvier 1719, p. 8.

(3) Voyez les auteurs cités dans la note 1re de cette page.

(4) Dagoumer, *Philosophia ad usum schol. accommodata*, tom. I. *Dissert. præamb.* pag. 174, 188, etc. —Hauchecorne, *Abrégé latin de Philosophie*; tome I, p. 96. — Legrand, *De Ecclesia Christi*, tom. I, p. 513.

(5) *Lettres de Descartes*, t. I, lettre 99.— *Discours de la Méthode*, p. 19. Ces deux passages se trouvent dans le recueil publié par M. l'abbé Emery, sous ce titre : *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*. Paris, 1811, *in*-8, pag. 68 et 309. Voyez aussi Descartes, *Principia philosophica; versus finem*. — Mazure, *Etudes du Cartésianisme* (*Paris*, 1828, *in*-12.) 1re partie, n. 1-8, et l'*Appendice* de ces Nos. — De Gérando, *Hist. comp. des syst. de Philos.*, tome II, page 8.

Il suffit de lire attentivement ces passages, et quelques autres des écrits philosophiques de Descartes, pour être frappé de la différence qu'il mettoit, aussi bien que Fénelon, entre son *doute méthodique* et le *doute absolu* des sceptiques.

II. — Du premier principe de la certitude.

10. — Quel est le but du *doute méthodique*.
11. — Véritable état de la question sur le *principe de la certitude*.
12. — Impossibilité de douter de notre existence.
13. — *L'idée claire* fondement de la certitude.
14. — En quoi consiste *l'idée claire*.
15. — Nécessité de prendre *l'idée claire* pour fondement de la certitude.
16. — *L'idée claire* est la même chose que la *raison* et le *sens commun*.
17. — *L'idée claire* est commune à tous les hommes.
18. — Conséquences de ces principes.
19. — Ceux qui rejettent la règle de *l'idée claire*, ne s'entendent pas eux-mêmes.
20. — La *philosophie cartésienne* conciliée avec la *philosophie écossoise*.

10. — Le but que Fénelon, avec tous les philosophes Cartésiens, se propose, en se plaçant dans l'état du *doute méthodique*, est de découvrir le *fondement* ou le *principe de la certitude*, c'est-à-dire, cette vérité première et fondamentale, qui, sans avoir elle même besoin de preuve, sert à prouver toutes les autres.

11. — Pour comprendre l'état de la question agitée, sur ce point, entre les philosophes, il faut remarquer 1° que le véritable objet de cette question, est d'assigner le *principe de la certitude* qu'on appelle *subjective*, c'est-à-dire, de la certitude, en tant qu'elle réside dans l'individu, ou dans le sujet intelligent. Il suffit de lire attentivement les auteurs qui ont traité cette question, particulièrement dans ces derniers temps (1), pour se convaincre que la plupart d'entre eux l'ont uniquement envisagée sous ce rapport. 2° Il faut remarquer de plus que toute philosophie doit nécessairement commencer par admettre au moins une vérité de cette nature (2). Celui qui ne voudroit en admettre aucune, qui ne fût appuyée sur une vérité antérieure, chercheroit à l'infini la raison de sa croyance, et se jetteroit dans un cercle interminable de questions; il seroit obligé, pour être conséquent, de devenir sceptique.

Cela posé, voici de quelle manière Fénelon, à l'exemple de Descartes, procède à la recherche du *principe de la certitude*.

12. — Dans l'état du *doute méthodique* ou il s'est placé, il ne tarde pas à découvrir que, malgré tous ses efforts pour pousser le doute aussi loin qu'il peut aller, il lui est impossible de douter de sa propre existence, puisque le néant n'étant rien, ne sauroit penser, ni par conséquent douter. « Dans cette incer« titude, dit-il (3), que je veux pousser aussi « loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui « m'arrête tout court. J'ai beau vouloir dou« ter de toute choses, il m'est imposible de « peuvoir douter si je suis. Le néant ne sau« roit douter; et, quand même je me trom« perois, il s'ensuivroit, par mon erreur « même, que je suis quelque chose, puisque « le néant ne peut se tromper. Douter et se « tromper, c'est penser. Ce moi qui pense, « qui doute, qui craint de se tromper, qui « n'ose juger de rien, ne sauroit faire tout « cela, s'il n'étoit rien. »

13. — Toute la force de ce raisonnement, comme Fénelon l'observe, est fondée sur la connoissance qu'il a du *néant*, et sur celle qu'il a de la *pensée;* d'où il conclut que, *quand il a l'idée claire d'une chose, il ne dépend plus de lui d'aller contre l'évidence de cette idée.* « C'est l'idée claire de la pensée, dit-il (4), « qui me découvre l'incompatibilité qui est « entre le néant et elle, parce qu'elle est une « manière d'être; d'où il s'ensuit que, quand « j'ai une *idée claire* d'une chose, il ne dé« pend plus de moi d'aller contre l'évidence « de cette idée. L'exemple sur lequel je suis, « le montre invinciblement. Quelque violence « que je me fasse, je ne puis parvenir à dou« ter si ce qui pense en moi existe. Il n'est « donc question que d'avoir des idées bien « claires, comme celles que j'ai de la pensée; « en les consultant, on sera toujours déter« miné à nier de la chose ce que son idée en « exclut, et à affirmer de cette même chose « ce que son idée renferme clairement. »

14. — Le fondement ou le principe de la certitude consiste donc, selon Fénelon, dans l'*idée claire*, c'est-à-dire, dans la *vue claire*

(1) Voyez, en particulier, de La Mennais, *Défense de l'Essai*, chap. 14. — *Mémorial catholique*, mars, 1825.
(2) De La Mennais, *ibid.* pages 141, 187, 255, 357.
(3) *Traité de l'existence de Dieu*, 2e partie, n. 6
(4) *Ibid.* 2e partie, n. 7.

et distincte que nous avons de certaines vérités, dans cette *lumière intérieure par laquelle nous jugeons, et qui nous entraine par une évidence irrésistible*. « L'*idée claire*, dit-il, est une « règle qui est au dedans de moi, de laquelle « je ne puis juger, et par laquelle au contraire « il faut que je juge de tout, si je veux juger : « c'est une règle qui me force même à juger, « comme il paroît par l'exemple de ce que « j'examine maintenant; car il m'est impos- « sible de m'abstenir de juger que je suis, « puisque je pense ; la clarté de l'idée de la « pensée, me met dans une absolue impuis- « sance de douter si je suis (1). »

15. — La nécessité de prendre l'*idée claire* pour fondement de la certitude est si forte, continue Fénelon, qu'il est impossible à un homme raisonnable, de pousser le doute jusqu'à contredire ses *idées claires*. « Je pousse le « doute aussi loin que je puis, dit-il ; mais je « ne puis le pousser jusqu'à contredire mes « idées claires. Qu'un autre encore plus in- « crédule et plus défiant que moi le pousse « plus loin : je l'en défie ; je le défie de douter « sérieusement de son existence. Pour en « douter, il faudroit qu'il crût qu'on peut « penser, et n'être rien. La raison n'a que ses « idées; elle n'a point en elle de quoi les com- « battre ; il faudroit qu'elle sortît d'elle-même, « et qu'elle se tournât contre elle-même, « pour les contredire. Quand même elle ne « trouveroit point de quoi montrer la certi- « tude de ses idées, elle n'a rien en elle qui « puisse lui servir d'instrument, pour ébran- « ler ce que ses idées lui représentent. Il est « vrai, encore une fois, qu'elle peut douter « de ce que ses idées lui proposent comme « douteux : ce doute, bien loin de combattre « les idées, est au contraire une manière « très-exacte de les suivre et de s'y soumet- « tre ; mais pour les choses qu'elles représen- « tent clairement, on ne peut s'empêcher ni « de les concevoir clairement, ni de les croire « avec certitude (2). »

16. — Au reste, Fénelon a soin de remarquer, en plusieurs endroits de son *Traité*, que l'*idée claire*, dans laquelle il fait consiste le premier principe de la certitude, n'est, au fond, que la *raison* ou le *sens commun*. Les développements qu'il donne, à ce sujet, sont d'autant plus importants, qu'ils vont au-devant de toutes les mauvaises interprétations qu'on a données, dans ces derniers temps, à la doctrine cartésienne, sur le *fondement de la certitude*. « Ma raison, dit Fénelon, ne consiste « que dans mes *idées claires* (3)..... » Bien plus, « si la raison est raison, elle ne consiste « que dans la simple et fidèle consultation de « mes idées. Je ne saurois juger d'elle, et je « juge de tout par elle... Il faut donc, ou re- « noncer pour jamais à toute *raison*, ce que je « ne suis pas libre de faire, ou suivre mes « idées claires, sans crainte de me trom- « per (4). »

Pour rendre cette vérité plus sensible, Fénelon emploie ici plusieurs exemples familiers, qui lui donnent lieu d'expliquer ce qu'il entend précisément par le *sens commun*. « De- « mandez à un enfant de quatre ans, dit- « il (5), si la table de la chambre où il est, se « promène d'elle-même, et si elle se joue « comme lui ; au lieu de répondre, il rira. « Demandez à un laboureur bien grossier, si « les arbres de son champ ont de l'amitié pour « lui, si ses vaches lui ont donné conseil dans « ses affaires domestiques, si sa charrue a « bien de l'esprit ; il répondra que vous vous « moquez de lui. En effet, toutes ces ques- « tions ont une impertinence qui choque « même le laboureur le plus ignorant, et l'en- « fant le plus simple. En quoi consiste cette « impertinence ? à quoi précisément se ré- « duit-elle ? A choquer le *sens commun*, dira « quelqu'un. Mais qu'est-ce que le *sens com-* « *mun* ? N'est-ce pas les premières notions « que tous les hommes ont également des « mêmes choses ? Ce *sens commun*, qui est « toujours et partout le même, qui prévient « tout examen, qui rend l'examen même de « certaines questions ridicule, qui fait que, « malgré soi, on rit au lieu d'examiner, qui « réduit l'homme à ne pouvoir douter, quel- « que effort qu'il fît pour se mettre dans un « vrai doute ; ce sens, qui est celui de tout

(1) *Traité de l'existence de Dieu*, 2e partie, n. 8. Remarquez que l'*idée claire* ainsi expliquée, est également le principe de la certitude, soit par rapport aux vérités de *conscience* ou de *sens intime*, qui regardent notre propre existence et l'état présent de notre âme, soit par rapport aux vérités qui regardent les objets placés hors de nous, et qu'on appelle proprement vérités d'*évidence* ou de *sens commun*. L'autorité de l'*idée claire* n'est pas moins irrésistible par rapport aux unes que par rapport aux autres.

(2) *Ibid*. n. 9.

(3) *Ibid*. n. 20.

(4) *Ibid*. n. 32, pages 181, 182. Voyez aussi la première partie du *Traité*, n. 54.

(5) *Ibid*. 2e partie, n. 32 et 33.

« homme; ce sens qui n'attend que d'être « consulté, mais qui se montre au premier « coup d'œil, et qui découvre aussitôt l'évi- « dence ou l'absurdité de la question, n'est-ce « pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà « donc, ces idées ou notions générales, que je « ne puis ni contredire ni examiner; suivant « lesquelles, au contraire, j'examine et je dé- « cide tout : en sorte que je ris, au lieu de « répondre, toutes les fois qu'on me propose « ce qui est clairement opposé à ce que ces « idées immuables me représentent. »

On voit ici que l'*idée claire*, dans laquelle Fénelon place le *fondement de la certitude*, est tout à la fois une *idée individuelle*, et une *idée commune à tous les hommes*, une *idée qui est toujours et partout la même*. C'est ce qu'il explique plus au long dans la première partie du *Traité*, où, après avoir montré que tout l'exercice de la raison consiste à consulter nos idées, il prouve que la *raison*, cette règle intérieure et immuable de nos jugements, est, en même temps, universelle et commune à tous les hommes. « Ce maître (1), « dit-il, est partout, et sa voix se fait enten- « dre, d'un bout de l'univers à l'autre, à tous « les hommes comme à moi. Pendant qu'il « me corrige en France, il corrige d'autres « hommes à la Chine, au Japon, dans le « Mexique et dans le Pérou, par les mêmes « principes. Deux hommes qui ne se sont ja- « mais vus, qui n'ont jamais entendu parler « l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de « liaison avec aucun autre homme qui ait pu « leur donner des notions communes, par- « lent, aux deux extrémités de la terre, sur « un certain nombre de vérités, comme s'ils « étoient de concert. On sait infailliblement « par avance, dans un hémisphère, ce qu'on « répondra dans l'autre, sur ces vérités. Les « hommes de tous les pays et de tous les « temps, quelque éducation qu'ils aient re- « çue, se sentent invinciblement assujettis à « penser et à parler de même. Le maître qui « nous enseigne sans cesse, nous fait penser « tous de la même façon. »

18. — On doit conclure de ces explications: 1° que l'*idée claire* dans laquelle Fénelon place le *fondement de la certitude*, est une *lumière intérieure, évidente par elle-même*, que nous voyons et que nous sentons au dedans de nous, sans pouvoir la démontrer; en un mot, comme dit Fénelon, *que nous ne pouvons ni contredire ni examiner, dont nous ne saurions juger, et par laquelle nous jugeons de tout* (2); 2° que la *raison* ou les *idées claires*, dans lesquelles Fénelon place *le fondement de la certitude*, ne sont pas seulement la *raison individuelle* ou les *idées individuelles*, mais aussi la *raison* commune à tous les hommes, ou les *idées communes à tous les individus de la nature humaine*; 3° enfin que le *sens commun*, dans lequel Fénelon place le *fondement de la certitude*, n'est pas proprement le *témoignage universel*, ou le *consentement commun* du genre humain, mais la *lumière intérieure* qui est la cause ou le fondement de ce témoignage; lumière qui, étant la même dans tous les hommes, doit faire porter, à tous ceux qui la consultent avec soin, un jugement uniforme, sur les objets proportionnés à la portée de leur intelligence.

19. — Le temps et la réflexion fortifièrent de plus en plus l'attachement de Fénelon à cette doctrine. Dans une lettre écrite, vers la fin de sa vie, au duc d'Orléans, après avoir avancé, comme un principe incontestable, que *tout l'exercice de la raison se réduit à consulter nos idées claires*, il va jusqu'à dire que « ceux qui rejettent spéculativement cette rè- « gle, *ne s'entendent pas eux-mêmes*, et suivent « sans cesse, par nécessité, dans la pratique, « ce qu'ils rejettent dans la spéculation (3). » En effet, quelque système qu'on adopte sur le premier principe de la certitude, on ne peut s'appuyer que sur l'*idée claire* du premier principe en général, comparée avec celle de la vérité particulière qu'on regarde comme le premier principe; en sorte que l'autorité des *idées claires* est toujours, en dernière analyse, et dans tout système, le véritable *fondement de la certitude*.

20. — Cette dernière observation fournit, à ce qu'il nous semble, un moyen naturel de concilier, sur ce point, la *philosophie cartésienne* avec la *philosophie écossoise*, qui place le *fondement de la certitude* dans un certain nombre de *vérités premières*, ou de principes généraux, que la raison admet nécessairement, quoiqu'elle ne puisse les démontrer (4). Il est aisé de voir que la certitude de

(1) *Ibid.* 1re partie, n. 55 et 56.
(2) *Ibid.* 2e partie, n. 8, 32 et 33.
(3) *Seconde Lettre sur la Religion*, chap 3, n. 3.
(4) Buffier, *Traité des premières vérités*, 1re partie

ces *premières vérités* repose nécessairement sur le témoignage de l'*idée claire*, au sens où Fénelon l'explique avec tous les philosophes Cartésiens. Supposez en effet que les philosophes Écossois n'aient l'idée claire, ni d'un *premier principe*, ni d'une *première vérité*, ou que cette *idée claire* n'ait pas une autorité suffisante pour établir la certitude des *premières vérités*, il est manifeste que la doctrine écossoise, sur le *principe de la certitude*, n'a plus aucun fondement raisonnable. C'est ce qui a fait dire à un écrivain récent, que la doctrine des philosophes Écossois, qui place le *fondement de la certitude* dans un certain nombre de *principes de sens commun*, *n'est que le Cartésianisme développé, complété, et mis dans son vrai jour* (1).

§ II.

Examen de quelques nouveaux systèmes, sur le fondement de la certitude.

21. — Deux systèmes principaux à examiner.

21. — Les principes de la philosophie cartésienne, sur le *fondement de la certitude*, ont été principalement attaqués, de nos jours, par deux sortes d'adversaires. Les uns, à la suite de M. de La Mennais, ont placé le *fondement de la certitude* hors des *idées claires*, ou de la *raison individuelle*. Les autres, à la suite de Kant, ont ébranlé toute certitude, et reproduit sous des formes plus ou moins spécieuses, un véritable *scepticisme*.

I. — *Examen du système de M. de La Mennais.*

22. — Exposition abrégée de ce système.
23. — Sa fausseté : l'auteur ne s'entend pas lui-même.
24. — Il oublie le véritable état de la question.
25. — En quel sens les idées viennent de la société.
26. — Examen de quelques difficultés contre la *philosophie cartésienne*.
27. — *Première difficulté* : les philosophes Cartésiens ne démontrent pas leur premier principe.
28. — *Deuxième difficulté* : ils ne donnent aucun moyen pour discerner les *idées claires* d'avec celles qui ne le sont pas.
29. — *Troisième difficulté* : les principes de la philosophie cartésienne sont une nouveauté dangereuse.
30. — Ces principes admis ou supposés par saint Augustin.
31. — Les mêmes principes admis ou supposés par saint Thomas.
32. — La *méthode cartésienne* généralement regardée comme la méthode naturelle de toute vraie philosophie.
33. — Fénelon très-décidé sur ce point.
34. — La *méthode cartésienne* suivie par ses adversaires eux-mêmes.
35. — *Quatrième difficulté* : le *cercle vicieux* reproché à cette méthode.
36. — Comment Descartes résout cette difficulté.
37. — Comment Fénelon l'évite.
38. — *Cinquième difficulté* : conformité prétendue de la *méthode cartésienne* avec la *méthode des hérétiques*.
39. — Cette difficulté a échappé jusqu'ici à tous les philosophes Cartésiens.
40. — Elle a échappé à Bossuet lui-même.
41. — Fénelon ne l'a pas soupçonnée.
42. — Ses principes sur l'usage de l'autorité, en philosophie et en théologie.
43. — Préjugé légitime, tiré de ces autorités, contre la difficulté dont il s'agit.
44. — Différence essentielle entre la *méthode cartésienne* et celle *des hérétiques*.
45. — Application de la *méthode cartésienne* à l'*analyse de la foi*.
46. — La *méthode catholique* ruinée par le nouveau système.
47. — *Sixième difficulté* : condamnation prétendue de la *méthode cartésienne*.
48. — Cette prétendue condamnation, ignorée jusqu'ici de tous les théologiens.
49. — Pourquoi les *ouvrages philosophiques* de Descartes sont à l'*Index*.
50. — Il est faux que sa *Méthode* ait jamais été proscrite.
51. — Ses *Méditations* ne le sont pas davantage.

22. — Les principes de la philosophie cartésienne, sur le *fondement de la certitude*, renferment, selon M. de La Mennais, deux vices capitaux. Le premier consiste dans le *doute méthodique*, que les philosophes Cartésiens regardent comme le premier pas de la véritable philosophie, et qui n'est au fond qu'un véritable *scepticisme*. Le second consiste dans l'autorité qu'ils attribuent à la *raison individuelle*, en plaçant le *fondement de la certitude* dans l'*idée claire*. Pour éviter ce double inconvénient, M. de La Mennais place le *fondement de la certitude* dans la *raison générale*, c'est-à-dire, dans l'*autorité*, le *témoignage*, ou le *consentement commun du genre humain*, à l'exclusion de la *raison individuelle* (2).

chap. 1, etc. — Thomas Reid, *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*,.

(1) Mazure, *Cours de Philos.* 2e édition. *Paris*, 1835, in-8°, page 346. — Ubachs, *Logicæ, seu Philosophiæ rationalis elementa. Lovanii*, 1836, parte 2a, cap. 4.

(2) De La Mennais, *Essai sur l'indiff.* tome II. — Idem, *Défense de l'Essai*. — L'histoire des discussions relatives à ce système est exposée, avec beaucoup d'exactitude, dans la *Préface* de la *Censure des 56 Propositions extraites de divers écrits de M. de La Mennais et de ses disciples, par plusieurs évêques de France. Toulouse*, 1835, in-8°. On trouve, à la suite du même ouvrage, les principales décisions du Pape et des évêques, contre les nouvelles doctrines de M. de La Mennais.

23. — Il ne faut qu'un peu de réflexion sur ce nouveau système, pour se convaincre que ses partisans, en refusant de placer le *fondement de la certitude* dans l'*idée claire*, ou dans la *raison individuelle*, tombent dans le défaut que Fénelon reproche à tous *ceux qui rejettent spéculativement cette règle* : « Ils ne « s'entendent pas eux-mêmes ; et ils suivent « sans cesse, par nécessité, dans la pratique, « ce qu'ils rejettent dans la spéculation (1). » Pourquoi en effet l'auteur et les partisans du nouveau système sont-ils persuadés que le *principe de la certitude* n'est pas dans la *raison individuelle*, mais dans la *raison générale*, ou dans le *consentement commun du genre humain?* C'est parce qu'ils sont persuadés qu'il y a opposition entre l'*idée claire du premier principe* et celle de la *raison individuelle*, tandis qu'ils sont persuadés que l'*idée claire du premier principe* se concilie parfaitement avec celle de la *raison générale*, ou du *consentement commun*. Or, n'est-il pas évident que cette manière de raisonner place dans l'*idée claire* tout le *fondement de la certitude ?* Supposez en effet que les partisans du nouveau système n'aient l'*idée claire*, ni du *premier principe*, ni de la *raison individuelle*, ni de la *raison générale*, ou que ces idées ne leur semblent pas être un fondement suffisant de certitude ; il est manifeste que leur opinion n'a plus aucun fondement raisonnable.

24. — On comprendra encore mieux la solidité de ce raisonnement, si l'on fait attention que les partisans du nouveau système ne peuvent rejeter la règle des *idées claires*, sans oublier le véritable état de la question sur le *fondement de la certitude*. En effet, le véritable objet de cette question, comme nous l'avons déjà remarqué (2), est d'assigner le *principe de la certitude* qu'on appelle *subjective*, c'est-à-dire, de la certitude, en tant qu'elle réside dans l'individu, ou dans le sujet intelligent. Or, qui ne voit que la certitude, ainsi considérée, doit nécessairement avoir pour fondement un principe placé dans le sujet même de la certitude? Que peuvent, en effet, tous les moyens et les motifs de connoître placés hors de lui, s'ils ne lui sont connus avec assurance, par l'intermédiaire de ses idées? Quelque grande que puisse être l'autorité du genre humain ou de la *raison générale*, quelle impression peut-elle me faire, si j'ignore son existence et son enseignement? Mais, comment puis-je les connoître, sinon par mes idées? Et, si ce moyen de connoître est lui-même incertain, ne suis-je pas réduit, par ma nature, au doute absolu et universel ?

25. — Quelques partisans du nouveau système répondront peut-être, que l'*idée claire*, qui est le fondement de la certitude, est elle-même fondée sur l'*autorité* ou le *témoignage général*, puisque l'individu ne peut avoir aucune idée, sans être en rapport avec la société, et par conséquent, sans le secours de l'*autorité*, ou du *témoignage général* (3).

Cette difficulté ne peut être proposée par un philosophe qui a bien saisi l'état de la question, sur le *fondement* ou le *premier principe de la certitude*. En effet, il ne s'agit pas ici de savoir quelle est l'origine des idées, c'est-à-dire, comment elles naissent et se développent en chaque individu, s'il les acquiert par ses propres réflexions, ou s'il les reçoit immédiatement de Dieu ou de la société. La question du premier principe de la certitude est tout à fait différente, comme le reconnoît expressément l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* (4.) Il s'agit précisément de savoir, si *l'homme élevé au sein de la société, ayant l'usage de la parole, des idées acquises, et l'habitude de la réflexion, trouve en lui-même le fondement, ou la dernière raison, ou l'évidence des vérités que son esprit a perçues.* Il est évident que la question, ainsi posée, est tout à fait différente de celle de l'origine des idées. Ces deux questions sont tellement différentes, que les disciples de Locke, si opposés à ceux de Descartes, sur l'origine des idées, s'accordent à mettre le fondement de la certitude dans l'*évidence* ou les *idées claires* (5). Ainsi, quelque sentiment que l'on adopte sur le premier principe de la certitude, on peut croire, avec plusieurs célèbres philosophes (6), que les idées tirent leur ori-

(1) Voyez plus haut, n. 19.

(2) Voyez plus haut, n. 11.

(3) *Essai*, tome II, page 5. — *Défense de l'Essai*, p. 25.

(4) *Défense de l'Essai*, page 140, *note*. Il est difficile de concilier ce passage avec ceux que nous avons cités dans la note précédente. Dans le premier. l'auteur distingue clairement la question de l'*origine des idées* d'avec celle du *principe de la certitude*; dans les derniers, il semble confondre absolument ces deux questions.

(5) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre IV. chap, 11. — Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, 2e partie.

(6) M. de Bonald, *Recherches philos.* chap. 2 et 8.

gine de la société, au moins en ce sens, que, dans l'ordre présent, l'homme ne peut avoir aucune *idée actuelle*, sans être en rapport avec la société. Mais, cette opinion même étant supposée, il reste toujours à examiner *si l'homme élevé en société, ayant l'usage de la parole et des idées acquises, trouve en lui-même le fondement de la certitude, ou s'il doit le chercher hors de lui*. La difficulté dont nous venons de parler ne touche aucunement cette question, que Fénelon, avec tous les philosophes Cartésiens, résout d'une manière si plausible, par cette observation, fondée sur l'expérience et sur le simple bon sens, que *tout l'exercice de la raison se réduit à consulter nos idées claires*.

26. — Quoique ces observations soient bien suffisantes pour démontrer la fausseté du système que nous combattons, il ne sera pas inutile d'examiner ici les principales difficultés que ses défenseurs opposent aux principes de la philosophie cartésienne. Déjà nous avons répondu au reproche de *scepticisme*, par la simple exposition de la doctrine de Fénelon sur le *doute méthodique* (1). Les autres difficultés sont également prévenues, ou résolues d'avance, par les explications de l'archevêque de Cambrai.

27. — I. On a reproché, d'abord, aux philosophes Cartésiens, de ne pas démontrer leur premier principe (2).

Réponse. Cette difficulté ne pourroit avoir quelque fondement, qu'en supposant la nécessité de démontrer le premier principe de la certitude. Or, cette nécessité n'existe pas plus dans les principes de la philosophie cartésienne, que dans ceux du nouveau système. En effet, les défenseurs de ce dernier conviennent que toute philosophie commence nécessairement par supposer une vérité première, sans laquelle la raison ne peut rien démontrer, et qui ne sauroit elle-même être démontrée par la raison (3). Tel est aussi le sentiment de Fénelon, comme on l'a vu plus haut (4), puisqu'il regarde l'*idée claire* comme *une règle de laquelle nous ne pouvons juger, et par laquelle au contraire il faut que nous jugions de tout, si nous voulons juger*. Ce principe est également celui de tous les philosophes Cartésiens, puisqu'ils regardent l'*idée claire* comme la *dernière raison*, après laquelle il n'en faut plus chercher d'autre pour établir quelque vérité que ce soit (5).

28. — II. On a prétendu, en second lieu, que la règle qui donne les *idées claires* comme le premier principe de la certitude, étoit *insuffisante*, puisqu'elle ne donne pas le moyen de distinguer les *idées claires* d'avec celles qui ne le sont pas (6).

Réponse. Fénelon avoue que cette distinction est quelquefois difficile; et il faut bien convenir, quelque sentiment que l'on adopte sur la question présente, qu'il est des cas où la foiblesse de notre raison nous expose à confondre la vérité avec l'erreur. Quand on admettroit, pour unique principe de certitude, le *témoignage universel*, ou le *consentement commun* du genre humain, l'application de ce principe seroit souvent sujette à contestation, parce qu'elle est toujours faite par une raison faillible, et qu'elle dépend, de l'aveu même des défenseurs du nouveau système, « de « mille circonstances, et en particulier du « poids de chaque témoignage pris à part (7). » La conséquence à tirer de tout ceci, comme l'observe Fénelon, c'est qu'il faut bien se garder de prendre une *idée obscure* pour une *idée claire*, de même qu'on doit prendre garde de confondre une autorité faillible avec une autorité infaillible. Mais vouloir, sous prétexte de ces difficultés, rejeter le principe général de l'autorité des idées claires, c'est renoncer à toute certitude, c'est vouloir une chose impossible et contraire à la nature de l'homme. « Je sais bien, dit Fé- « nelon (8), que ceux qui se plaisent à dou- « ter confondront toujours les idées entière- « ment claires avec celles qui ne le sont pas, « et qu'ils se serviront de l'exemple de cer- « taines choses dont les idées sont obscures, « et laissent une entière liberté d'opinion, « pour combattre la certitude des idées clai- « res, sur lesquelles on n'est point libre de « douter; mais je les convaincrai toujours « par leur propre expérience, s'ils sont de « bonne foi. Pendant qu'ils doutent de tout,

(1) Voyez plus haut, § 1er, n. 7.

(2) De La Mennais, *Défense de l'Essai*, pages 112 et 180.

(3) *Ibid.* pages 141, 187, 235, 357.

(4) Voyez plus haut, n. 13—16.

(5) Voyez, à ce sujet, l'article de *l'Évidence*, dans les Philosophies élémentaires. Voyez entre autres, la *Philosophie de Lyon*, *De Evidentiâ*, prop. 2. — *Logique de Port-Royal*, 4e partie, chap. 6.

(6) *Défense de l'Essai*, page 112.

(7) *Essai sur l'indifférence*, tome II, chap. 14, page 56. — *Défense*, page 151.

(8) *Traité de l'existence de Dieu*, 2e partie, n. 10.

« je les défie de douter si ce qui doute en eux « est un néant. Si la croyance que je suis « parce que je doute est une erreur, non-seu- « lement c'est une erreur sans remède, mais « encore une erreur de laquelle la raison n'a « aucun prétexte de se défier. Ce qui résulte « de tout ceci, est qu'il faut bien se garder « de prendre une *idée obscure* pour une *idée* « *claire*: ce qui fait la précipitation des juge- « ments et l'erreur; mais aussi qu'on ne doit « et qu'on ne peut jamais sérieusement hésiter « sur les choses que nos idées renferment « clairement. »

29.—III. On a prétendu, en troisième lieu, que les principes de la philosophie cartésienne, sur le *fondement de la certitude* et sur le *doute méthodique*, étoient une invention de la philosophie moderne, et une nouveauté dangereuse, introduite par Descartes dans l'étude de cette science (1).

Réponse. Il est étonnant qu'on ait avancé, avec tant de confiance, une assertion si manifestement contraire, je ne dis pas seulement au sentiment de Fénelon, mais au sentiment et à la pratique universelle des philosophes et des théologiens, soit avant, soit après Descartes.

30. — Pour parler d'abord des anciens (2), il est aisé de montrer qu'ils avoient, sur le *fondement de la certitude*, les principes que nous venons d'exposer. Saint Augustin et saint Thomas, entre autres, placent constamment le principe de la certitude dans la *raison individuelle*; ils sont persuadés qu'il y a des vérités dont elle peut avoir la certitude, sans recourir à l'*autorité*. Rien n'est plus précis là-dessus que les paroles de saint Augustin, dans son livre *Sur l'utilité de la foi*. « Il « y a, dit-il, trois dispositions de l'esprit hu- « main très-importantes à distinguer : *com-* « *prendre*, *croire*, et *opiner*..... *L'intelligence* « *vient de la raison*, *et la foi vient de l'auto-* « *rité*..... Celui qui comprend une chose, la « croit en même temps; mais celui qui croit « une chose, ne la comprend pas toujours (3). » On voit que le saint docteur met ici en opposition la *raison* et l'*autorité*; il attribue l'*intelligence* à la *raison*, et la *foi* à l'*autorité*; et la *raison* dont il parle est évidemment la *raison individuelle*; autrement, il ne la distingueroit pas de l'*autorité*.

Le saint docteur inculque la même doctrine dans plusieurs de ses écrits. « Ne sortez point « de vous-même, dit-il, rentrez-y au con- « traire : c'est là que la vérité habite (4)... « Pour toutes les choses que nous compre- « nons, nous ne consultons pas l'homme qui « fait entendre sa voix au dehors, mais la vé- « rité qui préside à notre intelligence : tout ce « que fait la parole extérieure, c'est que peut- « être elle nous avertit de consulter l'inté- « rieure (5). » Ces paroles supposent clairement qu'il y a en nous une lumière intérieure, et un *principe de certitude* tout à fait distingué du témoignage extérieur, et par conséquent de l'*autorité*, ou de la *raison générale*.

31. — La doctrine de saint Thomas n'est pas moins formelle, sur ce point. « La certi- « tude, dit-il, qui se trouve dans la science et « dans l'intelligence, naît de l'*évidence* même « des choses que l'on nomme certaines (6)... « La lumière naturelle donne à l'entendement « la certitude des choses qu'il connoît par « cette lumière; c'est ce qui a lieu pour les « premiers principes (7)..... Il faut dire que « toute la certitude de la science naît de la « certitude des principes. Car les conclusions « se savent avec certitude, quand on les « trouve contenues dans les principes. *Si* « *donc on sait quelque chose avec certitude*, « *cela vient de la lumière de la raison*, *que Dieu* « *a mise dans notre âme*, et par laquelle il parle

(1) *Essai sur l'indifférence*, tome II. — *Défense de l'Essai*. — Gerbet, *Des Doctrines philos. sur la certitude*. *Passim*.

(2) Rozaven, *Examen de l'ouvrage* de M. Gerbet, chap. 3, page 62-72.—Lacordaire, *Considérations sur le système philos de M. de La Mennais*, chap. 8. — Boyer, *Examen de la doctrine de M. de La Mennais*, chap. 8.

(3) « Tria sunt, in animis hominum, distinctione dignis- « sima : *intelligere*, *credere*, *opinari*.... *Quod intelligi-* « *mus*, *debemus rationi* : *quod credimus*, *auctoritati*... « Sed intelligens omnis, etiam credit; non omnis qui cre- « dit, intelligit. » Saint Augustin, *De Utilitate credendi*, n. 25. *Operum* tom. VIII, pag. 61 et 62.

(4) « Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine « habitat veritas, etc. » Idem, *De vera Relig*. cap. 39. *Operum* tom. I.

(5) « De universis autem quæ intelligimus, non loquen- « tem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem « consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus ad- « moniti. » Idem, *De Magistro*, cap. 2, n. 18.

(6) « Certitudo quæ est in scientia et in intellectu, est ex « ipsa evidentia eorum quæ certa esse dicuntur. » Saint Thomas, *In lib. III Sententiarum*, dist. 23, quæst. 2, art. 2, quæstiunculâ 3. *in corpore*.

(7) « Per lumen naturale intellectus redditur certus de « his quæ lumine illo cognoscit, ut in primis principiis. » Idem, *Contra gentes*, lib. III, cap. 154.

« en nous, *et non pas de l'homme enseignant* « *au dehors*, et dont l'enseignement ne peut « que ramener les conséquences aux princi- « pes; ce qui ne suffiroit pas pour nous don- « ner la certitude de la science, si nous n'a- « vions déjà en nous-mêmes la certitude des « principes dans lesquels sont renfermées les « conclusions (1). » Il résulte évidemment de ces passages, que saint Thomas reconnoissoit, dans la *raison individuelle*, un principe de certitude essentiellement distingué de celui qui résulte du *témoignage*, ou de l'autorité des autres hommes, et sans lequel ce témoignage lui-même ne pourroit nous donner aucune certitude.

Mais ce qui n'est pas moins à remarquer, c'est que la marche ordinaire de ce saint docteur, comme celle de tous les anciens scolastiques, dans l'examen des questions philosophiques ou théologiques, est au fond celle de la philosophie cartésienne, et une application continuelle du *doute méthodique*, si fortement recommandé par Descartes. Voici, en effet, la marche ordinaire de saint Thomas, principalement dans sa *Somme de Théologie*. Après s'être proposé une question, par exemple : *an sit Deus? an Deus factus sit homo* (2)? le saint docteur commence par répondre négativement : *Videtur quod Deus non sit..... Falsa videtur hæc propositio : Deus factus est homo.* Il expose ensuite les raisons qui semblent établir cette réponse négative; enfin, il prouve solidement sa thèse, et démontre la foiblesse des raisons qui sembloient d'abord la combattre. Assurément il n'est personne qui ne reconnoisse, dans cette manière de procéder, l'usage de la *méthode cartésienne*. Il est visible, en effet, que saint Thomas, et après lui tant d'autres théologiens, au moment où ils résolvent négativement les questions dont nous venons de parler, ne doutent pas réellement des vérités de la foi, mais se conduisent momentanément comme s'ils en doutoient, et font actuellement abstraction des motifs d'y adhérer, afin de les mieux examiner, de remonter jusqu'aux premiers principes qui leur servent de fondement, et de mieux faire sentir la foiblesse des raisons qu'on peut leur opposer.

32. — Aussi les philosophes et les théologiens postérieurs à Descartes, quelle que soit leur estime et leur admiration pour ce grand philosophe, sont-ils généralement très-éloignés de lui attribuer l'invention de la méthode qu'il a si fortement recommandée, et dont il a fait un si grand usage dans ses recherches philosophiques. Ils admirent, à la vérité, la force d'esprit avec laquelle il a su, au moyen de cette méthode, réformer une foule de préjugés, et opérer dans les sciences une si heureuse révolution. Mais ils représentent constamment sa méthode comme suggérée, par la nature même, à tout esprit droit, qui veut se tenir en garde contre les erreurs sans nombre auxquelles nous expose la foiblesse de notre esprit, jointe à la force des préjugés.

33. — Tel est en particulier le sentiment de Fénelon, comme on a déjà pu s'en convaincre par la seule exposition de ses principes. On a vu, en effet, qu'en remontant, par le moyen du doute méthodique, jusqu'au fondement et au principe de la certitude, il ne s'appuyoit sur l'autorité d'aucun philosophe; mais qu'il prétendoit uniquement suivre la marche et l'enchaînement naturel des idées C'est ce qu'il explique plus à fond dans ses *Lettres sur la Religion*, écrites vers la fin de sa vie, et longtemps après le *Traité de l'existence de Dieu*. Dans la quatrième de ces *Lettres*, non content de soutenir de nouveau la doctrine philosophique de Descartes sur le fondement de la certitude, il déclare expressément que, sur ce point, il n'est entraîné par l'autorité d'aucun philosophe, mais par l'évidence des choses, et par l'entière conviction à laquelle son propre examen l'a conduit. « Après vous avoir déclaré, dit-il (3), « combien je suis docile à l'autorité de la re- « ligion, je dois vous avouer combien je suis « indocile à toute autorité de philosophie. Les « uns me citent Aristote, comme le prince « des philosophes; j'en appelle à la raison, « qui est le juge commun entre Aristote et

(1) « Dicendum quod certitudo scientiæ tota oritur ex « certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per « certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia : « *et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex* « *lumine rationis divinitus interius indito*, quo in no- « bis loquitur Deus, *non autem ab homine exterius do-* « *cente*, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, « nos docens : ex quo tamen nos certitudinem scientiæ « non acciperemus, nisi in nobis esset certitudo principio- « rum in quæ conclusiones resolvuntur. » Idem, *De Veritate*, quæst. 2, art. 1. *Operum* tom. VIII.

(2) *Summa S. Thomæ*, 1ª parte, quæst. 2, art. 3; 3ª parte, quæst. 16, art. 1.

(3) *Lettre sur l'idée de l'infini*; Préambule.

« tous les autres hommes. Les autres me citent Descartes; mais je leur réponds que « c'est Descartes même qui m'a appris à ne « croire personne sur sa parole. La philosophie n'étant que la raison, on ne peut suivre, en ce genre, que la raison seule. Voulez-vous que je croie quelque proposition « en matière de philosophie? Laissons à part « les grands noms, et venons aux preuves : « *donnez-moi des idées claires*, et non des citations d'auteurs qui ont pu se tromper. Si « l'autorité a quelque lieu, en matière de philosophie, ce n'est que pour nous engager, « par l'estime de certains philosophes, à examiner plus mûrement leurs opinions. Descartes, qui a osé secouer le joug de toute « autorité, pour ne suivre que ses idées, ne « doit avoir lui-même sur nous aucune autorité. Si j'avois à croire quelque philosophe « sur la réputation, je croirois bien plutôt « Platon et Aristote, qui ont été, pendant tant « de siècles, en possession de décider. Je croirois même saint Augustin, bien plus que « Descartes, sur les matières de pure philosophie; car, outre qu'il a beaucoup mieux « su les concilier avec la religion, on trouve « d'ailleurs, dans ce Père, un bien plus grand « effort de génie sur toutes les vérités de métaphysique, quoiqu'il ne les ait jamais touchées que par occasion, et sans ordre. Si « un homme éclairé rassembloit, dans les livres de saint Augustin, toutes les vérités « sublimes que ce Père y a répandues comme « par hasard, cet extrait, fait avec choix, « seroit très-supérieur aux *Méditations* de « Descartes, quoique ces *Méditations* soient « le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe. »

Il résulte clairement de ce passage, que Fénelon, en suivant la méthode philosophique de Descartes, ne cédoit, ni à l'autorité de ce grand homme, ni à celle d'aucun autre philosophe; mais qu'il prétendoit uniquement suivre la marche naturelle des idées, et prendre pour guide *la raison* même, *qui est le juge commun entre tous les philosophes.*

Pour peu qu'on lise attentivement les ouvrages des philosophes et des théologiens les plus accrédités pendant le dernier siècle, et même de nos jours (1), on verra que le sentiment de Fénelon, sur ce point, est également celui du plus grand nombre des philosophes et des théologiens postérieurs à Descartes, non-seulement en France, mais encore dans les pays étrangers, et même en Italie, où l'autorité de l'*Index* devoit naturellement inspirer plus de préjugés contre la philosophie cartésienne (2).

34. — Enfin, ce qui achève d'établir, sur ce point, les principes de Fénelon, et d'autoriser la méthode cartésienne, c'est que l'auteur même du nouveau système, après s'être élevé si fortement contre cette méthode, est lui-même obligé de la mettre en pratique. Lorsqu'il entreprend de démontrer à un athée l'existence de Dieu, il commence, de son aveu (3), par lui faire cette question : *Croyez-vous ou non à la raison humaine quelle qu'elle*

(1) Voyez le *Discours prélim.* mis à la tête des *Pensées de Descartes*, par M. Emery, page 98, etc. — *Philosophie de Toul*, tome I; *Introduct.* page 54. — Dagoumer, *Philosophia ad usum scholæ accommodata*, tom. I, *Disput. præambul.* pages 174, 188, etc. — Hauchecorne, *Abrégé latin de Philosophie*, tome I, page 96, etc. — Adam, *Philosophia ad usum scholarum accommodata*, tom. I, pag. 30. — Para-du-Phanjas, *Traité des êtres insensibles*, tome I, n. 180. — *Dissertation sur le fondement de la certitude*, à la suite de la *Logique* de M. Bouvier, édition de 1828, pages 257, 263, etc. — *Philosophia Lovanii dictata. Mechliniæ*, 1823, tom. I, n. 291. — *Christoph. Sarti, in academia Pisana professoris, Dialecticarum institutionum libri duo. Placentiæ*, 1807, *in* 12. Cet auteur, dans une introduction où il expose les principaux systèmes de philosophie, s'exprime ainsi au sujet de Descartes (p. 5): « Ejus dissertatio *de Methodo* digna est quæ ab omnibus diurnâ nocturnâque manu versetur... Tanta, apud « eum, consecutionum est firmitas, ut, Alamberto teste, « nemo Cartesio possit consequentior inveniri. Præ reliquis, illi prudentem moderatamque dubitationem debemus, *sine qua fieri haud potest, ut ad veritatem tutò* « *philosophemur.* » — *Hist. des sectes de Philosophes*, par le cardinal Gerdil. Ce dernier témoignage surtout semble digne d'attention, à cause de la haute réputation de l'illustre auteur, soit comme philosophe, soit comme théologien. Dans sa notice sur Descartes, après avoir parlé des précieuses découvertes de ce grand philosophe en mathématiques et en physique, il vient à sa méthode philosophique, dont il fait en peu de mots le plus grand éloge. « Quelque grand, dit-il, que soit Descartes, par tant de « sublimes découvertes, il l'est encore plus par sa *Méthode* « et ses *Méditations*; ce sont des chefs-d'œuvre de raison, » et des ouvrages dignes de l'antiquité. » (*Opere edite ed inedite del cardinale Gerdil. In Roma*, 1806, tom. I, pag. 263.) Cet ouvrage du savant cardinal n'est pas le seul où il se montre favorable aux principes de Descartes. On peut voir encore le préambule de sa *Dissertation sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza.* (tome IV, page 335.)

(2) On sait que les *Méditations* de Descartes, et plusieurs autres ouvrages de ce grand philosophe, sont à l'*Index*; mais nous verrons bientôt qu'on ne peut tirer de ce fait aucune conséquence contre la *méthode philosophique de Descartes.*

(3) *Défense de l'Essai*, chap. 12, pages [illegible] et [illegible].

soit? Puis, d'après la manière dont l'athée lui répond, l'auteur le conduit peu à peu à reconnoître la vérité dont il s'agit. Or, n'est-il pas évident qu'en adressant à l'athée sa première question, l'auteur *fait actuellement abstraction de l'existence de Dieu*, qu'il n'y pense pas actuellement, qu'il se conduit momentanément comme s'il en doutoit, afin d'exposer plus clairement les preuves de cette grande vérité, en remontant jusqu'aux premiers principes qui lui servent de fondement?

Mais voici bien plus encore. Dans le second tome de l'*Essai sur l'indifférence*, après s'être proposé à lui-même cette difficulté, que les objections qu'il oppose à la certitude de la *raison individuelle peuvent se rétorquer contre la certitude du consentement commun*, voici comment l'auteur résout cette difficulté : « Aussi, ne cherché-je point à établir par la « raison la certitude du consentement com- « mun. Maintenant, ajoute-t-il, cela seroit « impossible : on verra plus tard pourquoi (1). » L'auteur lui-même explique ainsi ces dernières paroles, dans sa *Défense :* « Alors, nous « n'avions pas trouvé Dieu; et, sans Dieu, il « n'y a de certitude d'aucune espèce (2). » Qui ne voit que la méthode philosophique de l'auteur, dans ce passage, consiste à *faire abstraction de l'existence de Dieu*, sans laquelle *il est impossible*, selon lui, *d'établir la certitude du consentement commun?* Mais, si cette *abstraction* est permise dans le nouveau système, comment peut-on en faire un crime aux philosophes Cartésiens? Et si l'auteur même de l'*Essai* n'a pu s'empêcher de retomber dans le *doute méthodique* de Descartes, après l'avoir si fortement combattu, ne faut-il pas en conclure que cette méthode est la marche naturelle et nécessaire de tout philosophe qui veut remonter aux premiers principes?

35.—IV. On a prétendu, en quatrième lieu, que la *méthode cartésienne* renfermoit un *cercle vicieux*, d'après le développement que Descartes lui-même en donne dans ses *Méditations*. D'un côté, il suppose que le fondement de la certitude consiste dans l'*idée claire;* et, d'un autre côté, il semble convenir que, *sans la connoissance de Dieu, il ne peut être certain d'aucune chose*, parce que, sans cette connoissance, il peut craindre que Dieu, s'il existe, ne le trompe par ses idées claires (3).

36. — *Réponse*. Peut-être ne seroit-il pas impossible de justifier Descartes, sur ce point si important de sa doctrine. Il y a même lieu de s'étonner que les auteurs, qui, de nos jours, lui ont si fortement reproché le cercle vicieux dont on vient de parler (4), ne paroissent pas avoir connu la réponse de ce grand philosophe à cette difficulté, qui lui avoit été proposée par quelques-uns de ses contemporains, et qui se présente d'ailleurs trop naturellement à l'esprit pour que Descartes lui-même ne l'ait pas aperçue. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il l'examine en plusieurs endroits de ses ouvrages, où il s'explique, ce semble, d'une manière très-propre à corriger ce que ses premiers écrits peuvent offrir, à ce sujet, d'obscur ou d'inexact. Sa réponse consiste à distinguer les choses dont il a *présentement l'idée claire*, d'avec celles *dont il se souvient d'avoir eu autrefois l'idée claire*. C'est uniquement de ces dernières qu'il veut parler, quand il dit que, sans la connoissance de Dieu, il ne peut être asuré des choses qu'il conçoit clairement; c'est-à-dire que, sans la connoissance de Dieu, Descartes ne croit pas pouvoir se fier au témoignage de sa *mémoire*. Mais pour les choses dont il a *présentement l'idée claire*, il ne voit aucune raison d'en douter; il regarde même comme absolument impossible que nous soyons trompés là-dessus par qui que ce soit.

Il y a tout lieu de croire que les défenseurs du nouveau système eussent beaucoup moins triomphé du prétendu *cercle vicieux* de la *méthode cartésienne*, s'ils eussent connu cette explication que Descartes lui-même a plusieurs fois donnée de sa méthode (5).

37. — Mais, quoi qu'il en soit des explications de Descartes, il est du moins certain qu'il y auroit de l'injustice à reprocher à tous ses partisans indistinctement le *cercle vicieux* dont il s'agit, et qu'un si grand nombre d'entre eux ont soigneusement évité (6). Pour ne

(1) *Essai sur l'indifférence*, tome II, page 20.

(2) *Défense de l'Essai*, chap. 14, page 187.

(3) Descartes, *troisième Méditation*, page 25, etc.

(4) *Défense de l'Essai*, page 37.

(5) Voyez, à la suite des *Méditations* de Descartes, ses *Réponses aux 2e et 4e Objections*, édition de 1673, *in-4o*, pages 160 et 288. Édition *in-8o* de 1824, tome Ier, page 426; tome II, page 74.

(6) La plupart des *Philosophies élémentaires* en usage dans les écoles, regardent le premier principe de la certitude comme évident par lui-même, et comme n'ayant par conséquent aucun besoin de preuve. La *Philoso-*

parler ici que de l'archevêque de Cambrai, qu'on peut bien regarder comme un des plus célèbres défenseurs de la philosophie cartésienne, il est constant que sa manière de procéder le met entièrement à couvert du reproche qu'on a fait à Descartes sur le point en question.

Après avoir montré que les *idées claires* sont la règle fondamentale de toute certitude, il se propose à lui-même cette difficulté, que *peut-être un esprit supérieur et tout-puissant le trompe*, en lui représentant comme clair ce qu'il y a de plus absurde. Mais il n'a garde de succomber à cette difficulté, en convenant que la certitude de sés idées claires dépende aucunement de la connoissance de Dieu. Sans examiner encore s'il existe ou non un esprit supérieur et tout-puissant, il se contente de remarquer qu'un tel esprit, s'il existe, ne peut nous tromper par nos *idées claires*. La raison qu'il en donne, c'est que cet esprit, s'il existe, ne peut faire une chose évidemment impossible, savoir, que le néant agisse, qu'il pense, qu'il doute, qu'il se croie quelque chose, en un mot, que le néant soit quelque chose de positif, et que ce qui n'est pas, soit vu ou aperçu par notre esprit. « Supposé « que je sois quelque chose, dit Fénelon (1), « et quelque chose d'intelligent, un créateur « tout-puissant n'a pu me créer qu'en me « rendant intelligent de la vérité. Il n'est pas « question de savoir s'il a voulu me tromper « ou non : quand même il l'auroit voulu, il « ne l'auroit pas pu. Il a bien pu me donner « une intelligence bornée, et l'exclure de « connoître les vérités infinies; mais il n'a pu « me donner quelque degré d'être, sans me « donner aussi quelque degré d'intelligence « de la vérité. La raison est, comme je l'ai « déjà dit plusieurs fois, que le néant est aussi « incapable d'être connu, qu'il est incapable « de connoître. Si je pense, il faut que je sois « quelque chose, et il faut que ce que je pense « soit quelque chose aussi. » Tout ce que Fénelon ajoute pour le développement de cette réponse, a pour unique but de nous ramener aux *idées claires*, comme à la base nécessaire de tout raisonnement; base tellement inébranlable, selon lui, qu'un esprit, même supérieur et tout-puissant, ne pourroit nous tromper par nos *idées claires*, et qu'on ne peut rejeter leur autorité sans se contredire soi-même, sans renoncer à toute raison, enfin, sans tomber dans le scepticisme le plus absurde et le plus grossier.

On conviendra, sans doute, que cette manière de procéder est infiniment éloignée du *cercle vicieux* qu'on a tant reproché à la philosophie cartésienne; et que, si Descartes a pu donner lieu à ce reproche, Fénelon a du moins le mérite d'avoir perfectionné, sur ce point si important, la méthode de l'illustre philosophe.

38. — V. On a surtout reproché à la *méthode philosophique de Descartes*, sa conformité avec la *méthode des hérétiques*. A entendre les partisans du nouveau système, on ne peut placer le fondement de la certitude dans l'*idée claire*, ou dans la *raison individuelle*, sans autoriser le système des hérétiques, et spécialement des Protestants, qui veulent juger de tout par leurs propres lumières, indépendamment de l'autorité de l'Église; tandis qu'en plaçant le fondement de la certitude dans l'*autorité* ou le *consentement commun*, on suit la méthode catholique, qui reconnoît l'autorité de l'Église, comme la règle infaillible de notre croyance (2).

39. — *Reponse*. 1° Il est à remarquer que cette difficulté, proposée avec tant de confiance par les défenseurs du nouveau système, n'a été aperçue, jusqu'à ces derniers temps, ni par Descartes, ni par ses adversaires, ni par les nombreux partisans de sa *méthode philosophique*, même par ceux qui ont étudié avec plus de soin les controverses théologiques, et combattu avec plus de succès les différentes sectes hérétiques, et particulièrement celles des Protestants.

Il est certain en effet que Descartes ne fait

phie de Lyon, entre autres, regarde l'*évidence* ou l'*idée claire* comme *la dernière raison de nos jugements, relativement aux choses considérées en elles-mêmes*. (*De Evidentia*, prop. 2.) La *Logique de Port-Royal*, qui a servi de modèle à tant d'autres, enseigne expressément la même doctrine en ces termes : « Tout le monde demeure d'accord « qu'il y a des propositions si claires et si évidentes d'elles-« mêmes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées. » (*Logique de Port-Royal*, 4° partie, chap. 6.) — On trouve cette doctrine expliquée, de la manière la plus précise, dans les *Prolégomènes* de l'ouvrage intitulé : *Prælectiones theol. de Deo et divinis attributis* (auct. DD. Lafosse et Legrand). *Parisiis*, 1751, 2 vol. in-12. Voyez le tome 1er, page 38.

(1) *Traité de l'existence de Dieu*. 2e partie, n. 13.

(2) *Défense de l'Essai sur l'indifférence*, chap. 15 et 16, et *alibi passim*. — *Des Doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*. Voyez principalement les chapitres 5 et 8 de cet ouvrage.

mention de cette difficulté dans aucun de ses ouvrages, même dans ceux où il expose sa méthode avec plus de développement, et où il examine plus en détail les objections qu'on lui opposoit. Il étoit si éloigné de soupçonner cette difficulté, que, dans un ouvrage où il expose fort au long sa méthode, il témoigne le plus profond respect pour l'*autorité de l'Eglise*, et lui *soumet absolument toutes ses opinions* (1).

40. — Bossuet et Fénelon, si favorables à la *méthode philosophique de Descartes*, et si profondément versés dans l'étude des controverses théologiques, n'ont pas soupçonné davantage la difficulté dont il s'agit. Pour parler d'abord de l'évêque de Meaux, on sait qu'il mettoit le *Discours* de Descartes *sur la méthode* au-dessus de tous les ouvrages de son siècle, et qu'il désapprouva hautement les attaques livrées à la philosophie cartésienne par le celèbre Huet, évêque d'Avranches (2). Sans doute il n'ignoroit pas l'abus que des esprits superficiels ou mal intentionnés pouvoient faire de quelques principes de cette philosophie ; mais il étoit convaincu que cet abus ne pouvoit venir que *des principes de la philosophie cartésienne mal entendus* ; et que ces principes, pris dans leur vrai sens, étoient d'une grande utilité pour établir les vérités fondamentales de la religion. Voici comment il s'exprimoit, à ce sujet, en 1687, dans une *Lettre à un disciple de Malebranche*. « Je vois un grand combat se pré« parer contre l'Église, sous le nom de la « philosophie cartésienne. Je vois naître de « son sein et de ses principes, *à mon avis* « *mal entendus*, plus d'une hérésie ; et je pré« vois que les conséquences qu'on en tire « contre les dogmes que nos pères ont tenus. « la vont rendre odieuse, et feront perdre à « l'Église tout le fruit qu'elle en pouvoit es« pérer, pour établir, dans l'esprit des phi« losophes, la Divinité, et l'immortalité de « l'âme, etc. etc. (3). » Il est étonnant que l'auteur du nouveau système ait cru pouvoir citer en sa faveur un témoignage qui le condamne de la manière la plus formelle (4). En effet, il résulte évidemment de ce témoignage que Bossuet, loin de croire la philosophie cartésienne responsable des *conséquences qu'on en tire pour la rendre odieuse*, les croyoit *tirées des principes de cette philosophie mal entendus*.

Au reste, cette lettre de Bossuet n'est pas le seul de ses écrits, où il se montre favorable aux principes de la philosophie cartésienne. Dans son traité *De la Connoissance de Dieu et de soi-même*, il donne, avec tous les philosophes Cartésiens, l'*idée claire*, ou l'*évidence de la raison individuelle*, comme le *fondement de la certitude*. « La vraie règle de bien juger, « dit-il, est de ne juger que *quand on voit* « *clair* : et le moyen de le faire, est de juger « après une grande considération (5). »

41. — Pour ce qui regarde Fénelon, bien loin de croire la *méthode philosophique de Descartes* favorable à celle des hérétiques, il regardoit la soumission à l'autorité de l'Église comme une conséquence nécessaire de la *méthode cartésienne bien entendue* ; et il étoit persuadé que cette méthode conduit naturellement un esprit droit à reconnoître, *par voie d'autorité*, une multitude de vérités soit en philosophie, soit en théologie.

42. — C'est ce qu'il explique, avec beaucoup de précision, dans sa quatrième *Lettre sur la Religion*, où il se montre très-attaché à la *methode philosophique de Descartes*. Tout le préambule de cette lettre est employé à l'exposition des vrais principes sur le *fondement de la certitude*, et sur l'usage qu'on peut faire de l'autorité, soit en philosophie, soit en théologie. « Avant que d'entrer dans vos questions, « dit-il, agréez, s'il vous plaît, que je vous « expose mes vues générales sur la philoso« phie : elles ne seront peut-être pas inutiles « pour l'éclaircissement des questions pro« posées. Je commence par m'arrêter tout « court, en matière de philosophie, dès que « je trouve une vérité de foi qui contredit « quelque pensée philosophique que je suis « tenté de suivre. *Je préfère, sans hésiter, la* « *raison de Dieu à la mienne* ; et le meilleur « usage que je puisse faire de ma foible lu« mière, est de la sacrifier à son autorité. « Ainsi, sans m'écouter moi-même, *j'écoute*

(1) Descartes, *Principes de la Philos.* 4e partie, n. 207.

(2) *Pensées de Descartes. Discours prélimin.* pages 104-107.

(3) Bossuet, *Lettres diverses*, lettre 139, tome XXXVII des *OEuvres*, page 575.

(4) De La Mennais, *Défense de l'Essai. Préface*, p. 12.

(5) Bossuet, *Connoissance de Dieu et de soi-même*, ch. Ier, n. 16. Voyez aussi *Elév. sur les Mysteres*, 17e *Sem.*, 3e *Elév.* — Lettre à M. Pastel, du 30 mars 1702 ; dans les *Frag. Philos.* de Cousin, *édit. de* 1838, tome II, page 337.

« *la seule révélation qui me vient par l'Eglise*, « et je nie tout ce qu'elle m'apprend à nier. « Si tous les géomètres du monde disoient, « d'un commun accord, à un ignorant sensé, « une vérité de géométrie qu'il ne seroit nul- « lement à portée d'entendre, *il la croiroit* « *prudemment, sur leur témoignage unanime :* « *l'usage qu'il feroit alors de sa raison igno-* « *rante, seroit de la soumettre à la raison su-* « *périeure et mieux instruite de tant de sa-* « *vants*. Ne dois-je point, bien davantage, « *soumettre ma raison bornée à la raison in-* « *finie de Dieu?* Dès que je le conçois infini, « je m'attends de trouver en lui plus que je « ne saurois concevoir. Ainsi, en matière de « religion, je crois, sans raisonner, comme « une femmelette; et *je ne connois point* « *d'autre règle que l'autorité de l'Eglise, qui* « *me propose la révélation*. Ce qui me facilite « cette docilité, est la nécessité où je me « trouve continuellement de croire, avec une « entière certitude, des vérités qui me sont « actuellement inconcevables... Il faut à tout « moment, *jusque dans la philosophie*, croire, « sans aucun doute, ce qui surmonte la rai- « son même; autrement, nous ne croirions « rien de tout ce qui nous environne, et qui « nous est le plus familier. Un aveugle refuse- « t-il de croire, *sur la parole des hommes* « *clairvoyants*, la lumière et les couleurs qu'il « ne peut concevoir? Ne dois-je pas me croire « aussi aveugle sur les vérités surnaturelles, « qu'un aveugle l'est sur la lumière et sur « les couleurs? Ne dois-je pas être aussi docile « à l'autorité de Dieu, qu'un aveugle l'est « tous les jours à celle des hommes clair- « voyants. » La méthode philosophique de Fénelon, comme celle de tous les philosophes Cartésiens, ne consiste donc pas à *récuser* toute espèce d'autorité, soit en philosophie, soit en théologie, mais seulement à peser les différentes autorités, pour en connoître la valeur, et n'attribuer l'infaillibilité qu'à celles qui en ont véritablement le caractère. C'est donc calomnier la philosophie cartésienne, au jugement de Fénelon, que de lui imputer une prétendue conformité avec la méthode des hérétiques, qu'elle n'autorise nullement, ou plutôt qu'elle condamne manifestement, par ses principes.

43. — Comment, après cela, les défenseurs du nouveau système ont-ils pu opposer, avec tant de confiance, une pareille difficulté à la *méthode philosophique de Descartes?* Comment croire que Bossuet, Fénelon, et tant d'illustres partisans de cette méthode, qui ont consacré leur vie à l'étude des controverses théologiques, particulièrement à celles qui regardent les Protestants, soient tombés dans la grossière contradiction qu'on leur impute; c'est-à-dire qu'ils aient constamment autorisé, par leurs principes, les erreurs mêmes qu'ils combattoient? Comment croire que leurs adversaires, si intéressés à relever cette contradiction, ne l'aient pas même aperçue, quoiqu'elle fût si palpable selon les défenseurs du nouveau système? Cette seule observation ne nous autorise-t-elle pas à mépriser une difficulté, qui, bien loin de frapper tant de savants hommes, ne s'est pas même présentée à leur esprit?

44. — 2° Mais quoi qu'il en soit du sentiment de ces grands hommes, il suffit de considérer la *méthode cartésienne* en elle-même, pour être convaincu qu'elle ne favorise aucunement celle des hérétiques. En effet, celle-ci consiste précisément à nier, ou à révoquer en doute, l'autorité infaillible du tribunal extérieur, établi par Jésus-Christ, pour expliquer aux fidèles le véritable sens de la révélation (1). Or la *méthode philosophique de Descartes* n'autorise nullement à révoquer en doute l'autorité de ce tribunal; elle autorise seulement à examiner les titres de l'autorité à laquelle on prétend se soumettre. En suivant cette méthode, le fidèle examine, à la vérité, les motifs qui l'obligent à former sa croyance d'après les décisions de l'Église;

(1) Nous supposons ici, avec tous les philosophes et les théologiens, qu'indépendamment des vérités révélées à l'homme depuis la création, il y en a d'autres que nous connoissons *par la seule raison*, c'est-à-dire, par cette lumière intérieure que chacun de nous porte en lui-même, et que Dieu a donnée à l'homme en le créant. La première espèce de vérités est proprement l'objet de la *théologie*, et la seconde espèce est l'objet de la *philosophie*. Il est vrai que les vérités de cette dernière classe sont aussi *révélées* en un sens, puisqu'elles nous sont connues par la manifestation primitive que Dieu en a faite à l'homme, en lui donnant sa nature et ses facultés. Toutefois, l'usage constant est de réserver le nom de *révélée* à la première espèce de vérités, pour les distinguer des autres. De là ces dénominations si connues de *religion naturelle* et de *religion révélée*, de *loi naturelle* et de *loi positive*; dénominations dont on peut sans doute abuser, comme on abuse de tant d'autres, mais dont on ne peut abuser qu'en les détournant de leur véritable sens. (Voyez à ce sujet la *Conférence* de M. l'évêque d'Hermopolis, *sur la Loi naturelle*, 2e partie. — De la Hogue, *Tractatus de Religione*, p. 2. — Léland, *Démonstration évangélique*, Préface, p. 59. — Maret, *Essai sur le Panthéisme*, p. 99, note 1re.)

mais cet examen ne renferme pas, par lui-même, un *doute réel* sur l'autorité de l'Église; il suppose uniquement le *doute méthodique*, dont nous avons expliqué plus haut la nature, c'est-à-dire, l'état d'un homme qui se conduit momentanément comme s'il doutoit, et fait actuellement abstraction des motifs de sa croyance, pour les soumettre à un rigoureux examen (1).

45. — Pour mettre cette réponse dans tout son jour, examinons de près ce qui se passe dans l'esprit d'un fidèle adulte, qui cherche à se rendre compte des motifs de sa croyance. Pour peu qu'il ait été instruit avec soin, dans son enfance, il a appris à connoître, avant le plein usage de sa raison, les principales vérités de la foi, et les principaux *motifs de crédibilité* qui l'obligent à regarder ces vérités comme révélées de Dieu. Ses parents et ses maîtres lui ont fait remarquer, premièrement, l'ordre admirable qui règne dans le monde, et la nécessité d'attribuer cet ordre à un être souverainement intelligent. Ils lui ont fait remarquer, en second lieu, les faits éclatants et décisifs qui établissent la vérité de la religion chrétienne et de l'Église catholique; par exemple, l'histoire de l'établissement du christianisme, les circonstances merveilleuses de cet établissement, la grande révolution opérée dans le monde par la prédication de Jésus-Christ et des apôtres, l'origine récente de toutes les sociétés séparées de l'Église Romaine, etc. Sans doute l'enfant a commencé à croire tout cela, par une confiance aveugle et de pur préjugé dans l'autorité de ses parents et de ses maîtres; sa croyance étoit d'abord un pur sentiment, plutôt qu'un jugement motivé, dont la foiblesse de son âge le rendoit incapable. Mais à mesure que sa raison s'est développée, il a mieux senti la force des motifs qu'on lui a présentés; sa croyance, qui n'étoit d'abord qu'un sentiment et un préjugé, est insensiblement devenue raisonnable et réfléchie; la raison et la foi se sont développées en lui simultanément et dans un accord parfait; en sorte qu'au moment où il a voulu se rendre compte des motifs de sa croyance, il l'a fait sans aucune peine, et sans être exposé à douter, un seul moment, des vérités de la foi. La réflexion lui a montré, pour ainsi dire, l'analyse de la foi déjà faite *implicitement* dans son esprit. L'instruction qu'il avoit reçue d'abord avec une aveugle confiance dans l'autorité de ses parents et de ses maîtres, est devenue, par ses développements successifs et insensibles, un *examen au moins implicite de sa croyance*, qui l'a mis en état d'en faire un *examen explicite*, sans être exposé un seul instant à douter réellement des vérités que la foi l'oblige de croire.

46. — Après avoir vengé, sur ce point, la *méthode philosophique de Descartes*, contre les reproches de ses détracteurs, ajoutons que le système de ces derniers, quelque favorable qu'il semble d'abord à la *méthode catholique*, la ruine au contraire, et la contredit ouvertement par ses principes. En effet, l'*autorité* que les défenseurs du nouveau système regardent comme l'unique *fondement de la certitude*, n'est autre chose, de leur aveu, que le *consentement commun*, ou le *témoignage général du genre humain* (2). Or il est constant que l'*autorité*, ou le *tribunal* établi par Jésus-Christ pour régler notre croyance, n'est pas le *consentement commun*, ou le *témoignage général du genre humain*; ce n'est pas même le *consentement commun*, ou le *témoignage général des chrétiens*, mais uniquement le *témoignage du corps des évêques, unis au souverain Pontife*. Il est vrai que ceux-ci ne peuvent enseigner que ce qu'ils trouvent dans l'Écriture, ou dans la tradition constante et unanime des siècles précédents; mais il n'est pas moins certain que l'*autorité*, ou le *tribunal* établi par Jésus-Christ, pour expliquer le véritable sens de l'Écriture et de la tradition, et pour terminer toutes les discussions qui peuvent s'élever à ce sujet, consiste dans le seul *témoignage des premiers pasteurs*, qui font la moindre partie des chrétiens, et même des fidèles catholiques.

47. — On a prétendu enfin, que la *méthode philosophique de Descartes* avoit été *réprouvée par l'Eglise Romaine*, et *condamnée par l'autorité ecclésiastique* (3).

48. — *Réponse*. Cette assertion paroît suffisamment réfutée par les autorités que nous

(1) Pour le développement de cette explication, voyez De Pompignan, *Controverse pacifique*, pages 56-69. — Rozaven. *Examen de l'ouvrage de M. Gerbet*, chap. 8 et 9.

(2) *Déf. de l'Essai*, pages 14. 15. 144. 145, 180, 255, etc.

(3) Ventura, *De Methodo philosophandi*. *Romæ*, 1828, in-8°. *Dissert. prælim.* § 25; *parte* 1, § 64, page 99.

avons citées en faveur de la *méthode philosophique de Descartes* (1). Comment croire, en effet, que tant de savants auteurs et de célèbres théologiens qui l'ont soutenue depuis deux siècles, soit en France, soit en Italie, aient pu ignorer sa prétendue condamnation? comment croire que cette méthode, si elle eût été réellement condamnée, eût trouvé à Rome même, et sous les yeux du souverain Pontife, de si célèbres partisans?

49. — Il est vrai que les *Méditations* de Descartes, et plusieurs autres de ses ouvrages philosophiques, sont à l'*Index*. Mais y sont-ils précisément à cause de sa *méthode philosophique*? C'est ce que personne n'a prétendu avant le P. Ventura, et ce qui paroîtra contraire à toute vraisemblance, si l'on considère l'estime universelle dont cette méthode a constamment joui, même depuis que les ouvrages de Descartes ont été mis à l'*Index*, c'est-à-dire, depuis l'an 1663.

Au reste, les difficultés qu'on a voulu tirer de ce décret, contre la *méthode philosophique de Descartes*, sont pleinement résolues par les observations envoyées de Rome, sur ce sujet, en 1829, au rédacteur de l'*Ami de la Religion et du Roi* (2) : « Les partisans « du *système d'autorité*, dit l'auteur de ces « observations, vont criant partout, que le « cartésianisme a été condamné à Rome. Ils « croient cela utile à leur cause; malheureu« sement cela n'est pas fort exact. Ils font « trophée d'une lettre écrite, à ce qu'ils di« sent, par un théologien Romain, et insérée « dans leur *Memorial* (cahier de mars et « d'avril 1829.) *Il n'en est pas moins vrai*, « selon le théologien qui leur écrit, *que la « Congrégation Romaine a proscrit deux fois « la* méthode *de Descartes* : *la première fois*, « *sous condition de la corriger; la seconde*, « *environ vingt ans après, et d'une manière « absolue*. J'en suis fâché pour le théologien « Romain, et pour ceux qui s'appuient sur « son autorité; mais il y a ici plusieurs er« reurs.

« 50. — 1° Il est faux que la *méthode* de Des« cartes ait jamais été proscrite à Rome. Un « décret du 20 novembre 1663 met bien à « l'*Index*, *donec corrigantur*, les divers ou« vrages de Descartes; mais d'abord, deman« der, ou, si l'on veut, ordonner la correc« tion d'un ouvrage, n'est pas la même chose « que le proscrire. Cette clause ne s'applique « qu'aux ouvrages qui sont généralement « bons, et qui renferment seulement des er« reurs faciles à faire disparoître (3). Si donc « on appliquoit le décret à la *methode* de Des« cartes, elle ne pourroit être censée pro« scrite par-là; car, si on l'avoit jugée abso« lument mauvaise, on l'auroit trouvée incor« rigible, comme ses adversaires modernes, « qui n'y voient d'autre remède que de la « proscrire entièrement. Ils vont donc plus « loin que la Congrégation. Ensuite, de ce « que les ouvrages de Descartes sont à l'*Index*, « il ne suit nullement que sa *méthode* soit « jugée répréhensible. Ces ouvrages contien« nent apparemment autre chose que la *mé« thode*; et celle-ci pourroit être excellente, « quoique les écrits du philosophe continssent « d'ailleurs des choses dignes de censure (4). « D'où les partisans du nouveau système sa-

(1) Voyez plus haut, n. 35, etc. note 1.

(2) *L'Ami de la Religion et du Roi*, 16 septembre 1829, tome LXI, page 174. L'auteur de ces observations est le P. Rozaven, de la compagnie de Jésus, qui publia, peu de temps après, l'*Examen d'un ouvrage intitulé : Des doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie, par M. l'abbé Gerbet. Avignon*, 1831, in-8°. Les connoissances théologiques de l'auteur, son talent pour la discussion, la clarté de son style, font de cet ouvrage un des plus utiles et des plus remarquables qu'on ait publiés, de nos jours, sur les matières théologiques. Le succès de la première édition a donné lieu d'en publier une seconde, en 1833, avec quelques augmentations. Voyez le compte rendu de cet ouvrage, dans *l'Ami de la Religion*, tome LXX, pages 481 et 593; LXXII, 161 et 289; LXXIX, 225.

(3) Cette observation peut être confirmée par l'exemple du *Catéchisme historique de Fleury*, si généralement estimé en France et hors de France. Cet ouvrage fut mis à l'*Index*, par un décret du 1er avril 1728, avec la clause *donec corrigatur*. Toutefois, l'ouvrage a continué d'être répandu parmi les fidèles, avec l'approbation des ordinaires. On y a fait seulement de légères corrections dans quelques éditions. Voyez, entre autres, l'édition donnée en 1821, à Lyon, chez Rusand, d'après celles de Louvain et de Bruxelles, 1778.

(4) Parmi les inexactitudes qu'on pourroit remarquer dans les ouvrages philosophiques de Descartes, une des plus graves, à ce qu'il nous semble, est la notion qu'il donne de la *liberté humaine*, dans sa *quatrième Méditation*. Selon lui, la *liberté humaine*, « consiste seulement « en ce que, pour affirmer ou nier, pour suivre ou fuir les « choses que l'entendement nous propose, nous agissons « de telle sorte, que nous ne sentons point qu'aucune « *force extérieure* nous y contraigne. Car, ajoute-t-il, afin « que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois *indif« férent à choisir* l'un ou l'autre des deux contraires; « mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, « soit que je connoisse évidemment que le bien et le vrai « s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur « de ma pensée; d'autant plus librement j'en fais choix et « je l'embrasse. » Il est aisé de voir le rapport de cette doc-

« veut-ils donc que la condamnation tombe « sur la *méthode*? Ce qui pourroit nous persuader du contraire, c'est que la *méthode*, « de leur aveu, a prévalu dans les écoles « catholiques, et qu'aujourd'hui encore, à « Rome même, il est très-permis de la suivre « publiquement, et de la professer, sous les « yeux de la Congrégation, et sous ceux du « saint siége, sans encourir aucun blâme. Le « théologien Romain, cité dans le *Mémorial*, « voudroit-il bien nous donner la liste des « écoles où ait été adoptée la nouvelle mé- « thode, qu'on veut substituer à la méthode « cartésienne? Nous fera-t-on croire qu'il fût « libre de suivre à Rome une méthode d'en- « seignement que Rome auroit proscrite? « Est-ce là l'idée qu'on s'est formée de la vi- « gilance du saint siége?

« 51. — 2° Un décret du 29 juillet 1722 mit « à l'*Index*, purement et simplement, une « édition des *Méditations* de Descartes, pu- « bliée à Amsterdam, et à laquelle on avoit « joint des observations prises de divers au- « teurs. C'est là, je pense, ce que le théolo- « gien Romain appelle une proscription abso- « lue de la *méthode* de Descartes. Je ne ferai « pas remarquer qu'on ne conçoit pas bien « que, de 1663 à 1722, il n'y ait que vingt « ans environ : cette méprise ne fait aucun « tort à la science théologique de l'auteur de « la Lettre. Mais un théologien Romain, et « ceux qui s'appuient sur son autorité, à Pa- « ris et ailleurs, seroient inexcusables de ne « pas savoir, que condamner une édition « d'un livre, en faisant mention des observa- « tions qui y ont été ajoutées, n'est nullement « condamner le livre même. Il y a des édi- « tions de la *Bible* avec commentaires, qui « ont été condamnées, sans que pour cela, « sans doute, la *Bible* ait été condamnée *d'une* « *manière absolue*. Il n'est pas besoin d'être « théologien bien profond pour sentir cela. « Le décret de 1722 ne change donc rien au « décret de 1663; il n'y ajoute rien. Tout ce « qu'il y a de vrai, c'est que les éditions non « corrigées des ouvrages de Descartes, sont à « l'*Index*, sans que l'on puisse en inférer que « sa *méthode*, sur laquelle l'autorité n'a ja- « mais prononcé, soit proscrite. Il est donc « faux de dire que cette même *méthode* ait été « *proscrite* par l'autorité, d'abord *sous condi-* « *tion*, et ensuite *d'une manière absolue*. »

Nous espérons qu'on nous pardonnera la longueur de cette citation, non moins utile pour la justification des principes de Fénelon, que pour la défense de la *méthode philosophique de Descartes*.

II. — *Examen du scepticisme moderne.*

52. — Ce nouveau système, auquel M. de La Mennais lui-même paroît avoir été conduit par ses faux principes (1), a pour auteur le célèbre Kant, dont les doctrines philosophiques, après avoir produit la plus vive sensation en Allemagne, vers la fin du dernier siècle, ont trouvé aussi de nombreux partisans en France, depuis quelques années. Les bornes qui nous sont prescrites ne nous permettent pas d'exposer en détail la doctrine du philosophe Allemand, dont l'obscurité est certainement un des principaux caractères, de l'aveu de ses plus grands admirateurs (2).

trine avec celle de Jansénius, que nous avons exposée ailleurs. (*Troisième partie* de cette *Histoire littéraire*, art. 1er)

(1) Les évêques de France, dans la *Censure de 56 Propositions extraites de divers Écrits de M. de La Mennais et de ses disciples*, regardaient le scepticisme comme une conséquence naturelle des principes de la nouvelle école, sur le *fondement de la certitude*. (*Censure*, prop. 27, 32-33.) La conduite de M. de La Mennais, depuis cette époque, n'a que trop confirmé ce jugement. Dans la *Préface* de ses *Troisièmes Mélanges*, publiés en 1835, il incline visiblement au scepticisme. (pages 7-14.)

(2) Voyez l'analyse de la doctrine de Kant, dans la *Biographie universelle*, article *Kant*; et dans l'*Ami de la Religion*, tome XXXVI, p. 917 et 924.

Nous croyons même assez inutile d'exposer ici en détail les différentes explications qu'on a données à son système, soit en Allemagne, soit en France, et qui l'ont modifié d'une manière plus ou moins propre à en pallier les défauts. Il suffit à notre but de résumer, en peu de mots, ses principes sur la base ou le *fondement de la certitude*, d'après un des plus célèbres philosophes de nos jours, qui en fait ouvertement profession, et qui, en les débarrassant de l'appareil scientifique dont ils sont enveloppés dans les ouvrages de Kant, paroît s'être appliqué à leur donner des couleurs plus séduisantes, et plus propres à éblouir le commun des lecteurs.

53.—M. Jouffroy soutient ouvertement, dans plusieurs de ses ouvrages, la doctrine de Kant. Il paraît même que, pendant les dernières années de sa vie, le temps et la réflexion augmentaient de jour en jour son attachement à cette doctrine ; car il l'a reproduite successivement dans plusieurs ouvrages, et toujours avec de nouveaux témoignages d'approbation. Nous la trouvons d'abord exposée dans un article de l'*Encyclopédie moderne*, publié en 1830 (1) ; puis dans son *Cours de Droit naturel*, publié en 1835 (*leçons* 8ᵉ, 9ᵉ, 10ᵉ) ; enfin, dans la *préface* des *Œuvres de Reid*, publiée en 1836. C'est principalement d'après ce dernier ouvrage, que nous allons exposer la doctrine de M. Jouffroy, parce qu'il nous paroît être tout à la fois le plus récent et le plus travaillé de ses écrits, sur le sujet dont nous parlons.

54. — L'auteur pose d'abord en principe, avec les philosophes Écossois, que toute croyance humaine, et par conséquent toute certitude, a sa base dans un certain nombre de *vérités premières*, ou de *principes généraux*, dont l'ensemble constitue la *raison* ou le *sens commun*, et que la raison admet nécessairement, quoiqu'elle ne puisse les démontrer. Il regarde ce principe comme un *fait incontestable et fondamental de la nature humaine*; et il pense que, sur ce point, la doctrine des Écossois s'accorde parfaitement avec celle de Kant (2).

55. — Mais, en s'accordant sur ce *point de fait*, les deux doctrines se séparent sur la *question spéculative*, qui a pour objet la valeur même des bases de la certitude humaine. Sur cette dernière question, on admet encore, de part et d'autre, que l'esprit tire de lui-même les *conceptions à priori*, ou la connoissance des *vérités premières*, qui sont la base de toute croyance, et qu'il *y croit sans autre motif que leur propre evidence, et l'impossibilite où il est de juger autrement* (3).

56. — Mais partant de là, dit M. Jouffroy, Kant a élevé une question, qui a eu un retentissement immense en philosophie. Ces *vérités premières* sont-elles des *vérités absolues*, ou seulement des *vérités relatives à notre nature*? En d'autres termes, sont-ce des *vérités objectives*, qui aient en elles-mêmes une valeur indépendante de notre nature ; ou des *verités purement subjectives*, que notre esprit est déterminé, par sa nature, à croire aveuglément, quoiqu'elles pussent être différentes, si notre nature étoit autre qu'elle n'est ? Kant se déclare pour le dernier sentiment, manifestement contraire à celui des philosophes Écossois, et de toute la philosophie moderne depuis Descartes (4).

57. — M. Jouffroy n'hésite pas à soutenir cette doctrine de Kant, qui lui paroît clairement établie par cette seule observation, que, les *vérités premières* étant indémontrables, de l'aveu de tous, la raison ne peut les admettre comme *vérités absolues*, sans tomber dans un *cercle vicieux*, ou une *petition de principe* (5). Il regarde même comme une *étrange illusion*, celle des philosophes de nos jours, et de M. Cousin entre autres, qui prétendent encore lutter contre l'impossibilité de résoudre *le problème de la certitude absolue*, et dissiper, par l'esprit humain, un doute qui, frappant l'esprit humain lui-même, ne sauroit jamais être détruit (6).

(1) *Encyclopédie moderne*, tome XX, article *Scepticisme*. Cet article se retrouve dans les *Mélanges philosophiques* de M. Jouffroy, publiés d'abord en 1833, et réimprimés en 1838, in 8°.

(2) *Préface des Œuvres de Reid*, pages 155, 159-164, 186, etc.

(3) *Ibid*. page 166.

(4) *Ibid*. pages 167-169.

(5) *Ibid*. page 189 et 190.

(6) *Ibid*. page 190-192. Il est certain en effet que M. Cousin se prononce très-fortement, dans plusieurs de ses ouvrages, contre le système de Kant. (*Cours de Philosophie professé en 1818, par M. Cousin, sur le fondement des idées absolues; publié avec son autorisation par M. A. Garnier. Paris*, 1836, 13ᵉ et 37ᵉ *leçons*, pages 121-126, 374-376. - *Introd. à l'hist. de la Philos. Paris*, 1828, 6ᵉ *leçon*.) Selon M. Cousin, le *fondement de la certitude* consiste dans l'*aperception pure de la vérité absolue*, aperception spontanée, antérieure à toute réflexion et à tout raisonnement. (*Cours de* 1818, page 121, etc.) Cette *aperception pure* revient, au fond, à l'*idée claire* des philosophes Cartésiens, telle que Fénelon l'explique dans son

58.—On a de la peine à comprendre comment un esprit aussi pénétrant que celui de M. Jouffroy, a pu tomber lui-même dans une illusion si contraire au *bon sens;* comment il a pu se laisser éblouir par les subtilités de Kant, au point de se persuader à lui-même, et de prétendre persuader aux autres, un système dont l'absurdité saute aux yeux de tous les hommes sages. Il ne faut en effet qu'un peu de réflexion sur ce système, pour voir qu'il est tout à la fois *faux en lui-même, contradictoire, subversif de toute morale et de toute religion.*

59. — 1° *La fausseté de ce système* est démontrée par ses propres principes (1). En effet, de quelque manière que ses défenseurs l'entendent, voici le dilemme invincible qu'on peut leur opposer. Ou vous admettez votre propre existence comme une *vérité absolue*, ou vous l'admettez seulement comme une *vérité relative* (2); or, dans l'un comme dans l'autre cas, vous êtes obligés, par vos principes, à reconnoître des *vérités absolues.*

Dans le premier cas vous admettez au moins une *vérité absolue*, qui est votre propre existence; et cette première vérité, une fois admise comme *absolue*, vous conduit nécessairement à en admettre bien d'autres. En effet, la raison qui vous oblige d'admettre votre propre existence comme une *vérité absolue*, c'est l'*idée claire* que vous en donne la *conscience* ou le *sens intime*, et qui vous fait tout à la fois connoître votre existence comme *vérité relative* et comme *vérité absolue*. Or il est évident que cette même raison vous oblige d'admettre, comme des *vérités absolues*, une foule d'autres vérités, dont vous avez également l'*idée claire*, manifestée par la *conscience* ou le *sens intime*. Parmi ces vérités, les unes sont intimement liées avec le fait de votre existence; par exemple, la réalité des sensations agréables ou désagréables que vous éprouvez, des remords ou de la paix intérieure qui accompagnent certaines actions, etc.; car ce même sentiment qui vous atteste votre propre existence, vous en atteste aussi les modifications. Les autres sont distinguées de votre propre existence; par exemple, les *vérités premières* que vous reconnoissez être la base de toute croyance humaine. Ces vérités vous sont connues par une *évidence* ou une *idée claire*, qui vous oblige à les admettre tout à la fois comme *relatives* et comme *absolues;* car l'*évidence* n'est pas moins irrésistible par rapport à ces vérités, que par rapport à votre propre existence; et si vous rejetez le témoignage de l'*évidence* ou de l'*idée claire*, par rapport aux *premières vérités*, vous ne pouvez, sans inconséquence, l'admettre par rapport à votre propre existence.

Si au contraire vous n'admettez votre propre existence que comme une *vérité relative*, vous êtes encore obligé, par vos principes, à reconnoître des *vérités absolues*. En effet, vous posez en principe qu'il existe au moins des *vérités relatives*, tellement *inhérentes à notre nature*, qu'elle ne peut s'empêcher de les admettre : c'est là, de votre aveu, un *fait in-*

Traité de l'existence de Dieu, comme on l'a vu plus haut. (n. 15, etc.) Nous croyons cependant que M. Cousin, (ou le rédacteur de ses *Leçons*) dans le développement de son opinion, ne s'exprime pas exactement, lorsqu'il représente l'*aperception* dont il s'agit, comme quelque chose de *purement absolu*, et sans aucune *subjectivité*. (*Cours de* 1818. Préface, page 17, et dans le corps de l'ouvrage, pages 121, 574, etc.) En effet, qui dit *aperception*, dit *un acte de l'esprit qui aperçoit;* or un tel acte suppose tout à la fois quelque chose de *subjectif* et quelque chose d'*absolu*, puisqu'il suppose tout à la fois un *sujet qui aperçoit* et un *objet aperçu*. Nous sommes très-portés à croire que M. Cousin lui-même reconoîtra la justesse de ces observations.

(1) Remarquez que cette manière *indirecte* de combattre le *scepticisme* est le seul genre de preuve qu'on puisse lui opposer. En effet, le premier principe de la certitude étant évident par lui-même, de l'aveu de tous, (voyez plus haut. n. 11), et se manifestant à nous par sa seule *évidence*, il est impossible d'en apporter une *preuve directe*, ou une raison ultérieure, tirée de quelque autre principe. Celui donc qui ne voudroit admettre aucune *vérité première*, pas même sa propre existence, qu'à condition qu'on la lui démontrât par une raison ultérieure, ne pourroit être forcé dans son retranchement; il faudroit le laisser en libre possession de son système. Mais tout le monde convient que le *scepticisme* ou le *doute absolu*, poussé jusque-là, est une vraie folie, et ne peut être sérieusement soutenu par un homme raisonnable. De là ce mot de Fénelon, que les Pyrrhoniens sont une secte, « non « de philosophes, mais de menteurs. » (Fénelon, *Seconde lettre sur la Rel.* chap. 3, n. 3, page 330 de l'*édition de Versailles.*)

(2) Il seroit difficile de décider quel est, sur ce point, le sentiment de M. Jouffroy. D'un côté, il reconnoît l'existence des *vérités relatives*, comme *un fait incontestable et fondamental de la nature humaine:* ce qui paroît supposer clairement qu'il admet au moins sa propre existence comme une *vérité absolue*. (*Préface des OEuvres de Reid*, pages 161, 166, 186, etc.) D'un autre côté, il paroît mettre sa propre existence au nombre des *vérités relatives*, dont la *vérité absolue* est un *problème*. (*Ibid.* page 188.) Il nous semble très-difficile, et même impossible, de concilier entre elles les différentes assertions de M. Jouffroy, sur ce point comme sur plusieurs autres.

contestable et fondamental de la nature humaine (1). Voilà donc, dans vos principes, comme dans ceux de la philosophie écossoise, et même de tous les philosophes sans exception, au moins une *vérité absolue*, savoir, l'*existence des vérités relatives;* car si ce fait n'est pas une *vérité absolue*, comment peut-il être *incontestable?* Et remarquez que ce fait, une fois admis comme une *vérité absolue*, vous conduit nécessairement à reconnoître bien d'autres vérités du même genre, puisque la même *évidence*, ou la même *idée claire* qui vous oblige d'admettre une seule *vérité absolue*, vous oblige d'admettre comme telles, toutes les *premières vérités*, dont l'*évidence* n'est pas moins irrésistible.

60. — Les mêmes principes qui démontrent la fausseté du système que nous combattons, fournissent un moyen facile de résoudre les difficultés qui font illusion à ses défenseurs, et qu'ils regardent comme décisives en faveur de leur opinion.

Les *vérités premières*, dit M. Jouffroy, étant *indémontrables*, la raison ne peut les admettre comme *vérités absolues*, sans tomber dans un *cercle vicieux*, ou dans une *pétition de principe* (2).

61. — Comment M. Jouffroy n'a-t-il pas vu que ce raisonnement, s'il avoit quelque solidité, ébranleroit même le *fait des vérités relatives*, qu'il regarde comme *incontestable*, avec tous les philosophes, et tous les hommes de *bon sens*. Qui ne voit en effet que ce fait est, par lui-même, aussi *indémontrable* que celui des *vérités absolues*? Si donc la raison ne peut admettre ces dernières sans une *pétition de principe*, comment pourra-t-elle admettre les premières, sans tomber dans le même sophisme?

62. — M. Jouffroy eût résolu sans peine cette difficulté, s'il se fût rendu compte à lui-même du motif qui lui fait admettre, comme *incontestable*, le *fait des vérités relatives*.

En effet, il remarque lui-même que notre esprit admet ce fait, *sans autre motif que sa propre évidence, et l'impossibilité où il est de juger autrement* (3); c'est-à-dire, qu'il admet ce fait, sans autre motif que son *idée claire*, dans le sens où l'explique Fénelon, avec les philosophes Cartésiens (4). Mais n'est-il pas évident que la même *idée claire*, qui nous fait connoître les *vérités premières* comme *vérités relatives*, nous fait connoître leur *vérité absolue?* Ne contredirois-je pas aussi évidemment mes *idées claires*, en révoquant en doute la *certitude absolue* des *premières vérités*, qu'en révoquant en doute leur *certitude relative? L'évidence* est-elle moins irrésistible dans un cas que dans l'autre? Et le *sens commun*, ou le simple *bons sens*, seroit-il moins blessé par le doute sur la *certitude absolue* des *premières vérités*, que par le doute sur leur *certitude relative?*

Qu'est-il besoin après cela de chercher la solution de la difficulté tirée du prétendu *cercle vicieux* que M. Jouffroy reproche aux défenseurs des *vérités absolues?* Ses propres aveux nous fournissent une solution péremptoire. Que répondroit-il en effet à celui qui l'accuseroit lui-même de tomber dans un *cercle vicieux*, ou dans une *pétition de principe*, en admettant comme *incontestable* le fait des *verités relatives?* Il répondroit nécessairement, de deux choses l'une : ou que ce fait n'a aucun besoin de preuve, étant suffisamment établi par sa *propre évidence*; ou que, s'il a besoin de preuve, *sa propre évidence* en fournit une bien suffisante. L'application de cette réponse aux *vérités absolues* est sensible, puisque la même *évidence* qui nous fait connoître les *vérités premières*, comme *vérités relatives*, nous fait connoître leur *vérité absolue*.

63. — 2° Le système que nous combattons est visiblement *contradictoire*. En effet le fond et l'essentiel de ce système consiste à réduire toute la croyance ou la certitude humaine à une *croyance ou à une certitude purement subjective, sans aucune valeur objective, absolue et indépendante de notre nature*. Or il est certain que les défenseurs du scepticisme moderne, ou du moins les plus célèbres d'entre eux, rejettent et admettent successivement la *certitude absolue* et les *vérités objectives*. Déjà nous avons vu qu'ils admettent au fond plusieurs *vérités absolues*, par exemple, le *fait incontestable des vérités relatives*, et plusieurs autres faits intimement liés avec celui-là, tels que le fait de leur propre existence, et plusieurs autres, qui sont proprement l'objet de la *conscience* ou du *sens intime*.

64. — Mais voici quelque chose encore de

(1) Jouffroy, *Ibid.* pages 166, 167, 186, etc.
(2) *Ibid.* pages 189 et 190.
(3) *Ibid.* page 166.
(4) Voyez plus haut, § 1er, n. 14.

plus formel. M. Jouffroy, dans un article *sur le scepticisme*, publié d'abord en 1830 dans l'*Encyclopédie moderne*, et reproduit depuis dans les deux éditions de ses *Mélanges philosophiques* (1833 et 1838), reconnoît, et pose même en principe, qu'*il y a une vérité absolue*, et qu'on ne peut le contester *sans absurdité*; *que le doute est un phénomène humain*, résultant de l'*infirmité de la nature humaine*; mais qu'il ne peut se trouver dans une intelligence aussi parfaite qu'est celle de Dieu. Voici les propres expressions de M. Jouffroy : « Dieu, « dit-il, est au-dessus du doute, et les bêtes « au-dessous. Le doute est un phénomène « humain; il témoigne, comme tout ce qui « est spécial à l'homme, de la grandeur et de « l'infirmité de sa nature. L'idée que Dieu ne « sauroit douter, n'implique pas seulement « que son intelligence est parfaite, mais en- « core qu'*il existe une vérité absolue*; car si « rien n'étoit absolument vrai, la perfection « de l'intelligence ne serviroit qu'à l'aperce- « voir parfaitement, et l'état de doute seroit « l'état divin par excellence. Mais si notre « bouche peut énoncer cette hypothèse, notre « intelligence ne peut la comprendre. Car si « certaines choses existent, elles existent « d'une certaine manière, et il y a entre elles « certains rapports : il est donc absolument « vrai qu'elles existent, qu'elles existent de « telle manière, et qu'il y a entre elles tels « rapports. Que si, au contraire, rien n'existe, « il est absolument vrai que rien n'existe. « Pour que la vérité absolue n'existât pas, il « faudroit donc que certaines choses exis- « tassent et n'existassent pas en même temps, « qu'elles eussent et n'eussent pas en même « temps certaine manière d'être, et qu'il y « eût et n'y eût pas en même temps entre « elles certains rapports; ce qui est contra- « dictoire. *Si quelque chose est, il y a de la « vérité absolue; si rien n'est, il y en a encore.* « Quiconque nie qu'il y ait de la vérité abso- « lue, nie à la fois la réalité et le néant, ou « plutôt affirme la coexistence de ces deux « choses : la langue même se refuse à expri- « mer *une pareille absurdité*; elle est forcée « de faire coexister ce qui est le contraire de « l'existence, le néant (1). » Il est impossible d'admettre plus clairement l'existence de la *vérité absolue*; et toutefois c'est à la suite même du passage que nous venons de citer, que M. Jouffroy prétend établir que l'humanité se flatte en vain de *voir les choses telles qu'elles sont, ou, ce qui revient au même, de participer à la vérité absolue* (2).

Pour lever cette singulière contradiction, M. Jouffroy répondra peut-être qu'*il y a une vérité absolue en Dieu*, et par conséquent hors de nous, mais qu'*il n'y en a pas en nous*, et qu'*il ne nous est pas donné d'y participer*. Mais il est aisé de voir que cette réponse laisse entièrement subsister la contradiction que nous reprochons à M. Jouffroy. En effet, quand il avance, avec tant d'assurance, qu'*il y a une vérité absolue*, et qu'on ne peut le contester *sans absurdité*, n'est-ce pas son esprit qui porte ce jugement? Si l'existence de la *vérité absolue* n'étoit, à ses yeux, qu'une *vérité relative*, pourroit-il la soutenir avec tant de confiance, jusqu'à dire qu'on ne peut la contester *sans absurdité?* Ne devroit-il pas dire, au contraire, que cette *vérité relative* est, comme toutes les autres, sujette à contestation? Il est donc vrai qu'en affirmant, comme il le fait, qu'*il y a une vérité absolue*, il reconnoît, même dans l'esprit humain, l'*existence* de quelque *vérité absolue*.

Pour expliquer une contradiction si étonnante dans un homme du mérite de M. Jouffroy, peut-être quelques lecteurs seront tentés de croire que l'article publié en 1830, dans l'*Encyclopédie moderne*, doit être corrigé par les écrits postérieurs du même auteur, et surtout par la *Préface* des *OEuvres de Reid*, publiée en 1836. Mais l'auteur lui-même nous ôte ce moyen de conciliation, soit par cette même *Préface*, dans laquelle il renvoie à son article de 1830, pour le développement de son opinion; soit par l'insertion de ce même article dans les deux éditions de ses *Mélanges philosophiques*, publiées en 1833 et 1838. Nous sommes donc réduits à voir ici une de ces contradictions si ordinaires aux écrivains même du plus grand mérite, lorsqu'ils se laissent dominer et aveugler par l'esprit de système.

65. — 3° *Les funestes conséquences* du scepticisme par rapport à la *religion et aux mœurs*, sont faciles à tirer. Supposez en effet qu'il n'existe pour nous ici-bas aucune *vérité absolue*, quelle autorité peuvent avoir sur nous les lois naturelles, divines et humaines? Sur quel principe fera-t-on reposer l'obligation

(1) Jouffroy, *Mélanges philos.* 2e édit., p. 210. Voyez aussi la page 43, où l'auteur admet comme *vérités absolues* les *vérités mathématiques*.

(2) *Ibid*, page 212, etc.

d'obéir à ces lois? L'existence de Dieu, la distinction essentielle du bien et du mal moral, du vice et de la vertu, les devoirs essentiels de l'homme envers Dieu, envers ses semblables, et envers lui-même; tous ces principes fondamentaux ne sont-ils pas ébranlés, renversés par le *scepticisme*, qui les regarde comme des *vérités purement relatives et apparentes*, dont la *valeur absolue* est essentiellement douteuse, et peut être mise au rang des illusions et des chimères.

66. — On demandera peut-être si M. Jouffroy a vu ces funestes conséquences de son système? Nous ne doutons pas qu'il ne les ait aperçues, dans certains moments, où la vérité et le *bon sens* conservoient sur lui plus d'empire. Mais, par une de ces étranges contradictions dont sa doctrine philosophique nous a déjà offert d'autres exemples, il désavoue et nie absolument, en d'autres moments, ces mêmes conséquences. Le lecteur en jugera par le rapprochement que nous allons faire de quelques passages tirés de la *Préface* des *OEuvres de Reid*. « Nous croyons, dit M. Jouffroy, c'est un fait; mais ce que nous croyons, « sommes-nous fondés à le croire? Ce que « nous regardons comme la vérité, est-ce « vraiment la vérité? Cet univers qui nous « enveloppe, ces lois qui nous paroissent le « gouverner, et que nous nous tourmentons « à découvrir, cette cause puissante, sage et « juste, que, sur la foi de notre raison, nous « lui supposons; ces principes du bien et du « mal que respecte l'humanité, et qui nous « semblent la loi du monde moral; tout cela « ne seroit-il pas une illusion, un rêve conséquent, et l'humanité comme tout cela, et « nous qui faisons ce rêve, comme le reste? « Question effrayante, doute terrible, qui s'élève dans la pensée solitaire de tout homme « qui réfléchit, et que la philosophie n'a fait « que ramener à ses termes les plus précis, « dans le problème que les Écossois lui interdisent de poser (1)! »

67. — Il seroit difficile assurément d'exprimer, d'une manière aussi nette et aussi précise, les terribles conséquences du *scepticisme*. Cependant, quelques pages plus bas, l'auteur ne balance pas à soutenir que le système de Kant est un service rendu à la *moralité humaine*. Après avoir longuement exposé ce système, M. Jouffroy continue ainsi : « Telle est « l'œuvre que Kant a accomplie; et il auroit « encore bien fait, *dans l'intérêt de la moralité* « *humaine*, quand bien même il n'auroit pas « obéi à la seule considération qui doive « préoccuper le philosophe, la vérité (2). » A l'appui de cette singulière assertion, l'auteur indique l'article déjà cité de ses *Mélanges philosophiques*, où il soutient que *les dangers du scepticisme sont absolument nuls*, parce que *son application est impossible*. « *Quant aux* « *dangers du scepticisme*, dit M. Jouffroy, *ils* « *sont absolument nuls*; Dieu y a pourvu en « nous forçant de croire; et l'on ne voit pas « qu'il soit arrivé malheur à aucun sceptique. « Sans doute, si l'humanité doutoit de tout, « elle cesseroit d'agir raisonnablement; il n'y « auroit plus ni bien, ni mal, ni lois, ni société; mais aussi, si l'humanité se mettoit à « marcher sur la tête, tout ici-bas seroit bouleversé; et cependant personne ne prendroit l'alarme, si quelque philosophe soutenoit que ce système de progression est « très-raisonnable. Avant de s'effrayer d'une « doctrine, il faut s'assurer d'abord si son « application est possible (3). »

On retrouve la même contradiction dans le *Cours de Droit naturel* de M. Jouffroy, où il soutient, d'un côté, que « *toute doctrine sceptique*, quel que soit le principe d'où elle « dérive, aboutit nécessairement à révoquer « en doute la légitimité de l'idée d'*obligation*, et par conséquent à nier cette obligation (4); » d'un autre côté, que « le scepticisme des temps modernes,... n'exerce plus, « et ne peut plus exercer aucune véritable « influence sur l'esprit humain (5). »

Ces étranges contradictions ont entraîné M. Jouffroy dans une autre non moins étonnante. Après avoir prétendu, dans ses *Mélanges philosophiques*, que *les dangers du scepticisme sont absolument nuls*, parce que *son application est impossible*, il soutient, dans son *Cours de Droit naturel*, non-seulement que le *scepticisme va droit à détruire toute morale et tout droit* (6), mais que cette conséquence du *scepticisme* a été tirée par tous

(1) *Ibid.* pages 187 et 188.
(2) *Ibid.* page 196.
(3) *Mélanges philos.* page 219.
(4) *Cours de Droit naturel*, tome I, pages 94, 96, 240, 241.
(5) *Ibid.* page 272.
(6) *Ibid.* page 240.

les sceptiques de l'antiquité, et que cette conséquence rigoureuse aux yeux de la raison a paru telle *à toutes les epoques.* « Il n'y a pas, « à ma connoissance, dit M. Jouffroy, *un seul* « *sceptique* qui n'ait tiré du scepticisme les « conséquences morales que je viens de lui « assigner. Archélaüs, les sophistes, Aristippe, « Arcésilas, Pyrrhon, Carnéade, Sextus-Em« piricus, ces grands sceptiques, ont *tous* pro« fessé qu'il n'y avoit aucune distinction cer« taine entre le bien et le mal; que le bien « et le mal n'étoient autre chose que des « effets de la loi; que c'étoit elle qui en dé« terminoit la nature, dans le plus grand in« térêt du législateur ou de la société. Cette « conséquence rigoureuse aux yeux de la rai« son, a donc paru telle *à toutes les époques;* « plus d'un sceptique de l'antiquité semble « avoir joint la pratique à la doctrine; du « moins il y a des traces de faits qui le « prouvent. Ainsi on raconte des choses mer« veilleuses de l'indifférence complète de Pyr« rhon, en matière de bien et de mal; et « comme il portoit cette indifférence en toute « espèce de choses, ce n'étoit pas en lui im« moralité, mais conséquence à ses principes. « *Dans les autres écoles sceptiques, le scepti*« *cisme a conduit en général à la morale du* « *plaisir, qui n'en est pas une; et ce résultat* « *est tout simple.* Quand il n'y a plus ni vrai « ni faux, il y a encore des sensations douces « et pénibles; et faute du meilleur parti, qu'on « ignore, on prend le plus agréable, que la « sensibilité indique toujours (1). »

68. — On gémit de voir un homme du mérite de M. Jouffroy, entraîné, par l'esprit de système, dans des contradictions si étranges; mais il est affligeant surtout de voir de pareils principes, proclamés par un de nos plus célèbres professeurs, dans un *Cours public de Droit naturel*, dans des ouvrages destinés, non-seulement à compléter l'instruction des professeurs, mais encore à diriger, dans l'étude de la philosophie, une jeunesse toujours facile à égarer, surtout lorsqu'on lui présente, sous des formes séduisantes, un système subversif de toute morale, et dont le résultat naturel est de laisser toutes les passions sans frein, et la société entière sans principes.

ARTICLE II.

PRINCIPES DE FÉNELON SUR L'AUTORITÉ DU SOUVERAIN PONTIFE. — PARALLÈLE DES SENTIMENTS DE L'ÉVÊQUE DE MEAUX ET DE L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI, SUR CETTE MATIÈRE.

69. — L'opposition de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière, a été fort exagérée.

69. — La controverse relative à l'autorité du souverain Pontife est une de celles qui ont fourni le plus vaste champ aux déclamations des adversaires de Fénelon, comme à celles des adversaires de Bossuet. L'opposition des deux prélats, souvent exagérée sur d'autres points (2), l'a été principalement sur celui-ci; et les excès de plusieurs anciens auteurs, à cet égard, ont été renouvelés, de nos jours, par quelques écrivains qui semblent avoir pris à tâche d'enchérir sur leurs devanciers (3). Toutefois il est certain que, sur cet article comme sur plusieurs autres, les éloges et la critique de ces auteurs n'ont souvent d'autre fondement, qu'une mauvaise interprétation des sentiments de l'évêque de Meaux et de l'archevêque de Cambrai. La simple exposition de leur doctrine suffit pour prévenir et corriger une multitude de faux préjugés, et pour convaincre un lecteur judicieux, que l'opposition des deux prélats, outre qu'elle n'a aucunement pour objet le *dogme catholique*, mais de pures *opinions théologiques*, n'est pas même, sur ce dernier point, aussi grande qu'on l'a souvent prétendu.

§ Ier.

Accord de Bossuet et de Fénelon sur le dogme catholique, relativement à l'autorité du souverain Pontife: leur modération sur les opinions controversées en cette matière.

70. — Exposition du *dogme catholique*, sur ce point, d'après les écrits des deux prélats.
71. — Les questions agitées dans l'assemblée de 1682, ont pour objet de *pures opinions*, de l'aveu de Bossuet.
72. — Accord de Bossuet et de Fénelon sur ce point.

70. — 1° Conformément à la doctrine de tous les théologiens catholiques, Bossuet et Fénelon

(1) *Ibid.* page 241.

(2) Voyez la *Première partie* de cette *Histoire litt.* article 1er, sect. 2, page 14, note 2.

(3) Autant Fénelon est rabaissé, à cette occasion, dans le *Supplément aux Hist. de Bossuet et de Fénelon*, par Tabaraud (chap 4. n. 11), autant Bossuet est maltraité dans l'ouvrage de M. de La Mennais, qui a pour titre : *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique.* Voyez en particulier les pages 99, 100, 101, 190, etc.

enseignent également que le souverain Pontife possède, par l'institution même de Jésus-Christ, une *primauté d'honneur et de juridiction*, en vertu de laquelle il doit être à jamais *le centre de l'unité catholique, le pasteur et le chef de toute l'Eglise*. Nous avons remarqué ailleurs (1) avec quelle effusion de cœur l'archevêque de Cambrai exprime ses sentiments, à cet égard, dans son *Mandement pour la réception de la constitution* Unigenitus. Le langage de Bossuet, dans son *Discours sur l'unité de l'Eglise*, prononcé à l'ouverture de l'assemblée du clergé de France de 1681, n'est pas moins fort ni moins touchant. « Sainte Église Romaine, s'écrie-t-il, mère des Églises et mère « de tous les fidèles, Église choisie de Dieu pour « unir ses enfants dans la même foi et dans la « même charité; nous tiendrons toujours à « ton unité, par le fond de nos entrailles! Si « je t'oublie, Église Romaine, puissé-je m'ou- « blier moi-même! Que ma langue se sèche « et demeure immobile dans ma bouche, si « tu n'es pas toujours la première dans mon « souvenir, si je ne te mets pas au commen- « cement de tous mes cantiques de réjouis- « sance! » Il seroit aisé de recueillir des écrits de Bossuet plusieurs autres témoignages également décisifs sur ce point. Mais il suffit de renvoyer le lecteur au préambule de la *Déclaration de* 1682, et à l'*Exposition de la Doctrine catholique* (2), où l'on trouve toujours le *dogme* si clairement distingué des *opinions* et des systèmes.

71. — L'opposition de sentiments, entre l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai, a donc uniquement pour objet les questions théologiques agitées dans la célèbre assemblée de 1682, et qui sont la matière des quatre Articles de la *Déclaration;* c'est-à-dire, comme les deux prélats le reconnurent souvent de la manière la plus formelle, de pures *opinions théologiques*, sur lesquelles l'Église n'a jamais rien défini, et sur lesquelles, par conséquent, on peut discuter sans blesser la foi. En effet, il faudroit être tout à fait étranger à la lecture des écrits de Bossuet et de Fénelon, pour supposer qu'ils ont soutenu leurs opinions, sur cette matière, comme des *articles de foi*, et combattu, comme *hérétiques*, les opinions contraires.

Le sentiment de Bossuet, à cet égard, ne sauroit être douteux, après la manière dont il s'en est expliqué, dans la dissertation préliminaire, intitulée : *Gallia orthodoxa*, qui se trouve à la tête de sa *Défense de la Déclaration*. Il y enseigne expressément « que les « évêques de France (en dressant les quatre « Articles) n'ont point prétendu dresser un « *décret de foi*, mais seulement adopter une « *opinion* qui leur paroissoit préférable à tou- « tes les autres...; qu'en appelant ces Articles, « *Décrets de l'Eglise Gallicane*, ils n'entendent « nullement parler de *décrets de foi*, et qui « obligent en conscience, mais d'un *sentiment* « ancien, et communément reçu en Fran- « ce (3). » C'est ce qu'il prouve par l'histoire même de l'assemblée de 1682, qu'il connoissoit mieux que personne, et spécialement par le discours prononcé, à cette occasion, par M. de Brias, archevêque de Cambrai, et qui fut approuvé de toute l'assemblée.

72. — Quoique Fénelon n'adoptât pas, à beaucoup près, tous les sentiments de Bossuet, sur les matières agitées dans cette assemblée, il ne faisoit pas difficulté de reconnoître que ces matières n'appartiennent point à la foi, mais à de *pures opinions*, que l'Église, dans sa sagesse, abandonne aux disputes des écoles. C'est ce qui résulte en particulier de plusieurs lettres aux cardinaux Gabrielli et Fabroni, qu'on trouve jointes, en forme d'appendice, à la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife* (4). Le but qu'il se propose dans ces différentes lettres, et surtout dans la première, est de répondre au reproche que plusieurs théologiens étrangers lui faisoient, ainsi qu'à tous les évêques de France, de n'avoir fait aucune mention de l'infaillibilité du Pape, dans ses *Instructions pastorales* contre le *Cas de conscience*. Il remarque, à cette occasion, que, pour établir solidement, contre les novateurs, le dogme

(1) *Première partie* de cette *Hist. litt.* article 1er, section 4, n. 15.

(2) *Exposition de la Doct. cath.* n. 21; t. XVIII, p. 151.

(3) « In perspicuis verbis Gallicani patres testantur ac « probant, non eo se animo fuisse, ut *decretum de fide* « conderent, sed ut eam *opinionem*, tanquam potiorem, « atque omnium optimam, adoptarent..... *Decreta* dixe- « runt, notissimis vocibus ac latinissimis, priscam et insoli- « tam, id est, consuetam in his partibus, *sententiam*; non « *fidem* quâ omnes tenerentur. » *Gallia orthodoxa*, § 6 et 10; tome XXXI pages 43, 46. — Voyez aussi les *Nouveaux Opuscules de Fleury*, seconde édition, pages 241, 259 et 294 — *Exposition de la Doctrine catholique*, par Bossuet, n. 21.

(4) Tome II de l'*Edition de Versailles*; tome 1er de l'édition de 1840.

catholique, on doit faire entièrement abstraction des questions abandonnées à la liberté des écoles : *que l'infaillibilité du souverain Pontife n'a été jusqu'à présent définie par aucun concile, ni aucun souverain Pontife; que les partisans mêmes de cette infaillibilité ne la regardent pas comme un point de foi*; que les plus célèbres défenseurs du dogme catholique, et Bossuet entre autres, dans ses écrits contre les Protestants, si généralement estimés et approuvés, ont gardé là-dessus le plus profond silence : d'où Fénelon conclut que les évêques de France ne pouvoient convenablement invoquer l'infaillibilité du Pape, à l'appui des définitions de l'Église contre les nouvelles erreurs (1).

L'archevêque de Cambrai eut, dans la suite, occasion de s'expliquer là-dessus, d'une manière également forte et précise. L'abbé de Beauvilliers de Saint-Aignan (2), ayant été nommé, en 1713, à l'évêché de Beauvais, le Pape Clément XI lui refusa d'abord des bulles, à cause d'une thèse publique dans laquelle cet abbé avoit soutenu les quatre Articles. Fénelon, effrayé des suites que pouvoit avoir ce refus, écrivit au P. Daubenton, Jésuite, une lettre qu'il le pria de mettre sous les yeux du souverain Pontife, et qui étoit pleine des représentations les plus fortes et les plus respectueuses sur ce sujet. Ces représentations sont fondées, en grande partie, sur ce que l'abbé de Saint-Aignan, en soutenant les quatre Articles, n'a fait que suivre la liberté dont la Faculté de Paris avoit joui de temps immémorial, liberté dont les souverains Pontifes ne se plaignoient point autrefois, et conforme d'ailleurs au sentiment du cardinal Bellarmin, et des plus savants théologiens étrangers, qui ne regardent point comme des *dogmes de foi* les sentiments contraires à ceux de la Faculté de Paris. « Avant l'assemblée du clergé de 168 , dit Fénelon (3), « où les quatre Propositions furent données « comme la règle de la doctrine en France, « et même avant toutes les autres contestations des pontificats précédents, l'usage de « la Faculté de Paris étoit que chacun soutînt en liberté l'une ou l'autre des opinions « opposées. Ainsi M. l'abbé de Saint-Aignan « n'a fait que suivre cette ancienne liberté, « dont Rome ne se plaignoit point autrefois. « En parlant ainsi, je dois excepter l'indépendance du temporel de nos rois, qu'on ne « laissoit mettre en aucun doute......... Je « n'ignore pas qu'il y a certains points essentiels et indivisibles, sur lesquels on ne peut « ni reculer ni conniver, parce qu'on perd « tout, si on ne sauve pas tout : mais on peut « trouver un juste tempérament, où l'on sauvera tout ce que le cardinal Bellarmin « soutient être *de foi*, et où l'on ne laissera à « la liberté des opinions que *ce qui n'est point* « *de la foi*, suivant ce cardinal. »

Ces témoignages sont plus que suffisants pour montrer combien Fénelon étoit éloigné des sentiments du téméraire écrivain de nos jours, qui, non content de combattre ouvertement les opinions adoptées par l'assemblée de 1682, va jusqu'à les représenter, dans plusieurs de ses ouvrages (4), comme des *doctrines hérétiques*, bien plus, comme des *doctrines athées*. Assurément, Fénelon n'eût jamais pensé qu'on pût qualifier si durement des opinions dont il parloit avec tant de modération, non-seulement dans ses écrits publics, mais dans ses écrits les plus confidentiels, adressés à des théologiens étrangers, et au souverain Pontife lui-même.

§ II.

En quoi consiste précisément l'opposition de Bossuet et de Fénelon, dans la controverse relative à l'autorité du souverain Pontife.

73. — L'opposition des deux prélats, sur cette matière, est beaucoup moins considérable qu'on ne le suppose communément.

74. — Sentiments faussement attribués à Fénelon, sur le pouvoir temporel de l'Église et du Pape.

(1) *Appendix Dissert.* Epist. I, n. 2, etc.

(2) Cet abbé étoit frère du duc de Beauvilliers, gouverneur du Duc de Bourgogne.

(3) *Lettre de Fénelon au P. Daubenton* du 12 juillet 1713. Voyez la *Correspondance de Fénelon*; tome IV, page 103 et suiv. Nous avons remarqué, en cet endroit, que le passage de cette lettre où Fénelon suppose que l'abbé de Saint-Aignan avoit soutenu les quatre Articles par ordre du Roi, ne se trouve pas dans l'édition donnée par M. Labouderie, en 1823. Ce passage est également supprimé dans une autre copie venue de Rome, et qui nous a été communiquée depuis. Il est vraisemblable que cette suppression aura été faite par Fénelon lui-même, qui avoit d'abord été mal instruit du fait dont il s'agit. Cette conjecture semble confirmée par les observations qu'on lit, à ce sujet, dans les *Nouveaux Opuscules de Fleury*, seconde édition, p. 265.

(4) *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique*, par M. de La Mennais, page 123; page 148, dans la note; p. 190. — *Des Progrès de la Révolution*, page 234, etc.

75. — De quel droit l'autorité ecclésiastique, selon lui, a déposé autrefois les princes temporels.
76. — *Pouvoir directif* de l'Église et du Pape sur les rois, selon Gerson.
77. — Comment Fénelon explique ce *pouvoir directif*.
78. — Conséquences de ce pouvoir.
79. — Différence entre le *pouvoir directif* et le *pouvoir indirect* admis par les théologiens Ultramontains.
80. — Ce dernier sentiment est formellement rejeté par Fénelon.
81. — Obéissance due, selon lui, aux plus méchants princes.
82. — Résumé de ses principes, sur cette matière.
83. — Conformité de ses principes avec ceux du clergé de France.
84. — Le *pouvoir directif* admis par Bossuet.
85. — Il reconnoît également le *droit de suzeraineté* du saint siége sur plusieurs États.
86. — Il reconnoît aussi les effets temporels de l'hérésie et de l'excommunication.
87. — Il favorise ouvertement le sentiment de Fénelon sur le *droit public du moyen âge*, relativement à la déposition des princes temporels.
88. — Conformité de ces explications avec l'histoire.
89. — L'opposition des deux prélats, relativement à *l'autorité spirituelle* du Pape, se réduit à peu de chose.
90. — Comment Fénelon explique et restreint *l'infaillibilité du Pape*.
91. — Différence qu'il établit entre le saint siége et le Pape qui l'occupe.
92. — Preuves qu'il invoque à l'appui de son sentiment.
93. — *Indéfectibilité du saint siége* admise par Bossuet.
94. — Discussion sur ce sujet entre Bossuet et l'évêque de Tournai.
95. — *L'indéfectibilité du saint siége* soutenue par Bossuet dans son *Discours sur l'unité de l'Église*.
96. — Cette doctrine expliquée plus à fond, dans la *Défense de la Déclaration*.
97. — En quoi le sentiment de Bossuet diffère de celui de Fénelon.
98. — Les deux sentiments se confondent dans la pratique.
99. — Preuves de ce point, par les affaires du Quiétisme et du Jansénisme.
100. — Preuves de la même assertion, par les *procès-verbaux de l'assemblée de* 1705.
101. — En quel sens le concile est supérieur au Pape, selon Bossuet.
102. — La même doctrine adoptée par Fénelon.
103. — En quel sens *la puissance apostolique doit être réglée par les canons*, selon les deux prélats.
104. — Comment ils entendent les *libertés de l'Église Gallicane*.
105. — Leur modération dans cette controverse.
106. — Bossuet modère les Gallicans outrés.
107. — Fénelon combat les excès de quelques Ultramontains.
108. — Conclusion de cet exposé.

73. — Pour peu qu'on examine de près les véritables sentiments de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière, on verra que leur opposition n'est pas, à beaucoup près, aussi grande qu'on le suppose communément.

74. — I. Pour parler d'abord de l'*indépendance des princes dans l'ordre temporel*, il est certain que, sur ce point, les principes de Bossuet et ceux de Fénelon sont absolument les mêmes.

Cette assertion étonnera sans doute les personnes qui ne connoissent les sentiments de Fénelon, sur cette matière, que d'après l'exposition qu'en a faite, dans plusieurs de ses ouvrages, le même écrivain que nous venons de citer. On sait avec quelle vivacité il a soutenu, pendant quelques années, le dangereux système qui attribue à l'Église et au souverain Pontife, d'après l'institution de Jésus-Christ lui-même, un *pouvoir direct de juridiction ou au moins indirect* sur les princes, dans l'ordre temporel. Dans l'opinion de cet auteur, *la société politique étant créée par l'Église, en relève* naturellement (1); *le pouvoir temporel n'est qu'une souveraineté subalterne, et dérivée de la souveraineté spirituelle; la société civile est* naturellement *subordonnée à la société spirituelle qui en est le fondement;* et *cet ordre de subordination* est tout à la fois *naturel et divin* (2): d'où il suit, selon le même auteur, que le pouvoir temporel, *légitime, quand il gouverne suivant la raison et suivant l'ordre établi par Jésus-Christ, est sans autorité dès qu'il les viole* (3); *que le prince qui se révolte contre l'autorité de qui la sienne dérive, perd tous ses titres à l'obéissance;* enfin, que *le peuple opprimé peut et doit, à son tour, selon les lois de la société spirituelle, user de la force pour défendre son vrai souverain, et se reconstituer chrétiennement* (4).

Non content de soutenir ces principes, tant de fois rejetés par le clergé de France, et presque oubliés depuis longtemps, même au delà des Monts (5), l'auteur invoque, à l'appui de son système, de nombreuses autorités, parmi lesquelles celle de Fénelon (6) est certainement une des plus imposantes. Mais nous

(1) *Des progrès de la Révolution*, pages 3, 5, etc. — *De la Religion considérée*, etc. page 108. etc.

(2) *Des Progrès de la Révolut.* pages 19, 84, 103, etc.

(3) *Ibid.* pages 6, 19, 20. — *De la Religion*, etc. page 129.

(4) *Des Progrès*, page 68.

(5) Il est certain que le saint siége est aujourd'hui très-éloigné de vouloir maintenir les anciens droits temporels que lui attribuoient les maximes du moyen âge. On peut voir, à ce sujet, la *Lettre du cardinal Antonelli, préfet de la Propagande, aux archevêques d'Irlande*, en date du 23 juin 1791. — *L'Ami de la Religion*, tome XVIII, pages 197-199; tome XXI, page 116; tome LXXIII, pages 211 et 244; tome CI, page 193; CII, 148. — *Lettre de M. l'évêque de Chartres à un de ses diocésains*, du 30 mars 1826, pages 57, 60, etc.

(6) *De la Religion*, etc. pages 110, 112, etc.

ne craignons pas d'avancer que, si on lit attentivement les écrits de l'archevêque de Cambrai, on sera étonné de la confiance avec laquelle l'auteur dont nous parlons s'est permis de lui attribuer un sentiment dont il étoit si éloigné, et qu'il a même si formellement rejeté. Nous ne pouvons expliquer cette méprise, que par une des plus étranges illusions que l'esprit de système ait jamais produites.

75. — Parmi les écrits théologiques de Fénelon, celui où il développe davantage ses sentiments sur cette matière, est la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, publiée, pour la première fois, en 1820, dans le tome II de ses *Œuvres*. C'est dans cet ouvrage, que l'auteur dont nous venons de parler s'est efforcé de trouver un appui à ses opinions. On va voir avec combien peu de fondement.

Dans le chapitre XXXIXe de cette *Dissertation*, Fénelon examine, *ex professo*, *en vertu de quel droit l'autorité ecclésiastique a deposé autrefois les princes temporels : Quâ ratione laici principes ab ecclesiastica auctoritate depositi fuerint.* Voici de quelle manière il croit pouvoir résoudre cette question délicate. Il remarque d'abord que la réponse du pape Zacharie aux François, sur la déposition de Childéric, en 752, et la déposition de Louis le Débonnaire par les évêques de France, en 833, ne sont pas proprement des actes de juridiction, exercés par l'autorité ecclésiastique sur le temporel des princes. La réponse du pape Zacharie étoit un *simple avis*, sur un cas de conscience que les François avoient porté librement à son tribunal (1) ; et les évêques de France qui prononcèrent la déchéance de Louis le Débonnaire, ne le firent point en vertu de l'autorité ecclésiastique, mais *en qualité de premiers seigneurs du royaume*, et de concert avec les autres seigneurs qui composoient les États généraux de la nation (2).

Après ces observations importantes, Fénelon continue ainsi : « Depuis ce dernier événement (3), *on vit peu à peu s'imprimer* « *profondément*, *dans l'esprit des peuples* « *catholiques*, *cette opinion*, que la puissance « suprême ne pouvoit être confiée qu'à un « prince orthodoxe, et qu'une des conditions « apposées au contrat tacitement passé entre « les peuples et le prince, étoit que les peu- « ples obéiroient fidèlement au prince, « pourvu que celui-ci fût lui-même soumis « à la religion catholique (4). Cette condition « étant supposée, *on pensoit généralement* que « le lien du serment qui attachoit la nation

(1) Nous verrons bientôt cette explication de Fénelon adoptée par Bossuet et par nos meilleurs historiens. Voyez plus bas, n. 84.

(2) Voyez Fleury. *Hist. eccl.* tome X, livre XLVII, n. 40.

(3) « Patet episcopos, perinde ac summos Pontifices, id « sibi juris tribuisse, ut principes laicos deponerent... *Sen-* « *sim catholicarum gentium hæc fuit sententia, animis* « *altè impressa*, scilicet, supremam potestatem committi « non posse nisi principi catholico, eamque esse legem « sive conditionem tanto (probabiliùs legendum *tacito*) « contractui appositam populos inter et principem, ut po- « puli principi fideles parerent, modò princeps ipse catho- « licæ religioni obsequeretur. Quâ lege positâ, *passim pu-* « *tabant* omnes solutum esse vinculum sacramenti fideli- « tatis a tota gente præstitum, simul atque princeps, eâ « lege violatâ, catholicæ religioni contumaci animo resiste- « ret. Tum verò *moris erat* ut excommunicati piorum « omnium societate privarentur, et solâ ope ad victum ne- « cessariâ frui possent : unde nihil est mirum si gentes, « catholicæ religioni quam maximè addictæ, principis ex- « communicati jugum excuterent. Eâ enim lege sese prin- « cipi subditas fore pollicitæ erant, ut princeps ipse catho- « licæ religioni pariter subditus esset. Princeps verò qui ob « hæresim, vel ob facinorosam et impiam regni administra- « tionem, ab Ecclesia excommunicatur, jam non censetur « plus ille princeps, cui tota gens sese committere volue- « rat : unde solutum sacramenti vinculum arbitrabantur. « Præterea *canonico jure* sancitum fuit, ut ii censerentur « hæretici, aut saltem hæreticæ pravitatis valde suspecti, « qui, excommunicati ab Ecclesia, intra certum tempus ab- « solutionem excommunicationis debitâ submissione non « consequerentur. Ita principes qui in excommunicationis « vinculo contumaces jam obsordescebant, ut impii Eccle- « siæ catholicæ contemptores, atque adeo hæretici habe- « bantur. Hos autem, tanquam a contractu secum inito « deficientes, exauctorabat gens sua. Porro hoc erat *hujus* « *moris* temperamentum, quod ea depositio non fieret, « nisi consultâ priùs Ecclesiâ... In ea autem *disciplina*, « quæ multum viguit, nulla est Ecclesiæ doctrina quæ in « dubium vocari possit ; sed solummodo agitur de *placito*, « *quod apud omnes catholicas gentes invaluit*, nimirum « ut sæcularis auctoritas non committeretur principi, nisi « eâ certissimâ lege, ut ipse princeps catholicæ religioni « per omnia tuendæ et observandæ incumberet. Itaque « *Ecclesia neque destituebat, neque instituebat laicos* « *principes*, sed tantùm consulentibus gentibus respondebat, quid, ratione contractûs et sacramenti, conscientiam « attineret. Hæc non *juridica et civilis*, sed *directiva* « tantùm *et ordinatica potestas*, quam approbat Gerso- « nius. » *De auct. summi Pontif.* cap. 39 ; page 382 et seq.

(4) Fénelon suppose ici que l'autorité du prince peut être restreinte par la *loi fondamentale de l'État*, au moyen de certaines conditions mises à l'élection du souverain, et dont l'infraction l'expose à être déposé par l'assemblée générale de la nation. Cette doctrine est en effet admise par les plus célèbres et les plus sages publicistes, et par Bossuet lui-même. Voyez Bossuet, *Défense des variations*, n. 5 et 13 — Pey. *De l'autorité des deux Puissances*, tome 1er, page 271. Voyez aussi l'*appendice* de cette 4e partie, chap. 1er, art. 2, § 4 et § 9.

« à son prince étoit rompu, aussitôt que celui-ci, au mépris de la condition dont il « s'agit, se révoltoit ouvertement contre « la religion catholique. *Il étoit alors d'usage* que les excommuniés fussent privés « de toute société avec les fidèles, et ne pussent communiquer avec eux, que pour les « besoins indispensables de la vie. Il n'est « donc pas étonnant que les peuples, alors si « attachés à la religion catholique, secouassent le joug d'un prince excommunié. En « effet, ils avoient promis de lui obéir, à « condition qu'il seroit lui-même soumis à la « religion catholique; or le prince qui étoit « excommunié par l'Église, pour cause d'hérésie, ou pour les crimes et les impiétés « dont il s'étoit rendu coupable dans le gouvernement de son royaume, n'étoit plus « considéré comme le prince religieux auquel « toute la nation avoit voulu se soumettre; « *on pensoit donc* que le lien du serment qui « attache les sujets à leur souverain, étoit « rompu en ce cas. De plus *le droit canonique* « avoit décidé que les excommuniés qui « n'obtiendroient pas l'absolution, en se soumettant à l'Église dans un certain espace « de temps, seroient censés hérétiques, ou « du moins très-suspects d'hérésie. Ainsi les « princes qui croupissoient avec obstination « sous le lien de l'excommunication, étoient « regardés comme coupables d'un mépris sacrilége envers l'Église, et par conséquent « d'hérésie; et le peuple les regardant comme « coupables de l'infraction du contrat qu'ils « avoient passé avec lui, secouoit leur autorité. Toutefois *cet usage* étoit modifié, en ce « que la déposition du prince ne pouvoit être « effectuée qu'après avoir consulté l'Église... « Cette *discipline*, qui a été longtemps en « vigueur, ne peut donner lieu de révoquer « en doute aucun point de la doctrine de « l'Église; car il s'agit uniquement d'*une maxime qui avoit alors prévalu chez toutes les nations catholiques*, savoir, que l'autorité séculière n'étoit confiée au prince, que « sous la condition expresse de protéger et « d'observer, en toutes choses, la religion catholique. Ainsi *l'Eglise ne destituoit point, et n'instituoit point les princes temporels*; « mais, étant consultée par les peuples, elle « répondoit seulement ce qui regardoit la « conscience, à raison du contrat et du serment. Elle n'exerçoit pas *un pouvoir civil et juridique*, mais *le pouvoir* purement *directif* et *ordinatif*, approuvé par Gerson. »

76. — Ces dernières paroles font allusion à un texte de Gerson, que Fénelon a cité plus haut, et dont voici la traduction exacte (1) : « On ne doit pas dire que tous les rois et les « princes tiennent du Pape et de l'Église leurs « héritages et leurs terres, de telle sorte que « le Pape ait sur eux tous *une autorité civile et juridique*, comme quelques-uns attribuent faussement à Boniface VIII de l'avoir « prétendu. Cependant tous les hommes, princes et autres, sont soumis au Pape, en tant « qu'ils voudroient abuser de leur juridiction, « de leur temporel et de leur domaine contre « la loi divine et naturelle; et cette supériorité du Pape peut être nommée *directive et ordinative*, plutôt que *civile et juridique*. »

77. — Fénelon, il est vrai, dans le XXVIIe chapitre de sa *Dissertation*, cite et approuve ce passage de Gerson. Mais voici comment il l'explique lui-même, pour aller au-devant des mauvaises conséquences qu'on en pourroit tirer : « Cette *puissance*, dit-il, que Gerson appelle *directive* et *ordinative*, consiste « uniquement en ce que le Pape, en tant que « prince des pasteurs, en tant que principal « directeur et docteur de l'Église, dans les « grandes questions de morale, est obligé « d'instruire le peuple qui le consulte sur « l'observation du serment de fidélité. Du « reste, *les pontifes n'ont aucune raison de prétendre commander aux princes, à moins qu'ils n'aient acquis ce droit par un titre spécial, ou par une possession particulière, sur quelque prince feudataire du saint siége*. « Car c'est à tous les apôtres, et par conséquent à Pierre, que Jésus-Christ a dit : « *Les rois des nations exercent leur empire sur elles : pour vous, n'en usez pas ainsi* (2). »

On voit que l'archevêque de Cambrai n'at-

(1) « Nec dicere oportet, omnes reges vel principes hæreditatem eorum vel terram tenere a Papa et de Ecclesia, « ut Papa habeat *superioritatem civilem*, similem *et juridicam* super omnes, quemadmodum aliqui imponunt « Bonifacio octavo. Omnes tamen homines, principes et « alii, subjectionem habent ad Papam, in quantum eorum « jurisdictionibus, temporalitate et dominio abuti vellent « contra legem divinam et naturalem; et potest superioritas illa nominari *potestas directiva et ordinativa*, potiùs « quàm *civilis vel juridica*. » *Serm. de pace et unione Græc.* Consid. 5, tom. II, pag. 147.

(2) « Hæc autem potestas, quam Gersonius *directivam* « et *ordinativam* nuncupat, in eo tantùm consistit, quod « Papa, utpote princeps pastorum, utpote præcipuus in

saint siége; et il en trouve *la première cause* dans les dissensions du sacerdoce et de l'empire. « On ne peut se dissimuler, dit-il (1), « que plusieurs Ultramontains n'aient soutenu « qu'il appartient au souverain Pontife, par « l'institution même de Jésus-Christ, d'instituer et de destituer les rois à son gré. Jésus-« Christ, disoient-ils, est le prince des rois « de la terre, le Roi des rois, et le Seigneur « des seigneurs; le Pape est le vicaire de « Jésus-Christ sur la terre : il peut donc, « comme représentant de Jésus-Christ, commander aux rois. C'est à ce sujet que saint « Bernard écrivoit au pape Eugène : *Allez « donc maintenant vous arroger hardiment, « avec l'apostolat, l'empire temporel. Certes, « il faut absolument que vous renonciez à l'un « ou à l'autre; car, si vous prétendez les réunir, « vous les perdrez tous deux*... C'est en paroissant s'arroger l'autorité temporelle, que la « spirituelle s'est insensiblement affoiblie. »

Enfin le chapitre XLII[e] a pour objet de montrer que la puissance spirituelle, pour se conserver dans son intégrité, doit *renoncer à toute prétention sur le pouvoir temporel* : *Incolumis servabitur spiritualis potestas, si nulla sæcularis affectetur*. Tel est le titre de ce chapitre, au commencement duquel Fénelon s'exprime ainsi (2) : « Il n'y a rien que l'Église mère, l'Eglise apostolique, ne puisse « obtenir de ses enfants, pourvu qu'elle ne « paroisse pas vouloir *s'arroger sur eux une « puissance séculière*. Qu'elle écarte loin d'elle « ce déplorable soupçon, et tout est sauvé. »

Quoique ces témoignages soient bien suffisants pour mettre dans tout son jour la véritable doctrine de Fénelon, il ne sera pas inutile de remarquer ici qu'on la trouve également exprimée dans les *Plans de gouvernement* composés, en 1711, pour le Duc de Bourgogne. Ces plans n'offrent, à la vérité, qu'un simple canevas de la doctrine que le duc de Chevreuse devoit expliquer de vive voix à son auguste élève. Toutefois, on y trouve exprimée, de la manière la plus forte et la plus précise, l'entière indépendance des princes, dans l'ordre temporel. Voici les principes que Fénelon y établit, sous le titre de *Libertés de l'Eglise Gallicane* : « *Liberté pleine pour le pur « temporel à l'égard du Pape*, pour le Roi et « le peuple, pour le clergé même... Droit du « Roi pour rejeter les bulles qui usurperoient « le temporel (3). »

81. — La même doctrine est de plus en plus expliquée dans l'*Essai sur le gouvernement civil*, composé par le chevalier de Ramsay, d'après les principes de l'archevêque de Cambrai. Rien n'est plus souvent et plus fortement inculqué, dans cet ouvrage, que la nécessité d'obéir aux plus méchants princes, et de respecter même, en eux, l'autorité de Dieu. L'auteur va jusqu'à traiter de *faux dévots* ceux qui osent faire de la religion un prétexte de révolte. « On ne prétend pas, dit-il (4), justifier la conduite inhumaine et barbare des « souverains qui foulent le peuple, en levant « des impôts exorbitants... Je soutiens seulement que, si l'on ne peut pas arrêter leurs « excès par des voies légitimes, et compatibles avec l'ordre et la subordination, il faut « les souffrir en patience... Rien n'est plus « affreux que la tyrannie, quand on n'envisage que les tyrans; mais cette difformité « disparoît, quand on regarde la suprême

(1) « Dissimulari non potest Transalpinos quosdam « dixisse, ad Pontificem ex institutione Christi pertinere, « ut reges instituat et destituat ad arbitrium. Christus, inquiebant, est princeps regum terræ, Rex regum, et Dominus dominantium. Papa verò est in terris Christi vicarius; « unde, Christi vices gerens, potest et regibus imperare. At « verò Bernardus Eugenium pontificem ita compellabat : *I « ergo tu, et tibi usurpare aude, aut dominans apostolatum, aut apostolicus dominatum. Planè ab alterutro prohiberis. Si utrumque simul habere voles, perdes « utrumque*...... Hinc certè sensim imminuta est spiritualis auctoritas, dum temporalem sibi arrogare videbatur. » *De summi Pontif. auctor.* cap. 40, pag. 388.

(2) « Nihil est etiamnum quod pia mater, sedes apostolica, « apud filios consequi non valeat, modò *nihil sæcularis in « eos potestatis sibi arrogare videatur*. Procul esto suspicio hæc infelicissima : et omnia adhuc nobis integra « supersunt. » *Ibid.* cap. 42, pag. 394.

(3) *OEuvres de Fénelon*, tome XXII, page 587. C'est ici le lieu de remarquer une légère différence qui se trouve entre le manuscrit original de cet article, et le texte que nous avons publié d'après le tome IV de l'*Hist. de Fénelon*. A la suite de ces mots : *des Églises des nations*, (tome XXII des *OEuvres*, page 586, ligne 3e) voici ce qu'on lit dans le manuscrit original : « Puissance (de Rome) sur le « temporel. — *Directe*, absurde et pernicieuse. — *Indi« recte*, évidente, quoique faillible, quand elle est réduite à « décider sur le serment par consultation ; mais déposition « n'en suit nullement. » Il est à présumer que le cardinal de Bausset avoit cru devoir supprimer ce passage, dans la crainte des mauvaises interprétations que ces esprits ardents et peu attentifs pourroient lui donner. Mais cet inconvénient ne semble plus à craindre, après les développements que nous venons de donner, d'après les écrits mêmes de Fénelon. La *puissance indirecte* qu'il attribue au souverain Pontife sur le temporel des rois, n'est point un *pouvoir de juridiction*, mais un *pouvoir purement directif*, dans le sens que nous venons d'expliquer.

(4) *Essai sur le Gouv. civil*; chap. 10, page 576.

« Providence, qui se sert de leurs désordres « passagers, pour accomplir son ordre éternel. « *Ce seroit donc se révolter contre Dieu même,* « que de se révolter contre les puissances « qu'il a établies, quand même elles abusent « de leur autorité. Cette réflexion nous mène « naturellement à considérer si la religion « peut être un prétexte de révolte. Les *faux* « *dévots* de toutes les religions et de toutes « les sectes crient tous, d'une voix commune : « *Religio sancta, summum jus.* Cette opinion « vient d'une fausse idée de religion. » Dans un autre endroit, l'auteur s'attache à prouver que, dans le cas même où le prince ordonne quelque chose contre la loi divine ou la loi naturelle, jamais on ne peut lui opposer une *résistance active*, en se révoltant contre lui; mais on doit se borner à la *résistance passive*, qui consiste simplement à ne pas faire ce qu'il ordonne. « Tels sont, dit-il (1), « les sentiments de tous les grands hommes « de l'ancienne et de la nouvelle loi; telle a « été la doctrine des prophètes et des apôtres; « telle fut enfin la conduite de tous les héros « du christianisme dans les premiers siècles. « Durant sept cents ans après Jésus-Christ, « on ne voit pas un seul exemple de révolte « contre les empereurs, sous prétexte de re- « ligion. Il y a donc une conformité parfaite « entre les lumières des saintes Ecritures, et « les idées que nous avons données de la po- « litique. »

82. — Pour peu qu'on lise attentivement ces divers témoignages, on ne pourra s'empêcher d'en conclure que, dans le sentiment de Fénelon :

1° La puissance spirituelle ne possède, par sa nature et son institution, *aucun pouvoir de juridiction sur les princes, dans l'ordre temporel*, aucun droit de leur donner ou de leur ôter proprement le pouvoir temporel;

2° Que l'opinion qui attribue cette juridiction à la puissance spirituelle, est tout à la fois contraire à l'Ecriture, à la tradition, à l'intérêt de l'Eglise, et à celui de la religion;

3° Que le pouvoir de déposer les rois, exercé autrefois par la puissance spirituelle, n'étoit fondé sur aucun point de la *doctrine catholique*, sur aucun principe de droit divin ou de droit naturel, qui attribue à la puissance spirituelle un *pouvoir de juridiction sur les princes, dans l'ordre temporel*, mais sur une institution purement humaine, sur des principes de *droit public* alors en vigueur, et *qui s'étoient peu à peu introduits parmi les peuples catholiques;* principes inconnus aux premiers siècles de l'Eglise, selon Fénelon, et dont il ne suppose aucunement la permanence;

4° Que, dans le temps même où ces principes étoient en vigueur, *l'Eglise*, à proprement parler, *n'instituoit et ne destituoit point les princes temporels*, (à moins d'avoir acquis ce droit sur eux par un titre spécial, comme dans le cas du *fief*) mais se contentoit de répondre à la consultation des peuples, qui lui demandoient à quoi ils étoient tenus en conscience, *à raison de leur serment*, et des *maximes qui s'étoient peu à peu introduites parmi les peuples catholiques.*

83. — Si l'on a bien saisi la suite et l'enchaînement des principes de Fénelon, sur cette matière, on conviendra sans peine qu'ils ne diffèrent aucunement de ceux du clergé de France, et particulièrement de Bossuet. En effet, on reconnoît, de part et d'autre, que *la puissance spirituelle ne possède, par sa nature et son institution, aucune juridiction sur les princes, dans l'ordre temporel, aucun pouvoir de les instituer ou de les destituer.* Il est vrai que le premier article de la *Déclaration* de 1682, uniquement dirigé contre l'opinion qui attribue à l'Eglise et au souverain Pontife ce *pouvoir de juridiction*, ne dit rien du *pouvoir directif* dont parle Fénelon, ni de cette *ancienne discipline* ou de ces maximes de *droit public*, au moyen desquelles l'archevêque de Cambrai croit pouvoir expliquer la conduite des souverains Pontifes, qui ont autrefois déposé les princes. Mais on doit remarquer que cette partie de la doctrine de Fénelon n'est pas incompatible avec le premier article de la *Déclaration*, et qu'elle a été admise par les auteurs les plus opposés aux idées ultramontaines

84. — Bossuet lui-même ne fait pas difficulté d'admettre le *pouvoir directif* de l'Eglise et du souverain Pontife, dans le sens où l'explique Fénelon, c'est-à-dire, le pouvoir de donner aux peuples des conseils et des avis paternels, sur l'institution et la destitution des princes temporels, le pouvoir même d'interpréter le serment de fidélité et les obligations de conscience qui en résultent. C'est ce que l'évêque de Meaux explique assez au long, dans le second livre de la *Défense de la*

(1) *Ibid.* chap. 18, page 464.

Déclaration, à l'occasion de la réponse du pape Zacharie aux François, sur la déposition de Childéric. « Quand nous lisons, dit-il (1), que Pépin fut substitué à Childéric, par l'autorité de Zacharie, ce seroit un excès manifeste et ridicule de prétendre que cette substitution ne se fit point par un simple *conseil*, mais par un *ordre* du souverain Pontife... Zacharie déposa Childéric, c'est-à-dire, consentit à sa déposition, l'insinua, la conseilla aux François qui la souhaitoient. *Ils avoient demandé conseil au Pape, comme à un homme sage, et à leur père spirituel.* Mais, s'il eût prétendu *faire un décret* sur cette matière, jamais les barons du royaume de France ne l'eussent permis...Toutefois nous ne nions pas qu'on n'ait regardé *comme une juste décision* la réponse du saint siége consulté par la nation françoise. Mais autre chose est *un conseil donné par une autorité très-grave, en réponse à une consultation*; autre chose *un décret dressé pour statuer sur des objets civils, en vertu d'un pouvoir naturel*... La réponse du Pape n'avoit pas pour objet *d'ôter ou de donner la puissance royale*, *mais de déclarer qu'elle devoit être ôtée ou donnée par ceux auxquels le souverain Pontife reconnoissoit ce droit*... Enfin, quand nous accorderions à nos adversaires, que les François *ont été déliés de leur serment* par le pape Zacharie, cela ne fait rien à la question (agitée entre les théologiens françois et étrangers.) Supposons en effet que les François... pour plus grande sûreté, et par respect pour leur serment, aient prié le Pape de *déclarer ce serment nul, et les François absous de ce lien*;.... qu'est-ce que cela fait à notre question? Nos adversaires prétendront-ils pour cela que le souverain Pontife puisse déposer un prince jouissant de tous ses droits, ou absoudre de leur serment les peuples qui ne songent même pas à s'en dégager? Rien ne seroit plus absurde que cette prétention. » On peut voir, dans l'ouvrage même de Bossuet, le développement de ce passage, qui, sans employer les mots de *pouvoir directif*, autorisent au fond ce pouvoir, de la manière la plus formelle (2).

Ce passage, au reste, n'est pas le seul où Bossuet se montre favorable au pouvoir dont il s'agit. On peut citer encore, à l'appui de ce pouvoir, les réflexions de l'évêque de Meaux sur la requête présentée par Charles-le-Chauve au concile de Savonière, en 859, et dans laquelle ce prince reconnoît expressément qu'il peut être déposé du trône *par le jugement des évêques* (3). Voici les réflexions de Bossuet sur cette partie de la requête de Charles-le-Chauve : « Nous n'examinons point, en ce moment, si les rois peuvent

(1) « Cùm audimus auctoritate Zachariæ Pipinum Childerico fuisse substitutum, nisi intelligamus *consilio* id, non *imperio* factum, omnino nimii, adeoque vani sumus.... Summa est : *Deposuisse* (Zachariam), id est, deponendum consensisse, suasisse, consuluisse, idque volentibus : jam *consilium a Papa, ut a viro sapiente ac patre spirituali exquisitum*; at si pro imperio aliquid *decrevisset*, nunquam permissuros fuisse barones regni Franciæ.... Neque tamen negamus *justæ decisionis* loco fuisse profectum a tanta sede, ex ipsa totius gentis consultatione, responsum. Sed aliud est datum ambigentibus, gravissimâ etiam auctoritate, *consilium*; aliud prolatum de rebus civilibus ordinandis pro potestate *decretum*.... Non id factum est, ut Pontifex *regnum adimeret aut daret*, sed ut *declararet* adimendum vel dandum ab iis quibus id juris competere judicasset.... Sed si vel maxime adversariis concedimus Francos *jurejurando* a Zacharia *absolutos*, nihil hoc ad propositum. Esto enim Franci,... tanquam *ad cautelam*, ut aiunt, et propter ipsam jurisjurandi reverentiam, a Zacharia petierint *ut declararet* illud esse irritum, eâque religione ritè exsolutos Francos;...... quid hoc ad quæstionem nostram? An id propterea extorquebunt, ut pontifex principem pleno imperii jure gaudentem dejicere, aut populos nihil tale cogitantes jurejurando solvere possit?.... Nihil est absurdius. » *Defensio Declar.* part. 1, lib. II, 33. cap. 33, 34, *Edit. Versal.* tom. XXXI, pag. 531, 538, 530.

(2) A l'appui des réflexions de Bossuet sur la déposition de Childéric, on peut consulter l'*Abrégé de l'Hist. de France*, rédigé par le Dauphin sous la direction de Bossuet; année 745. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome IX, livre XLIII, n. 1. — *Hist. de l'Église Gallic.* tome II, année 752. — Daniel, *Hist. de France*, tome I, année 750. L'authenticité de la décision du pape Zacharie, dont il est ici question, a été fortement contestée, à la fin du dix-septième siècle, par les Pères Lecointe et Noël Alexandre. Cette décision, selon eux, ne se trouve que dans des chroniques sans autorité, et dont les plus anciennes ont été supposées ou altérées par des faussaires dévoués à la dynastie carlovingienne. (Lecointe, *Annales ecclesiastici Francorum*, tom. V, anno 752. — Noël Alexandre, *Hist. eccles. Dissertatio 2 in sæculum octavum*.) Mais l'opinion de ces auteurs a trouvé peu de partisans. Elle a été solidement réfutée par le P. Pagi, Mabillon, et plusieurs autres. Voyez Pagi, *Critica in Annales Baronii*, ad annos 751 et 752. — Mabillon, *Annales Bened.* tom. II, lib. 22, n. 43 et 55. — *Recueil de pièces d'histoire et de littérature*, (par l'abbé Granet et le P. Desmolets) tome Ier. — Mamachi, *Origines et antiquitates Christianæ*; tom. IV, pag. 224, etc.

(3) Labbe, *Conciliorum* tom. VIII, pag. 672. — Baronii *Annales*, tom. X, anno 859.

« descendre du trône *par l'autorité des évê-*
« *ques, considérés comme interprètes de la vo-*
« *lonté divine*, ce qui toutefois ne paroît « guère convenable ; mais nous examinons « si les évêques ont droit de prononcer *par* « *eux-mêmes* un jugement pour détrôner les « rois (1). »

85. — Bossuet ne se prononce pas moins ouvertement en faveur des *droits de suzeraineté* que le saint siége a possédés autrefois sur plusieurs États de l'Europe. « Nous savons « assez, dit-il (2), que *les souverains Pontifes* « *et tout l'ordre ecclésiastique tiennent de la* « *concession des princes, et d'une longue pos-* « *session, des biens, des droits et des souverai-* « *netés aussi légitimement acquis que les pro-* « *priétés les plus inviolables parmi les hommes.* « *Bien plus, si l'on soutient que les souverains* « *Pontifes ont acquis sur l'empire Romain-Ger-* « *manique, par l'usage, la coutume, ou une pos-* « *session légitime, un droit égal, ou même su-* « *périeur, ou semblable, en quelque manière, à* « *celui qu'ils avoient acquis sur les Deux-Sici-* « *les, la Sardaigne, et peut-être encore d'autres* « *royaumes* ; nous laissons l'examen et la dé- « cision de ce point aux Allemands, et à tous « ceux qu'il intéresse, et aux interprètes du « droit civil. Quant à nous, cette question « nous est tout à fait étrangère, et le clergé « de France ne la touche aucunement : car « il se borne à déclarer *que les rois et les prin-* « *ces ne sont soumis à aucune puissance ecclé-* « *siastique, dans l'ordre temporel, par l'ordre* « *de Dieu ; qu'ils ne peuvent être déposés ni* « *directement ni indirectement, en vertu du pou-* « *voir des clefs de l'Eglise ; enfin que leurs su-* « *jets ne peuvent être déliés, en vertu de ce* « *pouvoir, de la foi, de l'obéissance, et du ser-* « *ment de fidélité qui les attachent à leur* « *prince.* »

Dans la suite du même ouvrage, Bossuet se prononce encore plus fortement en faveur des anciens droits du saint siége sur l'Empire, et sur plusieurs autres états. Voici comment il s'exprime en particulier à l'occasion des démêlés de Philippe-le-Bel avec Boniface VIII : « Tandis que l'Allemagne (3), « l'Angleterre, et d'autres pays s'étoient *sou-* « *mis au Pape pour le temporel*, les François « croyoient que la dignité et la liberté du « royaume de France avoient été mainte- « nues par nos rois, au-dessus de celles des « autres royaumes. Également chrétiens et « puissants, les rois de France étoient plus « soumis que personne au souverain Pontife, « dans les choses spirituelles ; mais à l'égard « du temporel, ils ne s'étoient aucunement « soumis à son autorité. »

86. — Quant aux *maximes du moyen âge, sur les effets temporels de l'hérésie et de l'excommunication*, il est vrai que Bossuet blâme hautement l'opinion qui représente ces maximes comme fondées sur le *droit divin* : mais il s'en faut beaucoup qu'il blâme également l'opinion qui les regarde comme fondées sur le *droit public* alors en vigueur. Il reconnoît même expressément que, dans ces anciens temps, l'Église a souvent agi d'après ces maximes, *du consentement et par la concession des princes eux-mêmes*. C'est ainsi qu'il explique en particulier la peine de déposition et les autres peines temporelles décernées

(1) « Non enim quærimus utrum reges arbitrio episco- « porum, tanquam divini numinis interpretum, abdicare « possint, quod tamen vix aut ne vix quidem expedit ; sed « utrum episcopi, judicio dato, reges solio deturbare pos- « sint. » Bossuet, *Defens. Declar.* lib. II, cap. 43, 3e alinea. Voyez aussi le livre 1er du même ouvrage, sect. 2, chap. 35, dernier alinéa.

(2) « Nos enim satis scimus *Romanis pontificibus et sa-* « *cerdotali ordini, regum concessione, ac legitimâ pos-* « *sessione, bona quæsita, jura, imperia ita haberi ac* « *possideri, uti quæ inter homines optimo jure haben-* « *tur ac possidentur*..... *At si contendant Romanis* « *Pontificibus, quale in utraque Sicilia, aut in Sardi-* « *nia, aliisque fortè regnis, tale sibi, aut majus etiam,* « *aut aliquatenus simile, usu, consuetudine, posses-* « *sione legitimâ, in imperio Romano-Germanico ordi-* « *nando, quæsitum esse jus* ; illud Germani, et quorum « interest omnes, et juris civilis interpretes quærant, et « decidant utcumque libuerit : nihil hæc ad nos pertinent, « neque ullam, ea de re, quæstionem movet clerus Gallica- « nus. Id enim tantùm declarat, *reges et principes, in* « *temporalibus, nulli ecclesiasticæ potestati, Dei ordi-* « *natione, subjici, neque auctoritate clavium Ecclesiæ* « *directè vel indirectè deponi, aut illorum subditos à* « *fide atque obedientia, ac præstito fidelitatis sacra-* « *mento, solvi posse.* » *Def. Decl.* lib. I, sect. 1, cap. 16, pages 272, 273.

(3) « Huc accedit quod, cùm Germani, Angli, aliique *in* « *temporalibus colla subdidissent*, Franci existimabant « super alia regna hujusce regni dignitatem ac libertatem « à regibus ac majoribus suis fuisse defensam ; quippe qui, « christianissimi pariterque fortissimi, in spiritualibus qui- « dem Romano Pontifici maximè omnium paruerant, in « temporalibus verò minimè omnium huic potestati se ob- « noxios fecerant. » *Def. Declar.* part. 1, lib. III, cap. 24, pag. 682. Voyez, dans le même ouvrage, le 9e chapitre du IVe livre. Nous verrons ailleurs les raisons qui ont fait dire à Bossuet que la France avoit conservé son indépendance. (Voyez l'*Appendice* de cette quatrième partie ; chap. 1er, art. 2, n. 87.)

contre les princes hérétiques, dans le troisième et le quatrième conciles de Latran. « Toutes ces dispositions, dit-il, ne se faisoient « point en vertu du pouvoir des clefs, mais « *par la concession des princes*, sans laquelle de « pareils décrets eussent été nuls (1)... Si donc « plusieurs princes reconnoissoient alors *qu'ils* « *pouvoient être déposés par l'Église*, (pour les « crimes d'hérésie et d'apostasie) ce n'est « pas qu'ils reconnussent dans les évêques « aucun pouvoir de régler les choses tempo- « relles; mais ces princes poussoient la haine « de l'hérésie jusqu'à se soumettre volontiers « aux peines les plus rigoureuses, s'ils étoient « assez malheureux pour s'en laisser infec- « ter (2). »

Ailleurs Bossuet reconnoît expressément, avec le plus grand nombre des historiens (3), que, dès le temps de Grégoire VII, *la persuasion générale des hommes les plus pieux et les plus éclairés* attachoit à l'excommunication la perte de toute dignité même temporelle. « Ce raisonnement, (tiré de l'obligation de « fuir les excommuniés) dit Bossuet, avoit « tellement frappé *les hommes les plus pieux* « *et les plus éclairés*, du temps de Grégoire VII, « qu'ils renoncèrent à l'obéissance de l'empe- « reur Henri IV, excommunié par ce pon- « tife..... *On avoit coutume* alors d'insister « fortement sur la loi qui défend le commerce « avec les excommuniés; .... et c'étoit la prin- « cipale raison apportée par ceux qui renon- « çoient à l'obéissance de l'Empereur (4). »

Il est vrai que Bossuet, dans les endroits que nous venons de citer, regarde comme une *erreur manifeste* la persuasion où l'on étoit alors, sur l'obligation de fuir les excommuniés; mais ce reproche tombe uniquement sur l'extension excessive que quelques-uns paroissoient vouloir donner à cette obligation, en l'étendant aux actes mêmes les plus indispensables de la vie, tels que le boire et le manger. Bossuet est si éloigné de regarder comme une *erreur manifeste* la persuasion où on étoit alors de l'obligation de fuir les excommuniés, en ce qui regarde l'exercice de leurs droits et de leurs emplois civils, qu'il suppose clairement la légitimité de cet usage, *en tant qu'il étoit fondé sur la loi civile et sur le consentement des princes*. « Suivant les témoignages de l'Évangile et « des apôtres, dit-il, un excommunié est « banni de la société humaine, en tant que « cette société concerne les bonnes mœurs; « mais il conserve tous les droits que lui « donne la loi civile, *à moins que la loi elle-* « *même ne l'ait réglé autrement*. Si, dans la « suite, les excommuniés ont été regardés « comme infâmes, intestables, et inhabiles à « certaines fonctions de la vie civile, jusqu'à « ce qu'ils fussent rentrés dans le devoir, « cela est venu de ce que *les princes chrétiens* « *ont conformé leurs lois*, autant qu'il leur a été « possible, *à la règle des bonnes mœurs, et à la* « *discipline evangélique*, et non de ce que l'ex- « communication prive *par elle-même* de quel- « que droit, ou de quelque bien temporel (5). »

87. — Il résulte clairement de ces témoi-

(1) « Ergo hæc demonstravimus,.... quæ à sacris conciliis « œcumenicis, circa temporalia, decreta sint, numquam « auctoritate clavium facta esse, numquam adscriptum eà « auctoritate fieri : imò explicatum fieri, *mutuatâ à regibus potestate*; neque unquam ea decreta, nisi *consensu* « *principum* valuisse. » *Def. Declar.* lib. IV, cap. 17, n. 13. tom. XXXII, pag. 71. C'est principalement dans ce quatrième livre, que Bossuet discute et explique les faits dont nous parlons ici. On peut consulter aussi là-dessus l'ouvrage intitulé : *Essai historique et critique sur la suprématie temporelle du Pape et de l'Église*, par M. l'abbé Affre, vicaire général du diocèse d'Amiens. *Paris*, 1829, in-8°. L'auteur adopte pleinement cette explication de Bossuet, et la confirme par de nouvelles observations. Voyez en particulier les chapitres 16, 17, 18, etc.

(2) « Quod ergo quidam fortè principes se, propter eas « causas (hæresis atque apostasiæ), *deponi posse concesserint*, id non oritur ex ulla potestate quam in pontificibus « agnoscant, ad ordinanda temporalia; sed quod hæresim « detestati, omnia in se ultrò permittant, si eâ se peste in- « fici sinant. » *Def. Declar.* lib. IV, cap. 18, pag. 73.

(3) Nous citerons un peu plus bas, à l'appui de cette assertion, les témoignages de Fleury et de plusieurs autres historiens non moins opposés que lui aux maximes du moyen âge sur ce point. (Voy. l'*Appendice* déjà cité chap. 1er, art. 1er.)

(4) « Hoc illud argumentum est, quo uno, Gregorii VII « temporibus, *viros bonos doctosque* permotos fuisse vide- « bimus, ut ab Henrici IV regis excommunicati obedientia « recederent.... *Solebant* autem, his temporibus, vehe- « mentissimè urgere, quòd excommunicatos vitare debe- « mus ;.... eâque se ratione maxime tuebantur, qui reg m « respuebant. *Def. Declar.* lib. I. sect. 2, cap. 24. p. 546; lib. III, cap. 4; pag. 587, *et alibi passim*.

(5) « Ergo excommunicatus, evangelicâ atque apostolicâ « auctoritate, humanæ societatis exsors est, quatenus hu- « mana societas ad bonos spectat; manentque integra, quæ « civili lege continentur, *nisi aliter lex ipsa caverit*. « Quod autem postea, inter christianos, excommunicati, « nisi resipiscant, sint infames, intestabiles, ad quædam « vitæ civilis officia inhabiles, id ex eo ortum est, quod « *christiani principes*, quoad fieri potest, *leges suas ad* « *bonos mores atque evangelicam disciplinam aptant*,

gages que le sentiment de Bossuet sur le *droit public du moyen âge* relativement à la déposition des princes temporels, ne diffère pas au fond de celui de Fénelon.

Il ne s'agit pas ici d'examiner comment l'évêque de Meaux a pu concilier avec des sentiments si modérés, la sévérité avec laquelle il blâme, dans le cours du même ouvrage, la conduite des souverains Pontifes qui ont autrefois déposé les princes temporels (1). Il suffit à notre but d'avoir montré combien l'évêque de Meaux, malgré son opposition manifeste aux maximes ultramontaines, se montre favorable aux explications les plus propres à justifier, pour le fond, la conduite de ces Pontifes. Nous remarquerons seulement que la sévérité avec laquelle il s'exprime, sur ce sujet, en plusieurs endroits du même ouvrage, tient vraisemblablement aux circonstances fâcheuses dans lesquelles cet ouvrage fut composé, et qui durent naturellement communiquer à son style, du moins dans le premier travail de la rédaction, une certaine empreinte d'amertume et de vivacité. Bossuet lui-même paroît l'avoir senti; on sait en effet que, pendant les dernières années de sa vie, il s'appliqua avec ardeur, et à diverses reprises, à revoir cet ouvrage, dans le dessein d'en adoucir la forme, et d'en faire disparoître tout ce qui pouvoit blesser les égards et les ménagements dus au saint siége. Il est également certain que, malgré les corrections et les adoucissements qu'il avoit cru devoir faire à son premier travail, il ne jugea pas à propos de le publier ; il désiroit même qu'il ne le fût jamais, dans la crainte que cette publication ne réveillât de fâcheuses querelles avec la cour de Rome, et ne lui attirât à lui-même les anathèmes du saint siége (2).

88. — Quoi qu'il en soit de ces dernières observations, il seroit sans doute curieux d'examiner si l'on trouve, dans l'histoire du moyen âge, quelques preuves de ce *droit public*, ou de ces anciennes *maximes*, au moyen desquels Bossuet et Fénelon croient pouvoir expliquer la conduite des souverains Pontifes qui ont autrefois déposé des princes temporels. L'examen approfondi de cette question nous conduiroit beaucoup trop loin. Mais son importance nous a engagé à en faire le sujet d'une dissertation particulière, qu'on trouvera à la suite de cette *quatrième partie*, et dans laquelle nous avons recueilli les principaux faits, propres à établir le sentiment de Bossuet et de Fénelon que nous venons d'exposer.

89. — II. On ne trouve pas, il est vrai, le même accord entre les deux prélats, sur l'étendue et les bornes de l'*autorité spirituelle du souverain Pontife*. Toutefois leur opposition, sur ce point, dans la pratique surtout, est-elle aussi grande qu'on le suppose communément? Pour mettre le lecteur à même d'en juger, nous allons exposer ici, en peu de mots, leurs véritables sentiments, sur la question *de l'infaillibilité du saint siége*, la plus importante de celles qui furent agitées dans l'assemblée de 1682.

90. — Fénelon, il est vrai, admet cette infaillibilité, avec la plupart des théologiens étrangers; mais il y met plusieurs restrictions très-importantes (3). 1° Il rejette d'abord le sentiment de Bellarmin et de plusieurs autres, qui soutiennent l'*infaillibilité du Pape considéré même comme docteur particulier*. 2° Il n'attribue point, dans tous les cas sans exception, l'*infaillibilité au souverain Pontife, considéré même comme chef et premier pasteur de l'Église*, mais seulement *dans le cas où il adresse à toute l'Église une définition de foi, avec le consentement du siége apostolique*, c'est-à-dire, du clergé de l'Église Romaine, qui reconnoît le successeur de saint Pierre pour son évêque particulier. Ainsi, dans le sentiment de Fénelon, la définition du Pape, même considéré comme chef de toute l'Église, n'est pas infaillible. à moins qu'elle ne réunisse trois conditions, savoir : 1° qu'elle soit adressée à toute l'Église; 2° qu'elle soit donnée par le Pape comme un *décret de foi*; 3° qu'elle soit publiée avec le consentement du siége apostolique, au sens où nous venons de l'expliquer.

91. — Pour l'intelligence de cette dernière condition, il est important de remarquer la distinction que Fénelon, avec plusieurs célèbres théologiens (4), fait ici, entre le *saint siége*

» non quod excommunicatio *per se* ullo temporali » jure honoque privet. » *Def. Declar.* lib. I, sect. 2, cap., 22, p. 345.

(1) Bossuet, *Def. Declar.*, lib. I, sect. I, cap. I; lib. III, cap. 9, 10, *et alibi passim.*

(2) *Hist. de Bossuet*, tome II, livre VI; *Pièces justific.* n. 1, p. 393, 394, 418, 419. — *Nouv. Opusc. de Fleury*, 2e édit., p. 295.

(3) *Diss. de auct. summ. Pont.*, cap. 1, 2, 3, 46.

(4) Nous indiquerons un peu plus bas (n. 96, 97) plusieurs témoignages de Bossuet, à l'appui de cette distinction.

et le Pape qui l'occupe. Selon lui, *le caractère de fondement, de centre et de chef de la communion catholique* n'appartient pas proprement *à la personne du Pape*, en vertu des promesses faites à saint Pierre, mais *au siége de saint Pierre*, c'est-à-dire, au clergé de l'Église Romaine, qui reconnoît le successeur de saint Pierre pour son évêque particulier; d'où Fénelon conclut que le saint siége, ou le clergé de l'Église Romaine, séparé de la personne du Pape, conserve toujours le privilége de l'infaillibilité, dans le cas de la vacance du saint siége, ou d'un Pape douteux, ou d'un Pape notoirement hérétique (1).

92. — Fénelon pense que l'infaillibilité du saint siége, ainsi restreinte, n'est pas seulement établie par l'Écriture et la tradition, mais qu'elle est *implicitement* admise par les théologiens françois, qui ne font pas difficulté de reconnoître que le saint siége, par l'institution même de Jésus-Christ, doit être à jamais *le fondement, le centre et le chef de la communion catholique* (2).

93. — Bossuet, comme on l'a vu plus haut (3), étoit bien éloigné de contester ce principe; mais il ne croyoit pas qu'on pût en tirer aucune conséquence en faveur de l'infaillibilité du saint siége. Selon lui, ce siége, considéré dans la personne de ses Pontifes, peut absolument errer, même dans un décret de foi adressé à toute l'Église; mais *il ne peut errer avec l'obstination qui fait le propre caractère de l'hérésie*; la foi de ce siége peut bien chanceler, dans quelques-uns de ses Pontifes; mais elle ne peut manquer dans leur succession; « et il n'arrivera jamais que les successeurs « de Pierre, c'est-à-dire, la succession en« tière des Pontifes Romains, le siége auquel « ils président, et l'Église particulière qu'ils « sont chargés d'instruire et de gouverner, « soient séparés de la vraie foi (4). »

Ce privilége, que Bossuet appelle *indéfectibilité*, est assuré au saint siége par la promesse que Notre-Seigneur a faite à saint Pierre, que *sa foi ne manquera jamais*, et par les autres témoignages de l'Écriture et de la tradition, qui nous obligent de reconnoître que *le saint siége doit être à jamais le fondement, le chef et le centre de la catholicité.*

94. — Fénelon lui-même nous apprend que Bossuet soutint avec chaleur cette doctrine, dans une dispute qui s'éleva entre lui et l'évêque de Tournai, pendant l'assemblée de 1682, au sujet de la rédaction des quatre articles de la *Déclaration*. « Il est constant « par les promesses, disoit l'évêque de Meaux, « qu'il n'arrivera jamais au siége apostolique « (comme il est arrivé à d'autres Églises) de « tomber dans le schisme et l'hérésie. Car si « ce siége venoit à errer sur la foi, ce ne seroit « pas avec obstination et opiniâtreté : les « autres églises le ramèneroient bientôt au « véritable sentier de la foi : aussitôt qu'il « apercevroit son erreur, il la rejeteroit... La « foi de Pierre ne manqueroit point dans son « siége, parce que très-constamment ce siége « voudroit adhérer à la très-pure foi de toutes « les églises de sa communion; il n'er« reroit pas avec opiniâtreté; il ne romproit « jamais le lien de la communion; il seroit « toujours d'esprit et de cœur catholique, « et par conséquent *ne seroit jamais hérétique* (5). »

95. — Quelques mois avant cette discussion, l'évêque de Meaux avoit solennellement proclamé les mêmes principes, dans la première partie de son *Discours sur l'unité de l'Église*, prononcé à l'ouverture de l'assemblée de 1681, et qu'on peut regarder comme l'expression fidèle des sentiments de l'Église Gallicane à cette époque (6). « *L'Eglise Romaine*, « disoit-il, enseignée par saint Pierre et ses « successeurs, *ne connoît point d'hérésie*... Les « hérésies ont pu y passer, mais non pas y « prendre racine. Que, contre la coutume de « tous leurs prédécesseurs, un ou deux sou« verains Pontifes, ou par violence, ou par « surprise, n'aient pas assez constamment « soutenu, ou assez pleinement expliqué la « doctrine de la foi : consultés de toute la

(1) *Dissert.* cap. 2, 26 et 29, pag. 238, 331, 348. — *Appendix dissert. Epistola* 4, § 1, n. 1 et 3. La permanence de la *juridiction du Pape*, et du *centre de l'unité, dans le clergé de l'Église Romaine, pendant la vacance du saint siége*, n'est pas une opinion particulière à Fénelon. On doit seulement remarquer que la plupart des auteurs qui supposent cette permanence, la regardent comme étant seulement de *droit ecclésiastique*, tandis que Fénelon la regarde comme étant de *droit divin*. Voyez, à ce sujet, l'ouvrage de l'abbé Pey, *De l'Autorité des deux Puissances*, tome II, page 416. — De la Hogue, *De Ecclesia*, pag. 405.

(2) *Dissert.* cap. 3, 5 et 8.

(3) Voyez plus haut, § 1er, n. 70.

(4) *Def. Declar.* lib. X, cap. 4, dernière phrase.

(5) Fénelon, *Dissert. de auct. summ. Pontif.* cap. 7, pag. 272, 273. Voyez à ce sujet les *Nouveaux Opuscules de Fleury*, 2e édition, page 216, etc.

(6) *Nouveaux Opuscules de Fleury*, page 222.

« terre, et répondant durant tant de siècles à « toutes sortes de questions de doctrine, de « discipline, de cérémonies ; qu'une seule de « leurs réponses se trouve notée par la sou- « veraine rigueur d'un concile écuménique : « ces fautes particulières n'ont pu faire au- « cune impression dans la chaire de saint « Pierre. Un vaisseau qui fend les eaux n'y « laisse pas moins de vestiges de son passage. « C'est Pierre qui a failli, mais qu'un regard « de Jésus ramène aussitôt ; et qui, avant que « le Fils de Dieu lui déclare sa faute future, « assuré de sa conversion, reçoit l'ordre *de « confirmer ses frères*... Ainsi, l'Église Romaine « est toujours vierge ; *la foi Romaine est tou- « jours la foi de l'Eglise* ; on croit toujours ce « qu'on a cru ; la même voix retentit partout ; « et Pierre demeure, dans ses successeurs, le « fondement des fidèles. C'est Jésus-Christ « qui l'a dit ; et le ciel et la terre passeront « plutôt que sa parole. »

96. — C'est ce que Bossuet explique plus à fond dans la *Défense de la Déclaration*, où il établit expressément que *la foi de saint Pierre est indéfectible dans son siége, et dans la suite de ses successeurs*. « Cela est certain, « dit-il, par rapport à la suite des successeurs « de saint Pierre ; car tous les catholiques, « sans exception, conviennent que l'office de « saint Pierre, c'est-à-dire la papauté et la « primauté établies par Jésus-Christ, ne man- « queront jamais dans l'Église... Nous ne pré- « tendons pas néanmoins, ajoute-t-il, que le « saint siége puisse exercer aucun acte de « juridiction, autrement que par celui qui y « préside ; mais nous soutenons que si celui « qui y préside tombe dans l'erreur, cette er- « reur sera aussitôt rejetée par le saint siége, « sans qu'elle puisse jamais y prendre ra- « cine... On doit donc considérer la suite des « Pontifes Romains comme composant en- « semble cette personne de Pierre, dans qui « la foi ne manquera jamais entièrement. « Cette foi peut chanceler ou même tomber « dans quelques-uns, mais elle ne peut man- « quer absolument, puisqu'on la verra re- « vivre aussitôt.... Ainsi la foi de Pierre est « encore indéfectible en ce sens que, après « l'avoir enseignée à l'Église Romaine, il la « conserve et l'entretient dans cette Eglise, et « dans la suite de ses successeurs (1). »

Pour éclaircir de plus en plus cette doctrine, Bossuet se propose un peu plus bas l'objection qu'on peut tirer, contre son sentiment, de la conduite de plusieurs conciles généraux « qui ont remis en question des points « de doctrine décidés par les souverains Pon- « tifes, *avec le consentement du clergé de Rome*, « et même de presque tout l'Occident (2). » La réponse de Bossuet à cette difficulté est d'autant plus digne d'attention, qu'elle combat directement le sentiment de Fénelon qui attribue l'infaillibilité au Pape, dans le cas seulement où il décide un point de doctrine *avec le consentement du clergé de l'Eglise Romaine*. « Ceux qui proposent cette difficulté, « dit Bossuet, ne font pas assez attention à « ce que nous avons dit être *immobile et in- « vincible*, c'est-à-dire, essentiellement et « inséparablement attaché au saint siége. « C'est la foi de Pierre ou la foi Romaine, « toujours subsistante dans la succession des « Pontifes Romains. Car nous ne pouvons « adopter l'opinion du cardinal de la Tour « Brûlée et de quelques autres, qui semblent « dire que le Pape, faillible par lui-même, « dans ses prédications et ses décrets sur la « foi, est infaillible quand il décide avec les « cardinaux ou avec son concile ; comme si « le concile particulier du Pape, ou le collége « des cardinaux, pouvoient donner au Pape « l'infaillibilité. Il faut donc appuyer sur des « principes plus solides l'inviolabilité de la « foi qu'on attribue à l'Eglise Romaine et au « saint siége. Ces principes sont, qu'il n'arri- « vera jamais à cette Église, comme il est « arrivé, par exemple, à celles de Constanti- « nople et d'Alexandrie, et depuis peu à celles « d'Angleterre et de Danemarck, de s'atta- « cher à l'erreur jusqu'à la défendre opiniâ- « trément, et à se séparer du corps de la vé- « ritable Eglise. Jamais les Papes n'ont fait « difficulté, lorsque les circonstances l'ont « demandé, d'examiner de nouveau, avec le « concile général, les questions qu'ils avoient « déjà décidées avec le consentement de leur

(1) *Def. Declar.* lib. X, cap. 5. Voyez aussi le chap. 14 du même livre ; et les *Médital. sur l'Évangile* ; 72e *médit.* vers la fin.

(2) *Def. Declar.* lib. X, cap. 14. Bossuet rappelle, à ce sujet, le jugement du pape saint Célestin contre Nestorius, examiné dans le concile d'Éphèse ; la lettre de saint Léon à Flavien, examinée dans le concile de Chalcédoine ; et celle de saint Agathon à l'empereur Constantin-Pogonat, examinée dans le sixième concile général. Ces faits sont exposés plus au long dans le livre VII de la *Défense de la Déclaration*, chap. 9, 15 et 24

« clergé ; par où ils ont montré que s'il leur « étoit par hasard échappé quelque erreur, « ils ne la soutenoient point avec l'opiniâtreté « qui seule fait les hérétiques... Nous croyons « donc que l'Eglise catholique seule, étant « dirigée par le Saint-Esprit, aussi bien que « le concile général qui la représente, est à « l'abri de toute erreur en matière de foi, « en sorte qu'elle ne peut tomber dans cette « erreur, ni par opiniâtreté, ni par imprudence ; et que si le clergé de Rome venoit « à se tromper, il devroit être éclairé, corrigé, enseigné par l'Eglise catholique et « par le concile général, pour empêcher le « progrès de l'erreur. Ainsi la fermeté invincible de l'Eglise Romaine et du siége apostolique est fondée sur la fermeté même de « l'Eglise catholique, qui étant inébranlable « en vertu de la promesse de Jésus-Christ, « soutient, par sa force invincible, la succession de Pierre, l'Eglise principale, qui lui « est unie, et le saint siége, partie essentielle « de l'Eglise entière. »

Il résulte clairement de ces témoignages, que Bossuet, en refusant au saint siége *l'infaillibilité perpétuelle et absolue*, ne fait pas difficulté de lui attribuer *l'indéfectibilité*, c'est-à-dire, une sorte *d'infaillibilité morale*, qui consiste en ce que le saint siége, quoiqu'il puisse absolument errer, ne peut tomber que dans *une erreur passagère*, *et ne peut jamais errer avec l'obstination qui seule fait les hérétiques*

97. — Il est aisé, d'après cela, de voir en quoi s'accordent Bossuet et Fénelon, et en quoi ils diffèrent, relativement à la question présente. Tous deux s'accordent à distinguer ici le *saint siége* d'avec celui *qui y est assis* (1), et regardent les promesses faites à saint Pierre, en tant que chef de l'Eglise, comme s'adressant proprement au saint siége, et non à la personne de chaque souverain Pontife en particulier. Mais ils diffèrent l'un de l'autre : 1° en ce que Fénelon entend ici par le saint siége, *le clergé de l'Église Romaine* : tandis que Bossuet entend par le saint siége, la *succession des Pontifes Romains* ; 2° en ce que Fénelon attribue au saint siége l'*infaillibilité perpétuelle et absolue*, en matière de foi tandis que Bossuet lui attribue seulement *l'infaillibilité morale*, qu'il appelle *indefectibilité*

Il ne s'agit pas ici d'examiner ce qu'il faut penser de ces explications, qui modifient le sentiment des Ultramontains et celui des Gallicans, d'une manière tout à fait inconnue à leurs plus célèbres défenseurs, avant Bossuet et Fénelon (2). Il suffit à notre objet de remarquer combien ces explications adoucissent tout ce qui peut paroître excessif dans les divers sentiments des théologiens, sur cette matière. Les explications de Bossuet en particulier se rapprochent tellement de l'opinion des plus sages Ultramontains, que l'évêque de Tournai, dans la discussion dont nous avons parlé plus haut, eut beaucoup de peine à comprendre la différence qui existe entre l'*indéfectibilité* admise par Bossuet, et l'*infaillibilité* admise par les théologiens ultramontains (3) ; et que ces derniers, à l'exemple de Fénelon, croient trouver dans les concessions de l'évêque de Meaux, des preuves décisives de leur opinion.

98. — Au reste, quelle que soit, *dans la spéculation*, la différence qui existe entre les deux sentiments, on peut dire qu'ils se confondent *dans la pratique*, c'est-à-dire, quant à la soumission due aux décrets du saint siége. Car, 1° on reconnoît de part et d'autre que ces décrets n'ont point le caractère et les effets d'une *définition de foi catholique*, avant l'acceptation de l'Église universelle, mais seulement après cette acceptation. Fénelon, avec les plus célèbres défenseurs de l'infaillibilité du Pape, ne la soutient pas comme un *point*

(1) Bossuet et Fénelon, *ubi supra*. Voyez aussi Berthier, *Hist. de l'Egl. gall.*, t. xviij, p. 544. — Tournely, *De Ecclesia*, t. II, p. 132. — Weith, *Dissert. theol. de primatu et infallibilitate Rom. Pont.* § 37. — Marchetti, *Critique de l'hist. eccl. de Fleury*, 1re partie, § 9. — Muzzarelli. *De Auctoritate Rom. Pont. Præf.*, p. 100. — *Le Triomphe du Saint-Siége et de l'Eglise*, par le P. Maur Capellari, (aujourd'hui Grégoire XVI) t. II, ch. 9.

(2) On sait combien l'explication de Bossuet parut nouvelle et singulière à l'évêque de Tournai, l'un des prélats les plus distingués de l'assemblée de 1682. Muzzarelli remarque en effet que cette explication était tout-à-fait nouvelle. (Muzzarelli, *l'Infaillibilité du Pape prouvée par les principes de l'Église Gallicane*, § 16, p. 123). L'explication de Fénelon, prise dans son ensemble, était également inconnue, avant lui, aux théologiens ultramontains, quoiqu'elle ait beaucoup de rapport avec l'opinion de ceux qui restreignent l'infaillibilité pontificale au cas où le Pape décide un point de doctrine dans son concile; opinion que Bossuet, comme nous l'avons vu, attribue au cardinal de la Tour-Brûlée, *et à quelques autres*. (Voyez, à ce sujet, Tournely, *ubi supra*, p. 125, 126 et 132.)

(3) L'évêque de Tournai finit cependant par adopter le sentiment de Bossuet. Voyez les *Nouveaux Opuscules de Fleury*, 2e édition, pag. 209, etc.

de foi, mais comme une pure opinion (1); et Bossuet, avec tous les théologiens catholiques, ne fait aucune difficulté de reconnoître qu'un décret du saint siége, accepté par l'Église dispersée, a toute la force d'une *définition de foi catholique* (2) : d'où il suit que, dans l'un comme dans l'autre sentiment, c'est le consentement de l'Église dispersée qui donne aux décrets du saint siége le caractère et les effets d'une *définition de foi catholique*.

99. — On convient encore, dans les deux sentiments, *que tout fidèle doit une soumission intérieure* aux décrets du saint siége, même avant l'acceptation de l'Église universelle. La conduite de Bossuet et du clergé de France, dans les affaires du Quiétisme et du Jansénisme, ne permet pas de révoquer en doute ce que nous avançons. A peine le bref d'Innocent XII contre le livre des *Maximes des Saints* fut arrivé en France, que Fénelon s'y soumit publiquement, et de la manière la plus formelle, non-seulement avant l'acceptation de l'Église universelle, mais avant l'acceptation même des évêques de France. Il est constant que cette conduite de Fénelon, bien loin de paroître contraire aux principes de Bossuet et du clergé de France, sur l'infaillibilité du souverain Pontife, fut hautement et universellement approuvée, en France comme à Rome. Bossuet lui-même, dans la *Relation* qu'il fit *de l'affaire du Quiétisme* à l'assemblée du clergé de France, en 1700, bien loin de paroître surpris d'une obéissance si prompte, la représenta comme *l'effet naturel de l'humilité chrétienne et de la subordination ecclésiastique :* tant il étoit éloigné de penser que la doctrine du clergé de France pût jamais autoriser un vrai fidèle à refuser son obéissance aux décrets du saint siége, jusqu'à l'acceptation de l'Eglise universelle.

Le clergé de France a constamment suivi les mêmes principes, soit avant, soit depuis l'assemblée de 1682, à l'occasion des différentes constitutions du saint siége contre les erreurs du Jansénisme. Toutes les fois que le souverain Pontife a cru devoir publier sur cette matière quelque nouveau décret, les évêques de France se sont empressés d'y obéir, avant même d'être assurés du consentement des évêques étrangers; et ils ont regardé cette prompte soumission comme une conséquence naturelle des principes universellement admis dans l'Eglise, sur la primauté du saint siége, et sur la soumission intérieure que tous les fidèles sans exception doivent à ses décrets. Ainsi, les évêques de l'assemblée de 1653, écrivant au pape Innocent X, pour le remercier de la constitution qu'il venoit de publier contre les cinq Propositions de Jansénius, expriment en ces termes les motifs de leur acceptation : « L'assemblée savoit que « les jugements rendus par les souverains Pontifes, pour affermir la règle de la foi sur la « consultation des évêques..., sont appuyés « sur une *autorité divine et souveraine dans* « *toute l'Eglise, à laquelle tous les chrétiens sont* « *obligés, en conscience, de soumettre leur es-* « *prit*. Pénétrés de ce sentiment et de cette « croyance, et respectant, comme nous le « devons, l'autorité de l'Eglise Romaine, dans « la personne du souverain Pontife Innocent X, « nous aurons soin de faire publier dans nos « églises et nos diocèses, et de faire exécuter « par les fidèles qui nous sont confiés, la con- « stitution dressée par Votre Sainteté, avec « l'assistance divine (3). »

100. — Il seroit aisé de recueillir plusieurs témoignages également formels, dans les procès-verbaux des assemblées postérieures à celle de 1653 (4). Mais ce que nous devons surtout remarquer ici, c'est que le principe dont nous parlons, ayant paru obscurci dans l'assemblée de 1705, par la conduite du cardinal de Noailles et de quelques autres évêques, à l'occasion de la bulle du pape Clément XI, *Vineam Domini*, contre le *Cas de conscience*, ces prélats eux-mêmes s'expliquèrent, dans la suite, de manière à dissiper tous les nuages qui avoient pu s'élever sur leur croyance. Dans cette explication, qu'ils donnèrent d'abord au mois de mars 1710, et qu'ils adressèrent l'année suivante au souverain Pontife, ils déclarent, entre autres choses, « que l'assemblée de 1705 a prétendu rece- « voir la constitution (*Vineam Domini*) *avec* « *la même soumission et la même obéissance* que

(1) Voyez plus haut, n. 71, 72.

(2) Bossuet, *Defens. Declar. Dissert. prævia*, § 21. — *Corollar. Def.* § 8.

(3) Voyez d'Argentré, *Collectio Judiciorum*, tom. II, part. 2, pag. 276. — D'Avrigny, *Mém. chronol.* tome II, 31 mai 1653.

(4) On peut voir quelques-uns de ces témoignages dans le *deuxième Avertissement de M. Languet, évêque de Soissons, aux appelants de son diocèse*, n. 27.

« les assemblées précédentes avoient reçu les « autres bulles des souverains Pontifes contre « Jansénius ; que l'assemblée n'a pas prétendu « *s'arroger le droit de soumettre à son examen* « *et à son jugement les décisions du souverain* « *Pontife*, mais qu'elle a seulement voulu y « confronter les sentiments qu'elle avoit sur « la foi, et qu'elle y a reconnu, avec une ex- « trême joie, l'expression de ce qu'elle avoit « toujours cru et pensé auparavant (1). »

Ce n'est point ici le lieu d'examiner comment ces principes et cette conduite du clergé de France peuvent se concilier avec l'opinion des théologiens François, qui ne reconnoissent pas l'infaillibilité du souverain Pontife (2). Il suffit à notre objet d'avoir exposé, avec toute l'exactitude et la précision qu'il nous a été possible, les véritables sentimens de Bossuet et de Fénelon, relativement au quatrième article de la *Déclaration* de 1682.

101. — III. Il est aisé de montrer que, sur les deuxième et troisième articles de la même *Déclaration*, l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai sont beaucoup moins opposés que sur le quatrième (3).

Le clergé de France, dans le deuxième article, adopte la doctrine des quatrième et cinquième sessions du concile de Constance, touchant la supériorité du concile œcuménique sur le Pape. Mais, si l'on fait attention au développement que Bossuet lui-même a donné de cette doctrine, on verra qu'il est impossible de s'expliquer d'une manière aussi propre à dissiper les fâcheux préjugés que ce deuxième article pourroit faire naître contre l'autorité du saint siége.

En effet, on doit remarquer d'abord que, dans le sentiment de l'évêque de Meaux, comme dans celui de Fénelon et de tous les théologiens catholiques, on ne peut, *à parler en général*, regarder comme œcuménique un concile séparé du Pape. Cette doctrine, qui est une conséquence nécessaire de la *primauté d'honneur et de juridiction* du souverain Pontife, est expressément admise par Bossuet, dans la *Défense de la Déclaration* (4), où il enseigne que, « du consentement des doc- « teurs François, et selon les règles de l'anti- « quité, tout concile général célébré sans le « Pontife Romain est nul et sans autorité. » La supériorité du concile œcuménique sur le Pape consiste donc uniquement, selon l'évêque de Meaux, en ce que le concile général peut, *en certains cas extraordinaires*, procéder contre le souverain Pontife, et même le déposer. Bossuet ajoute que, selon le véritable sens des décrets du concile de Constance, ce principe ne regarde pas seulement le cas du schisme, mais encore le cas extrêmement rare d'un Pape qui deviendroit notoirement hérétique. Cette superiorité du concile sur le Pape se réduit donc, selon l'évêque de Meaux, à un petit nombre de cas si rares, qu'*à peine en peut-on trouver de vrais exemples en plusieurs siècles*. C'est ce qu'il enseigne expressément dans son *Discours sur l'unité de l'Eglise* : « La puissance qu'il faut reconnoître « dans le saint siége, dit-il, est si haute et si « éminente, si chère et si vénérable à tous « les fidèles, qu'il n'y a rien au-dessus, que « toute l'Eglise catholique ensemble ; encore « faut-il savoir connoître les besoins extraor- « dinaires et les extrêmes périls où il faut que « tout s'assemble et se réunisse..... Ces maxi- « mes demeureront toujours en dépôt dans « l'Eglise catholique. Les esprits inquiets et « turbulents voudront s'en servir pour brouil- « ler ; mais les humbles, les pacifiques, les « vrais enfants de l'Eglise, s'en serviront tou- « jours selon la règle, dans les vrais besoins, « et pour des biens effectifs (5).

Bossuet explique plus à fond cette doctrine dans sa lettre du 1er décembre 1681, au cardinal d'Estrées, où il s'exprime ainsi (6) :

(1) D'Argentré, *Collectio Judiciorum*, tom. II, pag. 457-460. — D'Avrigny, *Mém. chronol.* tome IV, 16 juillet 1705.

(2) Les théologiens étrangers n'ont pas manqué d'invoquer, à l'appui de leur opinion, ces principes et cette conduite du clergé de France. Soardi, *De Suprema Rom. Pontif. auctoritate, hodierna Ecclesiæ Gallicanæ doctrina*. Avenione, 1747. 2 vol. *in*-4°. lib. III. — Ballerini, *De Potestate ecclesiastica summi Pontif. Appendix*, § 5. — Muzzarelli. *L'Infaillibilité du Pape prouvée par les principes de l'Église Gallicane*, § 12. On peut voir dans Tournely le résumé des réponses que les théologiens François ont coutume d'opposer à cette difficulté. (Tournely, *De Ecclesia*, tom. II, pag. 277 et 285.)

(3) Voyez, à ce sujet, les *Nouveaux Opuscules de Fleury*, pages 306-320 ; et la *Préface* du même ouvrage, page 38, etc.

(4) « Parisienses ultro consentiunt, ex antiquissimis re- « gulis, synodos generales absque Romano Pontifice nullas « esse et irritas. » *Gall. orthod.* § 84, pag. 170 — Voyez aussi, dans l'*Appendice* de la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, la quatrième Lettre de Fénelon au cardinal Gabrielli, § 1. n. 3, tome II, page 462. — Fleury, *quatrième Discours sur l'Hist. ecclés.* n. 2. (*Hist. eccl.* tome XVI, édition in-12.)

(5) *Œuvres de Bossuet*, édition de Versailles, tome XV, pages 535 et 536.

(6) *Œuvr.* tome XXXVII, page 247.

« J'ai toujours eu dans l'esprit, qu'en expli- « quant l'autorité du saint siége, de manière « qu'on en ôte ce qui la fait plutôt craindre « que révérer à certains esprits ; cette sainte « autorité, sans rien perdre, se montre ai- « mable à tout le monde, même aux héréti- « ques et à tous ses ennemis. Je dis que le « saint siége ne perd rien dans les explica- « cations de la France; parce que les Ultra- « montains mêmes conviennent que, dans le « cas où elle met le concile au-dessus, on « peut procéder contre le Pape d'une autre « manière, en disant qu'il n'est plus Pape : « de sorte qu'à vrai dire, nous ne disputons « pas tant du fond, que de l'ordre de la pro- « cédure; et il ne seroit pas difficile de mon- « trer que la procédure que nous établissons, « étant restreinte, comme j'ai fait, aux cas du « concile de Constance, est non-seulement plus « canonique et plus ecclésiastique, mais en- « core plus respectueuse envers le saint siége, « et plus favorable à son autorité. Mais ce qu'il « y a de principal, c'est que les cas auxquels « la France soutient le recours du Pape au « concile, sont si rares, qu'*à peine en peut-on « trouver de vrais exemples en plusieurs siè- « cles* : d'où il s'ensuit que c'est servir le saint « siége, que de réduire les disputes à ces cas; « et c'est, en montrant un remède à des cas « si rares, en rendre l'autorité perpétuelle- « ment chère et vénérable à tout l'univers. »

102. — On voit assez combien de pareilles explications adoucissent tout ce qui pourroit, au premier abord, sembler trop dur dans le deuxième article de la *Déclaration*. Mais, ce qui n'est pas moins digne de remarque, c'est que Fénelon adopte au fond cette doctrine, dans le chapitre XXXVIIIe de sa *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, où il examine, *ex professo*, *en quel sens le concile est supérieur au Pape.* Pour résoudre cette question, il soutient 1° que, « si la personne du « Pape vient à errer contre la foi avec l'opi- « niâtreté qui fait l'hérésie, le concile peut « porter contre lui une sentence, et le dépo- « ser; 2° que, dans le cas du schisme, chacun « des papes douteux est soumis au concile, « parce qu'il appartient incontestablement au « corps de l'Eglise de sauver son chef verita- « ble, en déposant un chef douteux (1). » On voit que Fénelon ne réduit pas la supériorité du concile sur le Pape au seul cas du schisme, mais qu'il l'étend au cas d'un Pape qui deviendroit hérétique. C'est ce qu'il enseigne encore dans ses *Plans de gouvernements*, où il s'exprime ainsi : « La personne du Pape, de « l'aveu des Ultramontains, peut devenir hé- « rétique : alors il n'est plus Pape (2). » Ces dernières expressions de Fénelon montrent que, dans son opinion, un Pape qui deviendroit notoirement hérétique, seroit, par le seul fait, déchu de la papauté; en sorte que, à proprement parler, il n'y auroit pas lieu de procéder contre lui pour le déposer, mais seulement pour le *déclarer déchu*. Il faut avouer que cette opinion n'est guère différente de celle de l'évêque de Meaux, qui attribue, en ce cas, au concile le pouvoir *de déposer le souverain Pontife*. Il semble même que les deux opinions, ainsi rapprochées, se réduisent, au moins dans la pratique, à une dispute de mots.

103.—Le troisième article de la *Déclaration* renferme deux parties, dont la première et la principale enseigne, que « la puissance apo- « stolique doit être réglée par les canons faits « par l'Esprit de Dieu, et consacrés par le res- « pect de toute la terre : » ce qui signifie, en d'autres termes, comme Bossuet l'explique admirablement dans son *Discours sur l'unité de l'Eglise*, *que l'Eglise Romaine, mère des églises, n'est point une maîtresse impérieuse*, mais une sage dispensatrice des canons; que son gouvernement n'est point aveugle et arbitraire, mais réglé *par les lois communes, que le saint siége a faites siennes en les confirmant*; « et « encore, ajoute Bossuet, que les souverains « Pontifes puissent dispenser des lois pour « l'utilité publique, le plus naturel exercice « de leur puissance est de les faire observer, « en les observant les premiers, comme ils « en ont toujours fait profession, dès l'origine « du christianisme (3). » Ainsi, dans le sentiment de Bossuet, comme de tous les théologiens catholiques, la puissance du saint siége, quoique *modérée par les canons*, renferme le pouvoir *de dispenser des canons eux-*

(1) « Ex suprà dictis apertè constat, concilium generale « superius esse Papæ personâ; quandoquidem si persona « Papæ contra fidem erret, et suâ contumaciâ fiat hæretica, « concilium potest de illius persona ferrè sententiam, eum- « que deponere..... Si occurrat schismatis lues, tunc certè « persona utriusque Papæ incerti concilio subjacet. Enim- « vero ad totum Ecclesiæ corpus quàm maximè pertinet, « ut de suo vero capite sospitando sibi ipsi consulat. » *De auctor. summ. Pont.* cap. 38, pag. 380, etc.

(2) *Œuvres de Fénelon*, tome XXII, page 585.

(3) *Discours sur l'unité. Œuvres de Bossuet*, tome XV, pages 507, 533, etc.

mêmes pour l'utilité publique : pouvoir si étendu, selon l'évêque de Meaux, que, *dans le cas de nécessité, le Pape peut tout en matière de discipline* (1).

Il est constant que Fénelon, aussi bien que les plus zélés défenseurs des opinions ultramontaines, n'ont pas entendu autrement la *plénitude de puissance* du souverain Pontife. « Il seroit inutile, dit Fénelon (2), de vouloir « rendre odieux le terme de *plénitude de puissance*, en représentant une puissance arbi« traire, qui peut tout détruire : il ne s'agit « que d'une plénitude de puissance, modérée « par la nécessité d'observer les canons, et « qui peut tout pour édifier. La plénitude de « puissance, ainsi entendue, est enseignée « par saint Bernard ; admise par les anciens « docteurs de Paris, les plus fermes dans les « maximes des conciles de Constance et de « Bâle; enfin reconnue, en termes formels, « dans les propositions de l'assemblée du « clergé tenue en 1682. »

104. — La deuxième partie du troisième article regarde manifestement les *libertés de l'Eglise Gallicane*, quoiqu'on n'en prononce pas le nom. Les prélats y enseignent « que les « règles, les mœurs et les constitutions reçues « dans le royaume, et dans l'Eglise Gallicane, « doivent conserver leur force, et les bornes « établies par nos pères demeurer inviolables ; « et qu'il est de la grandeur du saint siége « apostolique, que les lois et les coutumes « établies du consentement d'un siége si res« pectable, et des églises, demeurent sta« bles. » On voit ici combien les évêques de France sont éloignés d'autoriser tous les usages que les jurisconsultes françois et les tribunaux séculiers comprennent sous le nom de *libertés*. Les prélats autorisent uniquement *les lois et les coutumes établies avec le consentement du saint siége et des églises*. C'est ce que Bossuet explique d'une manière très-précise dans plusieurs de ses ouvrages. Voici ce qu'il écrivoit, à ce sujet, au cardinal d'Estrées dans sa lettre déjà citée du 1er décembre 1681 : Dans mon sermon, (*sur l'unité de l'Eglise*, prononcé à l'ouverture de l'assemblée de 1681) « je fus indispensablement obligé à parler des « *libertés de l'Eglise Gallicane*..., et je me pro« posai deux choses : l'une, de le faire sans « aucune diminution de la véritable grandeur « du saint siége ; l'autre, *de les expliquer de « la manière que les entendent les évêques, et « non pas de la manière que les entendent les « magistrats* (3). » Il ne s'exprime pas moins fortement là-dessus dans la *Défense de la Déclaration*, où il a soin de remarquer que les évêques de France, pour aller au-devant des *abus introduits par les magistrats contre les droits de l'Eglise*, « ont eu la précaution d'a« vertir qu'on ne doit regarder, comme ayant « force de loi, que les statuts et les coutumes « *établis du consentement du saint siége et des « églises* (4). »

On ne sera sans doute pas surpris, après cela, d'entendre Fénelon s'élever avec force contre l'abus qu'on a fait si souvent du nom de *libertés* pour opprimer l'Eglise. « Les liber« tés de l'Eglise Gallicane, dit-il, sont de vé« ritables servitudes... Le Roi, dans la pra« tique, est plus chef (de l'Eglise) que le « Pape en France : nos libertés à l'égard du « Pape (sont des) servitudes envers le « Roi (5). »

Au reste, le sentiment de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière, est confirmé par celui de l'abbé Fleury, qui, malgré son attachement si connu pour les maximes et les usages de l'Eglise Gallicane, s'élève avec tant de force, dans plusieurs de ses ouvrages, contre les abus introduits dans notre jurisprudence, sous le nom de *libertés*. « Le gens du « Roi, dit-il (6), ceux-là même qui ont fait « sonner le plus haut ce nom de *libertés*, y « ont donné de rudes atteintes, en poussant « les droits du Roi jusqu'à l'excès... La grande

(1) « Concedimus enim, in jure quidem ecclesiastico, « Papam nihil non posse, cùm necessitas id postularit. » *Defens. Decl.* lib. XI, cap. 20 ; tom. XXXIII, pag. 354. On peut voir aussi le chapitre 16 du même livre.

(2) *Mémoire sur l'érection de Cambrai en archevêché; Correspondance* ; tome V, page 15. Pour de plus amples développements, sur cette matière, voyez l'ouvrage de l'abbé Pey, *De l'autorité des deux Puissances*; tome 1er, part. 2, chap. 2, § 3.

(3) *OEuvr.* tome XXXVII, page 244.

(4) « Metuere se fingit anonymus, ne probari videantur « *abusus contra jura Ecclesiæ, à magistratibus inducti* « At patres Gallicani studiosissimè monent statuta et con« suetudines, quæ pro legibus obtinere debeant, eas esse « *quæ apostolicæ sedis et Ecclesiarum consensione fir« mentur.* » *Def. Decl.* lib. XI, cap. 20, pag. 355. On peut voir, à l'appui de ces explications, l'ouvrage déjà cité de l'abbé Pey, *De l'autorité des deux Puissances*; tome II, 3e partie, page 531, etc.

(5) Lettre au duc de Chevreuse, du 3 mai 1710. *Corresp.* tome I, page 371. — *Plans de gouvernement; OEuvres*, tome XXII, page 586.

(6) *Nouveaux Opuscules* de Fleury ; édition de 1818; pages 156, 166, 173, 183.

« servitude de l'Église Gallicane, s'il est permis de parler ainsi, c'est l'étendue excessive de la juridiction séculière... Ainsi, « quelque mauvais François, réfugié hors du « royaume, pourroit faire un traité des servitudes de l'Eglise Gallicane, comme on en a « fait des libertés ; et il ne manqueroit point « de preuves. »

Si l'on a bien saisi les explications que nous venons de donner, on conviendra sans doute que, sur le troisième article de la *Déclaration*, il n'existe aucune différence réelle entre le sentiment de Bossuet et celui de Fénelon.

105.—IV. Une dernière observation que nous ne devons pas omettre, parce qu'elle est également honorable aux deux prélats, c'est que, dans cette discussion, tous deux offrent un parfait modèle de la modération avec laquelle on doit toujours défendre de pures opinions ; et qu'en soutenant même des sentiments opposés, ils ont rendu un véritable service à la théologie, par les sages tempéraments qu'ils y ont apportés.

En effet, c'est véritablement rendre à la théologie, ou plutôt à la religion et à l'Église elle-même, un service éminent, que de s'employer avec succès à calmer les esprits aigris par la vivacité des controverses, et à les rapprocher, même par toutes les concessions et les explications propres à diminuer l'opposition réciproque des deux partis. Or, si l'on examine de près la conduite et les principes de Bossuet et de Fénelon, dans la controverse dont il s'agit, on verra que tous deux y ont mérité les plus grands éloges, eu égard à la diversité des circonstances dans lesquelles ils se trouvoient placés.

106. — Bossuet, justement effrayé des dispositions de la cour de France envers le saint siége, à l'ouverture de l'assemblée de 1682, ne pouvoit voir sans une vive inquiétude que, dans une conjoncture si critique, les évêques fussent obligés de s'expliquer sur les questions les plus délicates, relativement à l'autorité du souverain Pontife (1). Il craignoit avec raison, que de pareilles discussions, au lieu d'éteindre la division, ne fissent que l'augmenter. Il s'employa donc de tout son pouvoir, pour empêcher qu'on n'agitât ces questions ; il insista sur la nécessité d'examiner à fond la tradition, sur cette matière, avant de rien décider ; et il est hors de doute que, s'il eût été écouté, on eût absolument renoncé à une discussion, qui, dans les circonstances, ne pouvoit avoir que de fâcheux résultats. N'ayant pu l'empêcher absolument, il eut du moins le bonheur de la tempérer par sa prudence, et d'empêcher les excès auxquels des esprits trop ardents vouloient se porter. La sagesse et la force de ses représentations firent abandonner le *projet de Déclaration* dressé d'abord par l'évêque de Tournai, et dans lequel étoit ouvertement rejetée l'opinion de l'infaillibilité du souverain Pontife, si chère aux théologiens étrangers. Chargé de rédiger lui-même un nouveau *projet de Déclaration*, l'évêque de Meaux s'en acquitta avec toute la réserve et la modération qu'on pouvoit désirer dans les circonstances, c'est-à-dire, de manière à consacrer solennellement les principes de la foi catholique sur la primauté du saint siége, et à laisser intactes, autant qu'il étoit possible, les questions qu'on ne pouvoit toucher sans aigrir de plus en plus l'esprit du Pape et des théologiens étrangers. Ce fut dans cette vue qu'il rédigea le magnifique *préambule de la Déclaration*, où la primauté du saint siége est si hautement proclamée, comme le fondement nécessaire de toutes les discussions sur cette matière. Ce fut dans le même dessein, que, malgré les instances de plusieurs prélats, il ne voulut faire aucune mention, ni des *appellations au concile général*, ni *de la question subtile et scolastique de l'infaillibilité du Pape*. Sur ce dernier point en particulier, il faut entendre Bossuet lui-même nous *décoiler le secret de la Déclaration*, c'est-à-dire, le véritable sens que le clergé de France attachoit au quatrième article, souvent interprété depuis d'une manière si différente. « Nous voulons, dit-il, « *dévoiler le secret de la Déclaration* du clergé « de France, savoir, que les évêques françois « *n'ont aucunement prétendu rejeter l'infaillibilité du Pape, sur laquelle on dispute si vivement dans les écoles...* Principalement « attentifs à la pratique, ils ont voulu seulement établir en principe, qu'en mettant de « côté la *question scolastique et subtile* dont il « s'agit, tous les théologiens catholiques s'accordent à reconnoître, que les décrets du « saint siége *ne sont point regardés comme irréformables*, (c'est-à-dire, comme l'illustre « auteur l'explique un peu plus haut, *ne sont*

(1) Nous ne faisons que rappeler ici en peu de mots les faits exposés plus au long dans les *Nouveaux Opuscules de Fleury*, page 213, etc.

« *point règle de foi*) et n'ont point leur pleine « autorité, avant le consentement de l'É« glise... Ce principe une fois admis, la qu« tion de l'infaillibilité devient purement spé« culative, et tout-à-fait inutile. Si l'on veut « expliquer en ce sens la *Déclaration* du clergé « de France, je suis persuadé que les évêques « n'y mettront aucune opposition (1). » Cette explication du quatrième article peut sembler extraordinaire au premier abord, et ne peut sans doute être admise sans de graves autorités. Mais peut-on en désirer une plus décisive que celle de Bossuet, qui avoit rédigé lui-même les quatre articles, et qui connoissoit mieux que personne l'esprit et les sentiments du clergé de France, sur ce sujet? On sait d'ailleurs que l'abbé Fleury, non moins attaché que l'évêque de Meaux aux maximes de l'Église Gallicane, ne croyoit pas pouvoir traduire le quatrième article de la *Déclaration* dans le sens contraire à l'opinion de l'*infaillibilité* du Pape (2).

Au reste, quand on n'admettroit pas l'explication que Bossuet a donnée de ce quatrième article, on ne peut du moins s'empêcher de conclure de cette explication, que le temps et la réflexion amenèrent l'évêque de Meaux à modifier et adoucir sa première opinion, de manière à en retrancher tout ce qui pouvoit y sembler excessif, ou blesser tant soit peu le saint siége, et les nombreux partisans de l'infaillibilité pontificale.

107. — Fénelon, de son côté, ne travailla pas avec moins de zèle et de succès, à combattre les prétentions exagérées de ces derniers, et à réprimer l'excessive sévérité avec laquelle plusieurs d'entre eux se permettoient de traiter les opinions du clergé de France. On a vu plus haut avec quelle noble confiance il s'étoit justifié auprès de plusieurs cardinaux, et du souverain Pontife lui-même, à l'occasion du reproche qu'on lui faisoit, ainsi qu'à tous les évêques de France, de n'avoir fait aucune mention de l'infaillibilité du Pape, dans leurs mandements contre le *Cas de conscience* (3). On a vu les représentations également fortes et respectueuses qu'il adressa, en 1713, au souverain Pontife lui-même, pour l'engager à ne pas troubler la liberté dont le clergé de France jouissoit, de temps immémorial, au sujet de la doctrine des quatre articles de 1682 (4). La *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, et l'*Appendice* qui la suit, sont rédigés dans le même esprit de conciliation, et peuvent être considérés comme de parfaits modèles de la modération qui doit toujours présider aux controverses théologiques. Aussi le Pape Clément XI ne put s'empêcher de rendre justice, non-seulement aux excellentes intentions de l'archevêque de Cambrai, mais à la sagesse de ses vues; et, après avoir partagé d'abord les préjugés des théologiens qui l'environnoient, il fit témoigner à Fénelon combien il étoit satisfait de ses vues pacifiques et conciliantes, spécialement sur la question de l'*infaillibilité du souverain Pontife* (5).

108. — Il résulte évidemment de ces détails, que l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai, malgré la diversité de leurs opinions, et des circonstances dans lesquelles ils se trouvoient placés, travaillèrent avec un égal succès à éclaircir les questions délicates qui divisent les théologiens, sur l'autorité du souverain Pontife, et à réprimer les excès auxquels on s'étoit porté de part et d'autre, dans cette controverse; en un mot, qu'ils montrèrent, chacun de leur côté, cet esprit de sagesse et de modération, qui fait le caractère des grandes âmes et des génies supérieurs

(1) « Hic enim patere volumus *Gallicanæ Declaratio*« *nis arcanum*; Gallicanos Patres non id edixisse, ne Ro« manus Pontifex infallibilis haberetur, de quo in scholis « tantæ rixæ sint... Ad praxim maximè respicere placuit; « atque illud pro certo figere, *utcumque scholastica ac* « *subtilis quæstio se habeat*, tamen convenire inter om« nes catholicos, *Pontificium decretum non haberi pro* « *irreformabili, neque ultimum robur esse consecu*« *tum*, nisi Ecclesiæ consensus accesserit. Quo dogmate « constituto, tota infallibilitatis quæstio speculativas inter « vanasque quæstiones habeatur. Hunc in sensum si accipi « placet Gallicanam Declarationem, non ipsi Gallicani « Patres, credo, refugient. » *Corollarium Defens.* § 8; tom. XXXIII, pag. 396. — Voyez aussi *Gallia orthodoxa*, § 21; tom. XXXI pag. 62.

(2) *Nouveaux Opuscules de Fleury*, page 98.

(3) Voyez plus haut, n. 72. — Voyez aussi la 1re partie de cette *Hist. littér.* article 1er, sect. 2, n. 4, page 21, etc.

(4) Voyez plus haut, n. 72.

(5) *Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse*, du 10 février 1710. *Corresp.* tome I, page 556.

APPENDICE DE LA QUATRIÈME PARTIE.

RECHERCHES HISTORIQUES

SUR LE

DROIT PUBLIC DU MOYEN AGE (1),

relativement

À LA DÉPOSITION DES PRINCES TEMPORELS.

INTRODUCTION.

1. — Prérogatives et pouvoir temporel du clergé, au moyen âge.
2. — Pouvoir temporel du souverain Pontife; avantages qu'il procure à la société.
3. — Décadence de ce pouvoir : reproches faits au clergé, à ce sujet.
4. — Opinions diverses des auteurs modernes, sur ce point,
5. — Objet de cet ouvrage,
6. — Importance de cet objet,
7. — Plan de cet ouvrage; trois questions principales à examiner,

1. — Le pouvoir temporel de l'Église et du souverain Pontife, au moyen âge, et l'influence de ce pouvoir sur les affaires politiques pendant plusieurs siècles, offrent sans contredit un des phénomènes historiques les plus étonnants, et les plus dignes d'occuper les méditations d'un esprit attentif.

A peine sortie des persécutions que le monde lui avoit constamment suscitées pendant trois siècles, l'Église se voit comblée d'honneurs, de richesses et de priviléges. Constantin et ses plus illustres successeurs, non contents de la soutenir par leurs édits, relèvent son autorité spirituelle par l'éclat du pouvoir temporel, jusqu'à faire entrer les évêques en participation de l'administration civile, et à se décharger sur eux du soin des objets les plus importants au bien des peuples et à l'ordre public (2). La générosité des empereurs chrétiens est encore surpassée par les souverains des nouvelles monarchies qui s'élèvent sur les débris de l'Empire Romain, depuis le quatrième siècle. Dans ces nouveaux États, le clergé voit chaque jour augmenter ses prérogatives et son pouvoir temporel. Appelé, dans la personne de ses principaux membres, au conseil des princes, et à toutes les assemblées politiques, il y occupe le premier rang, il exerce son influence dans toutes les parties du gouvernement civil, dans l'élection même et dans la deposition des princes; et pendant plusieurs siècles, l'union de la puissance spirituelle et de la puissance temporelle est si étroite, qu elles semblent se confondre en une seule, pour le gouvernement de l'Église et de l'État (3).

2. — A mesure que le pouvoir temporel du clergé s'établit et s'accroît dans les divers États de l'Europe, celui du saint siége s'étend et se consolide en Italie, où le profond respect des peuples pour la religion, joint aux affoiblissements successifs de la puissance impériale, amène insensiblement la souveraineté

(1) Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler ici ce qu'on entend communément par le *moyen âge*. On peut dire en général, que cette partie de l'histoire embrasse tout le temps écoulé depuis l'établissement des Barbares du nord dans les provinces de l'Empire Romain en Occident, au cinquième siècle, jusqu'à la renaissance des lettres, au quinzième; ce qui donne au *moyen âge* une durée d'environ dix siècles. Pour en fixer les limites avec plus de précision, un écrivain récent, qui a particulièrement étudié cette matiere, (quoique sous l'influence de fâcheux préjugés) place le commencement du moyen âge à l'établissement des Francs dans les Gaules, sous Clovis en 49?, et le termine à l'expédition de Charles VIII contre Naples, en 1494. (Hallam, *L'Europe au moyen âge*, tome I, *Préface*, page ix; tome IV, page 78.) — Voyez le compte rendu de cet ouvrage, par M. Raoul Rochette, dans le *Journal des Savants*, décembre 1821. Suivant cette division, *l'histoire du Bas-Empire*, au moins depuis le cinquième siècle, appartient proprement à *l'histoire du moyen âge*; cependant un usage constant rattache à *l'histoire ancienne* celle du Bas-Empire, jusqu'à la destruction de l'Empire d'Occident, au sixième siècle.

(2) On peut voir, à l'appui de cette assertion, Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline* tome III, livre 1er, chap. 26 et 27; tome II, livre III, chap. 103. — Fleury, *Hist. eccl.* tome XIX, 7e *Discours*, n. 4. — *Instit. au Droit eccl.* tome II, 3e partie, chap. 1er.

(3) La suite de nos *Recherches* nous donnera lieu de rapporter un grand nombre de faits, à l'appui de ces assertions. Voyez en particulier le chap. 2, art. 1er, § 1er.

temporelle des Papes. Bientôt l'influence de cette nouvelle souveraineté se fait sentir au loin. Au milieu des désordres et de l'anarchie du moyen âge, elle établit de nouveaux rapports entre les nations les plus éloignées, et même les plus divisées d'intérêt et de caractère : elle devient, pour toute la société, comme un centre commun et un point de ralliement ; bien plus elle devient un tribunal suprême, où se jugent, en dernier ressort, les différends entre les souverains, et dont les arrêts sont également respectés des princes et des peuples.

3. — Par une révolution non moins étonnante, le pouvoir temporel du clergé, après avoir exercé, pendant plusieurs siècles, une si grande influence dans tous les États de l'Europe, s'affoiblit et se perd insensiblement. Les princes et les peuples, après l'avoir si longtemps regardé comme leur plus puissante ressource et leur plus ferme appui, ne l'envisagent plus qu'avec une sorte de jalousie et de défiance : ils concourent à l'envi à le restreindre, et même à le détruire ; enfin, telle est aujourd'hui la disposition générale des esprits, que la plupart ne peuvent considérer sans étonnement, et presque sans scandale, un ordre de choses qui sembloit autrefois si naturel ; souvent même on en vient jusqu'à reprocher au clergé son ancienne autorité, comme une espèce d'usurpation et de révolte contre le pouvoir légitime des princes temporels.

L'examen de ce reproche, et de l'étonnante révolution qui a donné lieu de le faire au clergé, est assurément un des sujets les plus intéressants, non-seulement dans l'ordre de la religion, mais sous le rapport même historique et purement philosophique. Dans l'ordre de la religion, quel sujet plus digne de réflexion, que celui qui touche de si près l'honneur du clergé, et d'une longue suite de pontifes ? Sous le rapport historique, et même purement philosophique, quel spectacle plus intéressant que celui de l'origine et des vicissitudes d'un pouvoir, qui, après avoir été si longtemps un des principaux mobiles de tous les événements politiques, a perdu insensiblement toute son influence, jusqu'à tomber enfin dans cette espèce d'oubli et d'anéantissement où nous le voyons aujourd'hui.

4. — Mais, quelque intéressant que soit par lui-même un pareil sujet, il est aisé de comprendre combien les préjugés et les passions ont dû influer sur la manière de l'envisager, depuis que la différence des temps, et surtout la décadence de la religion et des mœurs, ont exposé un si grand nombre d'écrivains à juger l'histoire du moyen âge d'après les idées et les opinions modernes, plutôt que d'après la connoissance et l'examen attentif des faits. Telle est sans doute la principale cause des jugements si différents qu'on a portés, dans ces derniers temps, sur une matière si délicate. D'un côte, le désir d'excuser et de justifier des hommes respectables par leurs vertus et leur caractère, a fait imaginer des systèmes aussi dangereux qu'exagérés sur les droits de la puissance ecclésiastique, dans l'ordre temporel (1). D'un autre côté, l'exagération de ces systèmes, jointe aux abus qu'on a cru voir dans l'exercice du pouvoir temporel du clergé, et même du souverain Pontife, pendant les siècles du moyen âge, a donné lieu aux plus scandaleuses déclamations contre l'Église et contre son chef visible. Les reproches *d'ignorance*, *d'ambition* et *de fanatisme* ont été mille fois répétés, à cette occasion, contre des hommes dont les lumières et les vertus avoient fait l'admiration et le bonheur de leurs contemporains. Ces reproches si odieux ne sont pas seulement à la bouche des hérétiques et des impies ; mais on est surpris et affligé de les retrouver, ou du moins de les voir confirmés, d'une manière plus ou moins expresse, par une multitude d'écrivains, d'ailleurs estimables et sincèrement attachés à la religion (2) ; et ce qui est encore plus déplorable, l'histoire du moyen

(1) On peut voir l'exposition de ces systèmes dans Bellarmin, *De Summo Pontifice*, lib. V, cap. 1 et 6. — Perez Valiente, *Apparatus Juris publici Hispanici* ; Matriti, 1751, 2 vol. in-4°, tom. I, cap. 14 ; — Mamachi, *Origines et Antiquitates christianæ*, tom. IV, cap. 2, § 4. — On sait avec quel éclat les opinions ultramontaines, sur ce point, ont été renouvelées, de nos jours, par un trop célèbre écrivain. Voyez en particulier les deux ouvrages intitulés : *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique*, Paris, 1826, in-8° ; *Des Progrès de la révolution, et de la guerre contre l'Église*, Paris, 1829, in-8°. Voyez aussi, dans l'*Histoire littéraire de Fénelon*, 4e partie, n. 74, l'exposition du système de cet auteur, sur le pouvoir temporel de l'Église et du souverain Pontife.

(2) Nous citerons en particulier, l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury ; celle de Berault-Bercastel ; l'*Histoire de France* de Velly, et celle du Père Daniel ; l'*Histoire des Croisades*, par Michaud ; l'*Esprit de l'histoire*, par Ferrand, etc. Tous ces ouvrages, et une infinité d'autres

âge est tellement obscurcie, à cet égard, par les préventions les plus opposées, que des auteurs judicieux ont presque désespéré de la voir jamais débrouiller : « Sujet si remarquable, dit un savant académicien de nos « jours, sujet défiguré par tant de préventions « contraires, sujet enfin dont il n'existe pas « encore, et dont nous attendrons peut-être « longtemps une histoire complète et impartiale (1). »

5. — En attendant la publication d'un ouvrage qui éclaircisse entièrement cette matière, il nous a semblé utile d'y préluder par quelques *Recherches historiques sur le Droit public du moyen âge, relativement à la déposition des princes temporels.* Nous sommes persuadés, en effet, que le *Droit public* de cette époque est le véritable fondement de l'autorité prodigieuse que les papes et les conciles y ont exercée à l'égard des souverains, et que l'ignorance de cet *ancien Droit* est la principale source des déclamations si communes parmi les auteurs modernes, sur la conduite et le caractère des souverains pontifes, qui ont autrefois déposé des princes temporels. La plupart de ces déclamations supposent, ou que les papes n'avoient alors aucun droit de juger les souverains en matière temporelle, ou que ce droit n'avoit pas eu, dans le principe, un fondement légitime, ou que l'exercice de ce droit a été funeste à la société. Il est certain, au contraire, et clairement prouvé par l'histoire : 1° que le droit de juger les souverains, en matière temporelle, étoit alors conféré au Pape et à l'Église par des *maximes de Droit public* universellement reconnues; 2° que ce droit avoit eu, dès le principe, les fondements les plus légitimes; 3° que les résultats de ce droit ont été généralement avantageux à la société.

6 — Il ne s'agit pas ici d'examiner les causes qui ont insensiblement ébranlé, affoibli et même entièrement anéanti cette prodigieuse autorité, dont l'Église et son chef visible ont été si longtemps investis; à plus forte raison ne s'agit-il point ici d'appliquer à l'état présent de la société les maximes de cet ancien droit, depuis longtemps tombé en désuétude, et repoussé aujourd'hui plus que jamais par l'opinion universelle des princes et des peuples; il s'agit uniquement de savoir ce qu'il faut penser de la sévérité avec laquelle on a blâmé, dans ces derniers temps, la conduite des papes et des conciles du moyen âge à l'égard des souverains, et s'il est possible de l'expliquer, et même de la justifier par les *maximes de Droit public alors en vigueur.* Il est vrai que cette explication, quelque bien fondée qu'elle soit, ne peut autoriser le sentiment des théologiens qui ont cru pouvoir justifier par le seul *droit divin*, et même par le *droit naturel*, indépendamment du *droit humain positif*, la conduite des papes et des conciles qui ont autrefois déposé des princes temporels. Mais on doit reconnoître aussi que notre sentiment, en le supposant bien établi, fournit une réponse péremptoire à une foule de déclamations odieuses et mille fois répétées, contre les souverains pontifes et le clergé du moyen âge.

7. — Après ces observations préliminaires, nous croyons pouvoir réduire à trois questions principales tout ce que nous avons à dire pour l'éclaircissement de cette matière si importante :

1° Est-il vrai que le *Droit public de l'Europe, au moyen âge*, subordonnât tellement la puissance temporelle à la puissance spirituelle, qu'un souverain pût être déposé, en certains cas, par l'autorité du Pape ou du concile?

2° Quels étoient les fondements et l'origine de ce *Droit public?*

3° Quels en ont été les résultats?

—

CHAPITRE PREMIER.

RÉALITÉ DU *Droit public de l'Europe, au moyen âge*, SUR LA SUBORDINATION DE LA PUISSANCE TEMPORELLE A LA PUISSANCE SPIRITUELLE.

8. — Comment se connoît *le Droit public* ou *privé* d'une société quelconque.
9. — Application des principes reçus, en cette matière, au *Droit public du moyen âge* sur la question présente.

8. — C'est un principe universellement re-

malgré les principes religieux dont leurs auteurs font profession, laissent dans l'esprit des lecteurs les plus fâcheuses impressions contre les papes et le clergé du moyen âge, relativement au pouvoir temporel qu'ils y ont exercé. La suite de nos *Recherches* nous donnera lieu de signaler les principaux écarts de ces auteurs, et d'un grand nombre d'autres, sur cette matière.

(1) *Journal des Savants*, décembre 1821, page 757; article de M. Raoul Rochette, sur l'ouvrage de Hallam intitulé : *L'Europe au moyen âge*, 4 vol. in-8°.

connu des théologiens et des jurisconsultes, que le *Droit public*, aussi bien que le *Droit privé* d'une société quelconque, en tout ce qu'ils ont *d'humain* et *d'arbitraire*, se manifestent, non-seulement par ses *lois écrites*, mais encore par ses *coutumes*, pourvu qu'elles soient autorisées par un long usage et par la persuasion universelle (1).

« Les *lois* ou *règles*, dit à ce sujet le cé« lèbre Domat, sont de deux sortes. l'une, de « celles qui sont du *droit naturel*, et l'autre, « de celles qui sont du *droit positif*, qu'on « appelle autrement des *lois humaines* et *ar-« bitraires*, parce que les hommes les ont « établies... *Les lois arbitraires* sont de deux « sortes : l'une, de celles qui, dans leur origine, « ont été établies, écrites et publiées par « ceux qui en avoient l'autorité, comme sont « en France les ordonnances des rois ; et « l'autre, de celles dont il ne paroît point d'o« rigine et de premier établissement, mais « qui se trouvent reçues par *l'approbation « universelle et l'usage immémorial qu'en a « fait le peuple* ; et ce sont ces lois ou règles « qu'on appelle *coutumes*. Les *coutumes* tirent « leur autorité du consentement universel « du peuple qui les a reçues, lorsque c'est le « peuple qui a l'autorité, comme dans les « républiques. Mais, dans les Etats sujets à un « souverain, les *coutumes* ne s'établissent ou « ne s'affermissent en force de lois que de son « autorité. Ainsi, en France, les rois ont « fait arrêter et rédiger par écrit, et ont con« firmé en lois, toutes les *coutumes*, con« servant aux provinces les lois qu'elles « tiennent, ou de l'ancien consentement des « peuples qui les habitoient, ou des princes « qui y gouvernoient (2). » — Le même auteur conclut, un peu plus bas, de ces principes, que « si les difficultés qui peuvent arriver « dans l'interprétation d'une *loi* ou d'une « *coutume* se trouvent expliquées par un *an« cien usage* qui en ait fixé le sens, et qui se « trouve confirmé par une suite perpétuelle « de jugements uniformes, il faut s'en tenir « au sens déclaré par *l'usage*, qui est le meil« *leur interprète des lois* (3). »

Non content d'avoir établi ces principes dans son *Traité des règles du Droit en général*, l'auteur les rappelle encore dans la *Préface* de son *Droit public*, où il s'exprime ainsi : « Pour ce qui regarde la partie de l'ordre de « la société, qui est bornée aux personnes « unies dans un Etat, sous un même gouver« nement, les matières qui naissent de cet « ordre sont de deux sortes, qu'il est néces« saire de distinguer. La première est de « celles qui se rapportent à l'ordre général « de l'Etat : comme celles qui regardent le « gouvernement, l'autorité des puissances, « l'obéissance qui leur est due, etc. La se« conde sorte est de celles qui regardent ce « qui se passe entre les particuliers, leurs « divers engagements, soit par convention « ou sans convention.... La première sorte de « matières, se rapportant à l'ordre général « d'un Etat, est l'objet du *Droit public* ; et la « seconde, ne regardant que ce qui se passe « entre les particuliers, est l'objet de cette « autre partie du Droit qui est appelée, par cette « raison, *Droit privé*. Pour les lois de ces deux « espèces, il y en a de deux sortes, dont on « a l'usage dans toutes les nations du monde « L'une est de celles qui sont de *Droit naturel* ; « et l'autre est des lois propres à chaque na« tion, telles que sont les *coutumes qu'un « long usage a autorisées*, et les lois que ceux « qui gouvernent peuvent établir (4). »

9. — D'après ces principes incontestables, et universellement admis, la réalité de l'ancien *Droit public*, en vertu duquel la puissance temporelle étoit subordonnée, en certains cas, à la puissance spirituelle, dans le sens où nous l'avons expliqué, ne peut être révoquée en doute, s'il est vrai qu'elle soit établie par les *lois écrites*, ou par l'*usage* et la *persuasion universelle* des peuples du moyen âge. Or, il est aisé de montrer que le *Droit public* dont nous parlons, est clairement établi, surtout depuis le dixième siècle, par *l'usage*

(1) Parmi les théologiens on peut consulter Suarez, *De Legibus*, lib. VII. — *Conférences d'Angers, sur les Lois*, édition de 1830, tome IV, 5e conférence. — Billuart, *Cursus Theologiæ*, tom. VIII ; *Tractatus de Legibus* dissert. 5e, art. 2 — Parmi les juris-consultes, voyez Cujas, *Observationum* lib. X, cap. 1 ; *Operum* tom. III, p. 525, *editio anni* 1758. — Domat, *Lois civiles*, livre préliminaire, titre 1er, sect. 1re, n. 10 et 11 ; section 2e, n. 19. — *Id. Droit public*. Préface, pages 10, 41 ; *et alibi passim*. — Leibnitz, *Codex diplom. Præf.* pag. 8 et 9. — Montesquieu. *Esprit des Lois*, liv. XXVIII, chap. 11, 12 44, 45, *et alibi passim*.

(2) Domat, *Lois civiles*, *ubi supra*, sect. 1re, n. 2, 10 et 11.

(3) *Idem*, sect. 2, n. 19.

(4) Domat, *Droit public*, Préface, pages 15 et 16.

et la persuasion universelle des peuples du moyen âge, souvent même par leurs *lois écrites.*

Bien des lecteurs, imbus des préjugés si répandus dans le monde contre les Papes et le clergé du moyen âge, et entretenus dans ces préjugés par la lecture des auteurs modernes qui ont écrit sous la même influence, seront tentés de regarder notre sentiment, sur ce point, comme une opinion nouvelle et singulière, comme un paradoxe historique, entièrement destitué de preuves, et même de vraisemblance. Il suffiroit sans doute d'opposer à ces préjugés les faits incontestables qui démontrent la réalité du *Droit public* dont il s'agit. Toutefois, avant d'entrer dans le détail de ces faits, il ne sera pas inutile de faire connoître, sur ce point, le sentiment de plusieurs auteurs modernes, même parmi ceux qui se montrent d'ailleurs plus opposés aux maximes du moyen âge en cette matière, et plus attachés au principe de l'indépendance réciproque des deux puissances.

ARTICLE PREMIER.

TÉMOIGNAGES ET AVEUX REMARQUABLES DES AUTEURS MODERNES, SUR LA QUESTION PRÉSENTE.

10. – Témoignages nombreux et non suspects, sur cette matière.
11 à 20. — Sentiment de Fénelon et de Bossuet.
21. — Aveux remarquables de l'abbé Fleury.
22. — Sentiment du docteur Lingard.
23. — Sentiment de M. Michaud.
24. — Sentiment des docteurs de Louvain.
25. — Aveux remarquables de plusieurs auteurs protestants.
26. — Leibnitz.
27. — Pfeffel.
28. — Fréd. Eichorn.
29. — Réflexions sur ces témoignages.
30. — Aveux remarquables de Voltaire.
31. — Bolyngbroke.
32. — Conséquences qui résultent de ces témoignages.
33. — La coutume, même fondée sur une erreur, peut introduire une loi.

10. — Quelque nouvelle et singulière que puisse paroître, au premier abord, la supposition de cet ancien *Droit public*, en vertu duquel la puissance temporelle étoit subordonnée, en certains cas, à la puissance spirituelle, il est constant que la réalité de cet ancien droit est ouvertement reconnue ou supposée par un grand nombre d'auteurs modernes. Nous pouvons citer avec confiance à l'appui de ce sentiment, non-seulement des auteurs ultramontains, que leurs opinions théologiques rendroient peut-être suspects sur ce point; mais les auteurs françois les plus opposés à ces opinions; des écrivains même protestants, imbus des plus fâcheux préjugés contre l'Eglise et le saint siége; enfin, ce qui est encore plus étonnant, de célèbres incrédules, ennemis déclarés de toute religion.

11 - 20. — Nous ne répéterons pas ici les témoignages remarquables de Fénelon et de Bossuet que nous avons déjà cités, et qui ont donné lieu à nos *Recherches historiques* sur un point si important (1). Mais nous en rapporterons encore quelques autres qui ne sont pas moins dignes d'attention.

21 — L'abbé Fleury, si connu pour son opposition aux maximes ultramontaines, et pour la sévérité avec laquelle il blâme, dans plusieurs de ses ouvrages, la conduite des conciles et des souverains Pontifes qui ont autrefois déposé des princes temporels, reconnoît expressément que les *maximes* sur lesquelles se fondoient les papes et les conciles qui exerçoient de si grands actes d'autorité, étoient alors généralement reconnues par les souverains eux-mêmes. « Depuis que les évê« ques, dit-il, se virent seigneurs, et admis en « part du gouvernement des Etats, ils crurent « avoir, comme évêques, *ce qu'ils n'avoient « que comme seigneurs;* ils prétendirent juger « les rois, non-seulement dans le tribunal « de la pénitence, mais dans les conciles; et « *les rois*, peu instruits de leurs droits, *n'en « disconvenoient pas* (2)... Cette opinion, que « les évêques pouvoient déposer les rois, fit « un tel progrès (pendant le huitième et le « neuvième siècle), *que les rois eux-mêmes en « convenoient*, comme il paroît par la requête « de Charles le Chauve, présentée au concile « de Savonières, en 859, contre Venilon, ar« chevêque de Sens (3). » On voit que, de l'aveu de Fleury, les évêques avoient alors, *sinon comme évêques, du moins comme seigneurs, le pouvoir de déposer les rois*, et que ceux-ci *n'en disconvenoient pas*. Il est vrai que Fleury suppose qu'en cela les souverains étoient *peu instruits de leurs droits;* mais il semble éton-

(1) *Hist. litt. de Fénelon, quatrième partie*, art. 2, § 2, n. 75, etc.

(2) Fleury, *Hist. eccl.* tome XIII, 3e *Discours*, n. 10.
(3) *Ibid.* tome XIX, 7e *Discours*, n. 5.

nant que Fleury attribue ainsi à tous les souverains, pendant plusieurs siècles, une si grande ignorance de leurs droits, et qu'il prétende mieux connoître qu'eux le *Droit public* de leur temps.

Le même auteur convient qu'au temps de Grégoire VII, les *maximes* qui attachoient à l'excommunication la perte des droits civils étoient universellement reconnues; tellement *que les défenseurs du roi Henri se retranchoient à dire qu'un souverain ne pouvoit être excommunié :* assertion tout à fait insoutenable, comme Fleury le reconnoît au même endroit. « Plus de deux cents ans avant Grégoire VII, « dit-il, les papes avoient commencé à régler « par autorité les droits des couronnes (1). « Grégoire VII suivit ces nouvelles maximes, « et les poussa encore plus loin (2), prétendant ouvertement que, comme pape, il « étoit en droit de déposer les souverains rebelles à l'Église. Il fonda cette prétention « principalement sur l'excommunication. On « doit éviter les excommuniés, n'avoir aucun « commerce avec eux, ne pas leur parler, ne « pas même leur dire *bonjour*, suivant l'apôtre saint Jean. Donc un prince excommunié doit être abandonné de tout le monde : « il n'est plus permis de lui obéir, de recevoir ses ordres, de l'approcher; il est exclu « de toute société avec les chrétiens... Il faut « avouer *qu'on étoit alors tellement prévenu « de ces maximes, que les défenseurs du roi « Henri se retranchoient à dire qu'un souverain ne pouvoit être excommunié;* mais il « étoit facile à Grégoire VII de montrer que « la puisance de lier et de délier a été donnée « aux apôtres généralement, sans exception « de personnes, et comprend les princes « comme les autres (3). »

22. — Le docteur Lingard adopte au fond la même opinion, dans son *Histoire d'Angleterre*, où il croit pouvoir expliquer la conduite des papes du moyen âge à l'égard des souverains, par les principes de *Droit public* dont nous venons de parler, et qui étoient, selon lui, le résultat de la combinaison des idées religieuses avec la jurisprudence féodale. « Le lecteur, dit-il, a vu qu'Innocent III « appuyoit ses prétentions temporelles, sur le « droit qu'il avoit de prononcer quand il s'agissoit du péché, et de l'obligation qui « résulte du serment (4). Cette doctrine, quelque contraire qu'elle pût être à l'indépendance des souverains, *fut souvent admise « par les souverains eux-mêmes.* Ainsi quand « Richard I[er] fut réduit en captivité par l'empereur (d'Allemagne, Henri VI, en 1192), « sa mère Éléonore sollicita, à plusieurs reprises, le pontife de procurer la liberté de « son fils, *en faisant usage de l'autorité qu'il « possedoit sur tous les princes temporels* (5). « C'est ainsi que Jean-sans-Terre lui-même « invoqua la même autorité pour recouvrer « la Normandie envahie par le roi de France « (Philippe-Auguste.) Il est vrai que, dans « les commencements, les papes se contentoient de faire usage des censures spirituelles; mais à une époque où toutes les notions de justice étoient formées sur le « modèle de la jurisprudence féodale, *il fut « bientôt reçu que les princes, par leur désobéissance, devenoient traîtres à Dieu; que « comme traîtres ils encouroient la privation « des royaumes et des fiefs qu'ils tenoient de « Dieu; et qu'il appartenoit au pontife, vicaire « de Jésus-Christ sur la terre, de prononcer « contre eux une sentence de déposition.* Par ce « moyen, *le serviteur des serviteurs de Dieu* « devint le souverain des souverains, et *s'attribua le droit* de les juger à son tribunal, « et de transférer leurs couronnes quand il le « jugea convenable (6). »

(1) Fleury fait principalement allusion ici à ce qu'il a dit précédemment (n. 10 du même *Discours*) de la conduite du pape Adrien II envers Charles le Chauve, qui s'étoit emparé du royaume de Lothaire, au détriment de l'empereur Louis II, fils de Lothaire. Nous indiquerons ailleurs les raisons qui expliquent la conduite du Pape en cette occasion. Voyez plus bas, chap. 2, art. 1, § 1[er], n. 131 et 132.

(2) La suite de cet ouvrage montrera clairement que Grégoire VII *ne poussa pas plus loin* que ses prédécesseurs les *maximes* dont il s'agit : il se contenta d'en faire une application plus rigoureuse, parce qu'il y fut obligé à raison des circonstances.

(3) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, 3[e] *Discours*, n. 18.

(4) Nous citerons plus bas une *Décrétale d'Innocent III*, à laquelle ce texte de Lingard fait allusion. Voyez plus bas chap. 2, art. 3, n. 173.

(5) Nous donnerons ailleurs quelques détails sur ce fait important. Voyez plus bas, art. 2, § 1[er], n. 32.

(6) Lingard, *Hist. d'Angleterre*, tome III, année 1213, page 40, note. Au lieu de ces mots : *s'attribua le droit*, la traduction de M. le chevalier de Roujoux, que nous avons suivie dans la première édition de cet opuscule, porte *s'arrogea le droit*. Nous corrigeons cette traduction, d'après les observations du docteur Lingard lui-même, à qui nous avons envoyé un exemplaire de cet opuscule, et qui nous a fait remarquer que le mot anglais (*to assume*), dont il s'est servi, a un sens beaucoup plus doux et plus modéré que le mot *s'arroger* (*to arrogate*); le premier ne *supposant ni blâme, ni approbation, mais seulement*

23. — Le dernier historien des Croisades, l'un des écrivains de nos jours qui ont étudié avec plus de soin l'histoire du moyen âge, regarde comme un fait incontestable, que les maximes sur lesquelles Grégoire VII et ses successeurs se fondoient, étoient généralement reconnues longtemps avant ce Pontife, non-seulement par les simples particuliers, mais par les souverains eux-mêmes, quelque intérêt qu'ils pussent avoir à les contester. « Il faut avouer, dit-il, que les prétentions « des papes, à cet égard, furent favorisées « par les opinions contemporaines. On se plai« gnoit quelquefois d'être jugé injustement « au tribunal des chefs de l'Église; *mais on « ne leur contestoit guère le droit de juger les « puissances de la chrétienté;* et les peuples « recevoient presque toujours leurs juge« ments sans murmure (1)... Tout le monde « sait que l'autorité des successeurs de saint « Pierre avoit déjà fait d'immenses progrès « avant les Croisades; la tête des plus puis« sants monarques s'étoit déjà courbée devant « les foudres du Vatican; et déjà *la chrétienté « sembloit avoir adopté cette maxime de Gré« goire VII, que le Pape, en qualité de vicaire « de Jesus-Christ, devoit être supérieur à toute « puissance humaine* (2). »

24. — Quelque remarquables que soient ces témoignages, ils n'expriment que l'opinion particulière de leurs auteurs. En voici un qui exprime le sentiment généralement admis par les docteurs de Louvain, vers la fin du dernier siècle; c'est celui de M. Van-Gils, membre de l'ancienne Faculté de théologie de cette ville, mort en 1834 au séminaire de Bois-le-Duc, dont il étoit supérieur. Dans sa *Lettre sur les sentiments de l'ancienne Faculté de théologie de Louvain, par rapport à la Déclaration Gallicane de* 1682 (3), M. Van-Gils atteste que le sentiment de Fénelon sur le *Droit public du moyen âge*, relativement à la déposition des princes temporels, étoit généralement adopté par les docteurs de la Faculté de Louvain, à l'époque de sa destruction en 1788. « Je déclare, dit-il, que de mon « temps, (et j'ai passé une bonne partie de « ma vie à Louvain) je n'ai jamais entendu « traiter, dans les actes publics, soit des le« çons, soit des disputes en théologie, l'objet « de la première proposition de la *Déclaration* « de 1682. On ne le regardoit pas comme un « objet de la science proprement théologique, « mais plutôt comme faisant partie du *Droit « public;* et en conversation, quand on en « parloit en particulier, on soutenoit ordi« nairement l'opinion de Fénelon, connue « seulement ici depuis l'édition complète de « ses *Œuvres* (4). Cette opinion dit que, de« puis la conversion universelle de toute « l'Europe dans l'union catholique...., les « constitutions ou les lois constitutives de « tous ces peuples, si profondément attachés « à la religion catholique, étoient, pour ainsi « dire, enracinées dans la foi catholique et « dans ses lois, comme le seul fondement de « la fidélité du souverain et des sujets; que, « constitutionnellement, le souverain ou le « pouvoir législatif, et les lois mêmes, de« voient être catholiques; en sorte que le lé« gislateur, en cessant d'être catholique et « membre reconnu de l'Église catholique, « cessoit d'être souverain légitime, et les lois « contraires aux lois catholiques cessoient « d'être lois. Et à qui le droit de déclarer la « catholicité de tel souverain et de telles lois, « sinon au chef suprême de l'Église? Même il « en paroît suivre, que tout citoyen ou sujet, « en cessant d'être catholique, cessoit d'être « citoyen, et se constituoit *félon* ou rebelle à « la loi fondamentale, et se soumettoit aux « peines de félonie (5)... Il est vrai peut-être

que le Pape commença a exercer le droit dont il est ici question.

(1) Michaud, *Hist. des Croisades*, tome IV, page 163. Il est à remarquer que les jugements dont il s'agit, ne furent presque jamais contestés que par les parties intéressées.

(2) *Hist. des Crois.* tome VI, page 225.

(3) Cette lettre, adressée en 1826 par M. Van-Gils, alors président du séminaire de Bois-le-Duc, à un ecclésiastique de Paris, a été imprimée à Louvain en 1835, (14 p. in-8°.) d'après une copie communiquée à l'éditeur par M. Van-Gils lui-même; celui-ci étoit mort l'année précédente au séminaire de Bois-le-Duc. On trouve une courte notice sur cet estimable ecclésiastique, dans *l'Ami de la Religion*, tome LXXX, page 489.

(4) L'auteur parle ici de la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, publiée pour la première fois en 1820, dans le tome II des *Œuvres de Fénelon.*

(5) Cette conjecture de l'auteur est très-conforme à la vérité. Il est certain que, d'après la jurisprudence de tous les États catholiques au moyen âge, les hérétiques notoires étoient privés des *droits civils*. On verra bientôt que cette jurisprudence étoit alors commune à tous les États catholiques de l'Europe, et qu'elle avoit même sa source dans le *Droit Romain*. Voyez §§ 2 et 7 de l'article suivant.

« que ces lois ne se trouvoient pas écrites « dans les *Codes nationaux* (qui n'existoient « pas même en bien des pays) (1) ; mais elles « n'en étoient pas moins gravées, comme « beaucoup d'autres, dans tous les cœurs, « tant des souverains eux-mêmes que de leurs « sujets (2). »

25. — Il seroit aisé de multiplier les témoignages des auteurs catholiques sur ce sujet (3); mais ce que nous devons surtout remarquer, c'est que l'opinion de ces auteurs est également adoptée par plusieurs écrivains protestants, qui ne font pas difficulté de s'en servir pour expliquer le pouvoir extraordinaire que les Papes se sont attribué, pendant le moyen âge, sur le temporel des princes.

26. — Tel est en particulier le sentiment du célèbre Leibnitz, qui, par ses connoissances étendues en histoire et en jurisprudence, étoit plus en état que personne d'approfondir l'importante question qui nous occupe. Ce grand homme, tout Protestant qu'il étoit, reconnoit expressément, dans plusieurs de ses ouvrages, la réalité et même les avantages de l'ancien *Droit public de l'Europe*, qui donnoit au souverain Pontife une si grande autorité sur les princes, dans l'ordre temporel; et sans approuver indistinctement toutes les prétentions des Papes en ce genre, il reconnoît du moins que leur autorité avoit alors une très-grande étendue, *d'après l'usage et les maximes reconnues des souverains eux-mêmes*. « Il faut convenir, dit-il (4), que la vi« gilance des Papes pour l'observation des « canons, et pour le maintien de la discipline « ecclésiastique, a produit de temps en temps « de très-bons effets, et qu'en agissant à temps « et à contre-temps auprès des rois, soit par « la voie des remontrances que l'autorité de « leur charge les mettoit en droit de faire, « soit par la crainte des censures ecclésiasti« ques, ils arrêtoient beaucoup de désordres. « *Rien n'étoit plus commun* que de voir les « rois, dans leurs traités, se soumettre à la « censure et à la correction des Papes, comme « dans le traité de Bretigny en 1360, et dans « le traité d'Etaples en 1492. »

Mais c'est principalement dans son traité *De Jure suprematûs* que Leibnitz expose ses principes sur cette matière. « Il est constant, « dit-il, que plusieurs princes sont *feudataires* « ou *vassaux* de l'Empire Romain, ou *du « moins de l'Église Romaine*; qu'une partie « des rois et des ducs ont été créés par l'Em« pereur ou *par le Pape*; et que les autres ne « sont pas sacrés rois, sans faire en même « temps hommage à Jésus-Christ, à l'Eglise « duquel ils promettent fidélité, lorsqu'ils

(1) On verra plus bas (art. 2, §§ 4, 5 et 7) que ces lois se trouvoient écrites dans les *Codes nationaux* de l'Espagne, de l'Angleterre et de l'Empire Germanique.

(2) *Lettre de M. Van-Gils*, pages 6 et 7. Le sentiment que l'auteur attribue ici aux docteurs de Louvain, semble, au premier abord, bien différent de celui qu'on trouve exprimé dans une *Réponse de la Faculté de théologie* de cette ville aux demandes que M. Pitt lui avoit adressées, en 1788, sur l'indépendance de la couronne d'Angleterre à l'égard du saint siége. (On peut voir cette *Réponse* parmi les *pièces justificatives* de la *Lettre de M. l'évêque de Chartres à un de ses diocésains*, etc. Paris, 1828, in 8°, page 71; et dans les *Mémoires sur les catholiques Anglais*, par Butler; Londres, 1816, *in-fol.*) Mais on doit remarquer d'abord, que cette *Réponse* n'est pas de l'ancienne et véritable Faculté de Louvain; elle est de quelques professeurs du *séminaire général*, qui fut alors établi dans cette ville par Joseph II, et qui s'attribua, contre toute espèce de droit, le titre et les prérogatives de cette ancienne Faculté. En effet, cette *Réponse* est datée du 18 novembre 1788 : or il est certain qu'à cette époque la véritable Faculté de Louvain ne pouvoit répondre aux questions de M. Pitt; la plupart de ses membres ayant été bannis ou dispersés l'année précédente, en punition de leur attachement à la doctrine catholique, et de leur opposition aux nouveautés de Joseph II. (Voyez la *Lettre de M. Van-Gils*, page 8; — *Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés. du dix-huitième siècle*, tome III, pages 125, 161, etc. — *Synopsis monumentorum Ecclesiæ Mechlin.* tome III, page 1000.) D'ailleurs la *Réponse* adressée à M. Pitt est signée *De Masière, doyen*; or, il est certain que cet ecclésiastique n'étoit pas doyen de l'ancienne et véritable Faculté de Louvain, mais un des membres de la nouvelle Faculté, établie par Joseph II, et dont l'enseignement fut signalé, en 1788, comme dangereux et inexact, par le cardinal de Frankenberg, archevêque de Malines. Au reste, si l'on examine attentivement la *Réponse* dont nous parlons, on verra qu'elle ne considère point la question de l'indépendance de la couronne d'Angleterre d'après le *Droit public du moyen âge*, mais d'après le *Droit du...* et d'après le *Droit public du dix-huitième siècle*.

(3) L'examen de notre troisième question, (chap 3, § 3) nous donnera lieu de citer plusieurs de ces auteurs. On peut voir aussi de Chateaubriand, *Etudes historiques*, *Préface*, page cxvij; — Feller, *Dict. historique*, art. *Grégoire VII et IX*, *Martin IV*, *Frédéric Ier et II*, etc. — *Catéchisme philos.* n. 510, avant-dernière note. — Moeller, *Manuel d'hist. du moyen âge*, chap. 8, § 2, p. 418. Voyez le compte rendu de ce dernier ouvrage dans l'*Ami de la Religion*, tome XCVII, page 289. Remarquez en particulier la page 292, où le rédacteur indique plusieurs correctifs nécessaires au passage que nous venons de citer. — De Montalembert, *Hist. de sainte Élisabeth*; *Introduction*, pages 21, 26, etc.

(4) Leibnitz, *Dissert. I. de actorum publicorum usu*; *Oper.* tome IV, page 299. Cette *dissertation* est la *préface* du *Codex diplomaticus Juris gentium*, publié pour la première fois à Hanôvre, 1693, in-fol.

« reçoivent l'onction par la main de l'évêque ; « et c'est ainsi que se vérifie cette formule : « *Christus regnat, vincit, imperat* (1), puis« que toutes les histoires témoignent que la « plupart des peuples de l'Occident se sont « soumis à l'Eglise, avec autant d'empresse« ment que de piété. Je n'examine point si « toutes ces choses sont de *Droit divin*. Ce qu'il « y a de constant, c'est qu'*elles ont été faites « avec un consentement unanime*, qu'elles ont « très bien pu se faire, et qu'elles ne sont « point opposées au bien de la chrétienté ; « car souvent le salut des âmes et le bien pu« blic sont l'objet du même soin... (2). Il est « arrivé, dit-il un peu plus bas, par la con« nexion étroite qu'ont entre elles les choses « sacrées et les profanes, qu'*on a cru que le « Pape avoit reçu quelque autorité sur les rois « eux-mêmes*. » C'est ce que Leibnitz explique en cet endroit, en faisant une longue énumération des souverains qui, selon lui, ont été autrefois *feudataires de l'Église Romaine*. « Je ne cherche point actuellement, « ajoute-il, par quel droit ces choses se sont « faites, mais quelle a été, dans les siècles « précédents, l'*opinion des hommes* (3). » Il va encore plus loin dans une *lettre à M. Grimaret*, où il regrette cet ancien *Droit public*, dont le rétablissement, selon lui, *nous ramèneroit le siècle d'or*. « Je serois d'avis, dit-il, « d'établir à Rome même un tribunal (pour « juger les différends entre les princes) et « d'en faire le Pape président ; comme en ef« fet il faisoit autrefois figure de juge entre « les princes chrétiens. Mais il faudroit en « même temps que les ecclésiastiques repris« sent leur ancienne autorité, et qu'un inter« dit et une excommunication fissent trem« bler les rois et les royaumes, comme du « temps de Nicolas Ier ou de Grégoire VII. « Voilà des projets qui réussiront aussi aisé« ment que celui de M. l'abbé de Saint-Pier« re (4). Mais puisqu'il est permis de faire des « romans, pourquoi trouverons-nous mau« vaise la fiction *qui nous ramèneroit le siècle « d'or* (5) ? »

27. — Un auteur protestant, plus récent que Leibnitz, et qui blâme d'ailleurs ouvertement la conduite des Papes du moyen âge envers les souverains, convient cependant que les maximes par lesquelles Grégoire VII justifioit sa conduite envers l'empereur d'Allemagne, c'est-à-dire, les maximes qui attachoient à l'excommunication la perte des droits civils, et de toute dignité, même temporelle, étoient *généralement reconnues, même des docteurs, longtemps avant le pontificat* de Grégoire VII ; d'où il conclut avec raison, que *ce Pontife ne pouvoit agir autrement qu'il ne fit, et que toutes ses démarches étoient une suite nécessaire des principes* alors universellement admis (6). En faut-il davantage pour établir le *Droit public* dont nous parlons, et pour justifier la conduite de Grégoire VII et de ses successeurs envers les souverains ? Le même auteur ajoute, avec le plus grand nombre des historiens, que les principes et la conduite de Grégoire VII *étoient favorisés par la persuasion où l'on étoit alors, que l'Empire étoit un fief du saint siége ; persuasion que les empereurs eux-mêmes favorisoient, par la délicatesse singulière qu'ils avoient de ne prendre le nom d'empereur, qu'après avoir été sacrés et couronnés une seconde fois par les souverains Pontifes* (7). Il y a sans doute lieu de s'étonner que l'auteur attribue à une *délicatesse singulière des empereurs*, cette conduite qui leur étoit rigoureusement prescrite *par l'usage et la constitution de l'Empire*, comme on le verra bientôt (8) ; mais les aveux de cet

(1) Ces paroles, qui étoient souvent le cri de guerre des soldats chrétiens pendant les Croisades, forment la légende du revers de toutes les monnoies d'or frappées en France depuis Louis VI ou Louis VII jusqu'à Louis XVI. Voyez Michaud, *Hist. des Croisades*, tome II, page 38 ; — Paucton, *Métrologie*, chap. 13, page 685.

(2) *Tract. de Jure suprematûs*, part. 3 ; *Oper.* t. IV, page 330.

(3) *De Jure suprematûs ; ubi suprà*, page 401. Leibnitz adopte les mêmes principes dans l'ouvrage intitulé : *Systema theologicum*, où il s'exprime ainsi : « Etsi christiani principes non minus Ecclesiæ obedientiam debeant quàm minimus quisque fidelium, tamen, *nisi ipso « jure regni aliter provisum actumque esse constet*, « ecclesiastica potestas eo extendenda non est, ut subditos « in veros dominos armet. » *Systema theolog.* page 306.

(4) L'abbé de Saint-Pierre venoit de publier son *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe.* (1713 et 1716 ; 3 vol. in-12.) Il proposoit, dans cet ouvrage, l'établissement d'une *diète européenne*, pour juger les différends qui pourroient s'élever entre les princes.

(5) *Deuxième lettre à M. Grimaret ; OEuvres de Leibnits*, tome V, page 65.

(6) Pfeffel, *Nouvel abrégé d'histoire d'Allemagne* ; année 1106, édition in-4°, tome I, pages 228 et 229.

(7) *Ibid.* pages 229 et 259.

(8) Voyez plus bas, art. 2, § 7.

auteur n'en sont pas moins importants, pour établir l'ancien *Droit public de l'Allemagne* sur ce point.

28. — Un écrivain de nos jours, également attaché à la religion protestante, et justement célèbre par ses recherches sur l'histoire et le *Droit public* du moyen âge, ne fait pas difficulté d'adopter, sur ce sujet, le sentiment de Leibnitz que nous venons de citer, et le développe même d'une manière encore plus favorable au saint siége. Frédéric Eichorn, fils du célèbre commentateur de la Bible, et professeur d'histoire à l'Université de Gottingue, a publié, en 1821, une *Histoire de l'Empire et du Droit Germanique*, dans laquelle il résume en ces termes le *système du Droit public de l'Europe au moyen âge* : « La chrétienté, qui, d'après la destination divine de « l'Eglise, embrasse tous les peuples de la « terre, forme *un tout*, dont le bien-être est « confié à la garde du *pouvoir* que Dieu lui-« même a commis à certaines personnes. Le « pouvoir est de deux sortes, spirituel et « temporel. *L'un et l'autre est confié au Pape*, « en sa qualité de vicaire de Jésus-Christ et « de chef visible de la chrétienté; c'est de lui, « et par conséquent dans sa dépendance et « sous sa surveillance, que l'Empereur, en « qualité de chef visible de la chrétienté, pour « les affaires du siècle, et que tous les princes « en général, *tiennent le pouvoir temporel*. « Les deux pouvoirs doivent se prêter un « mutuel appui. Tout pouvoir vient donc de « Dieu, vu que l'Etat est d'institution divine; « mais le pouvoir spirituel n'appartient qu'au « Pape, qui en communique une partie aux « évêques, comme à ses aides (*adjutores*), « pour l'exercer sous lui.... *L'Eglise et l'Etat* « *ne forment qu'une seule société chrétienne*, « quoique extérieurement ils paroissent être « deux sociétés séparées, et puissent, en « cette qualité, régler leurs rapports récipro-« ques, par des contrats. Pour l'exercice du « pouvoir tant spirituel que temporel, il est « nécessaire qu'il soit en partie confié (*inféodé*) « à d'autres, dont la soumission envers celui « *dont ils tiennent leurs droits*, est exprimée « par la promesse expresse d'une fidélité par-« ticulière (1). » A l'appui de cet exposé l'auteur cite les lois fondamentales des principaux Etats de l'Europe au moyen âge, et spécialement les passages de l'ancien *Droit Germanique* que nous aurons bientôt occasion de rapporter (2).

Nous n'oserions assurer que ce *système de Droit public*, tel que l'expose le savant auteur, ait été aussi généralement admis qu'il le suppose, soit au temps de Grégoire VII, soit à une époque plus récente. Il est certain que, sous Grégoire VII, le roi d'Angleterre ne reconnoissoit pas encore, comme il fit depuis (sous Henri II et ses successeurs), la suzeraineté du saint siége (3). Il paroît également certain que cette suzeraineté, dans le temps même où elle étoit reconnue par un grand nombre de souverains de l'Europe, n'étoit pas reconnue par le roi de France; et nous aurons bientôt occasion de montrer que la dépendance de l'Empire, à l'égard du Pape, n'étoit pas proprement une *dépendance féodale* (4).

29. — Mais, quoi qu'il en soit des exceptions auxquelles ce *Droit public* a pu être sujet, il faut convenir que le langage des écrivains protestants que nous venons de citer, et particulièrement celui de Leibnitz, est une des plus fortes leçons qu'on puisse donner à un grand nombre d'écrivains catholiques, qui ne

(1) Eichorn, *Histoire de l'Empire et du Droit Germanique*; 3e édition, tome II, page 276. Nous n'avons pas sous les yeux cet ouvrage d'Eichorn, qui est écrit en allemand. Nous citons ce passage d'après une lettre manuscrite de M. Moy, professeur de droit à Munich, que nous priâmes il y a quelques années (en 1831), de nous donner des renseignements sur l'opinion reçue aujourd'hui en Allemagne, relativement à la question qui nous occupe. Le savant professeur, dans la lettre même où il voulut bien nous envoyer la traduction françoise du texte d'Eichorn, le regarde comme étant du plus grand poids sur cette matière, et ne fait pas difficulté de dire que l'*autorité d'Eichorn, sur ce point, ne sera rejetée de personne, ni en France ni en Allemagne*. Longtemps après avoir reçu cette réponse de M. Moy, nous avons vu avec plaisir ce texte d'Eichorn cité avec la même confiance par M. Wiseman, dans le n. 2 des *Annales des sciences religieuses*, publié à Rome au mois d'octobre 1835; et par M. Jager, dans son *Introduction à l'Histoire de Grégoire VII* (page lxxxij); on en trouve aussi le résumé dans le *Manuel d'histoire du moyen âge*, de Moeller, page 418.

(2) *Voyez* plus bas, art. 2, § 7.

(3) *Baronii Annales*, anno 1079, n. 25. — Lingard, *Hist. d'Angleterre*, tome II, page 120.

(4) Voyez plus bas, art. 2, §§ 6 et 7. Peut être l'auteur, en admettant le principe général, le croit-il sujet à quelques exceptions. C'est ainsi du moins que l'entend M. Wiseman (*ubi supra*); car il remarque qu'au temps de Grégoire VII, le roi d'Angleterre ne reconnoissoit pas la suzeraineté du saint siége. Au reste, nous ne pouvons bien juger de l'opinion d'Eichorn, sur ce point, n'ayant pas son ouvrage sous les yeux.

traitent presque jamais les questions délicates dont nous parlons, sans y mêler les traits les plus injurieux au saint siége et à l'Eglise elle-même. C'est la remarque du judicieux éditeur des *Pensées de Leibnitz*, dans une note sur les passages de cet auteur que nous avons cités plus haut. « Le fondement, dit-il, « que Leibnitz assigne à l'autorité que les « Papes ont prétendue sur le temporel des « rois, est plus imposant et plus coloré que « celui que les Ultramontains lui donnent. « Le respect avec lequel ce grand homme, « tout Protestant qu'il étoit, a toujours parlé « des évêques de Rome, et le soin qu'il a pris « de les disculper, sont une leçon à quelques « catholiques, qui s'appliquent au contraire à « charger ce qu'il y a eu d'odieux dans la « conduite ou les entreprises des Papes, et « qui oublient, en s'expliquant sur cette ma- « tière, toutes les règles de cette décence et « de cette modération dont on ne doit jamais « s'écarter, même lorsqu'on défend la vérité « la plus importante (1). »

30. — On sera de plus en plus frappé de la justesse de ces réflexions, si l'on fait attention que les faits importants que nous venons d'établir, par le témoignage même des plus célèbres auteurs protestants, sont également reconnus par un des ennemis les plus déclarés, non-seulement de la papauté, mais encore de toute religion. « Il paroît, dit Vol- « taire, dans son *Essai sur les mœurs*, que des « princes qui avoient le droit d'élire l'Empe- « reur, avoient aussi le droit de le déposer; « mais vouloir faire présider le Pape à ce « jugement, c'étoit le reconnoître pour juge « naturel de l'Empereur et de l'Empire (2)..... « Tout prince, ajoute-t-il dans la suite du « même ouvrage, tout prince qui vouloit « usurper ou recouvrer un domaine, s'adres- « soit au Pape comme à son maître..... Aucun « nouveau prince n'osoit se dire souverain, « et ne pouvoit être reconnu des autres prin- « ces, sans la permission du Pape; et le fonde- « ment de toute l'histoire du moyen âge est « toujours, que les Papes se croient seigneurs « suzerains de tous les États, sans en excep- « ter aucun (3). » Les malignes exagérations de Voltaire, en cet endroit, n'empêchent pas qu'il ne reconnoisse formellement la *persuasion universelle des princes et des peuples*, qui attribuoient alors au Pape un si grand pouvoir temporel sur tous les États de l'Europe, et en particulier sur l'Empire.

31. — Un auteur contemporain de Voltaire, et dont l'animosité contre les Papes n'est pas moins connue, n'a pu s'empêcher de faire le même aveu : « Malheureusement, dit- « il, *presque tous les souverains*, par un aveu- « glement inconcevable, *travailloient eux- « mêmes à accréditer, dans l'opinion publi- « que, une arme qui n'avoit et ne pouvoit « avoir de force que par cette opinion*. Quand « elle attaquoit un de leurs rivaux et de leurs « ennemis, non-seulement ils l'approuvoient, « mais ils provoquoient quelquefois l'excom- « munication; et en se chargeant eux-mêmes « d'exécuter la sentence qui dépouilloit un « souverain de ses Etats, ils soumettoient les « leurs à cette juridiction usurpée (4). »

32. — Nous n'avons pas besoin de remarquer combien le reproche *d'usurpation*, que cet auteur et plusieurs autres font ici aux Papes du moyen âge, est mal fondé. Il est évident qu'on n'usurpe pas un droit, lorsqu'en se l'attribuant, on ne fait que suivre des principes généralement admis. Mais l'aveu de ces auteurs sur la *persuasion universelle des princes et des peuples*, qui attribuoient alors au Pape un si grand pouvoir sur les souverains, n'est pas moins important, pour établir la *réalité du Droit public* dont nous parlons. En effet, après de pareils aveux, il est impossible de contester la réalité de ce Droit, sans abandonner le principe universellement reconnu des jurisconsultes et des théologiens, comme on l'a vu plus haut (5), que le *Droit public*, aussi bien que le *Droit privé* d'une société quelconque, *en tout ce qu'ils ont d'humain et d'arbitraire*, se connoissent, non-seulement par ses *lois écrites*, mais encore par ses *coutumes*, pourvu qu'elles soient autorisées par un long usage, et par la persuasion universelle.

33. — On nous opposera peut-être que la *persuasion universelle* dont il s'agit, étoit une

(1) *Pensées de Leibnitz sur la religion et la morale*. (recueillies par M. Emery, supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice.) Paris, 1803, 2 vol. *in-8°*; tome II, page 400.

(2) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, tome II, chap. 46.

(3) *Ibid*. tome III, chap. 64.

(4) Brolyngbroke, *Lettres sur l'hist*. tome II, lettre 41, page 413, édition *in-8°*.

(5) Voyez plus haut, n. 8.

erreur, fondée sur l'ignorance ou la fausse politique de ces anciens temps. Mais, outre que la supposition de cette erreur est tout à fait gratuite, comme la suite de ces *Recherches* nous donnera lieu de le montrer (1), il est certain que le seul fait de la *coutume* ou de la *persuasion universelle* suffit pour établir le *Droit public* dont nous parlons. En effet, on convient généralement que la coutume, quelle que soit son origine, eût-elle même été introduite par des actes irréguliers, suffit pour établir une loi, pourvu qu'elle ne renferme rien de contraire au *Droit divin* ou au *Droit naturel* (2). La raison de ce principe est que les actes même irréguliers, par lesquels la coutume s'introduit alors, n'étant pas mauvais de leur nature, peuvent absolument être autorisés par le souverain; et que celui-ci est raisonnablement censé les autoriser, lorsque la persuasion de leur légitimité est généralement établie dans la société. Ce principe, généralement admis en matière de législation, est particulièrement reconnu, en matière de *Droit public*, par les plus célèbres publicistes, qui ne font aucune difficulté de dire qu'un gouvernement, même fondé sur l'usurpation, peut, avec le temps, devenir légitime, par suite d'une longue et légitime possession (3). Si un pareil titre suffit pour autoriser, avec le temps, un gouvernement usurpateur, combien plus est-il suffisant pour autoriser les restrictions mises au pouvoir du souverain, avec le consentement du souverain lui-même?

ARTICLE II.

EXPOSITION DES FAITS QUI ÉTABLISSENT *le Droit public* DONT IL S'AGIT.

34. — Objet de ce second article.

34. — Quelque favorables que soient à notre sentiment les témoignages et les aveux des auteurs modernes que nous venons de citer, nous le croyons établi, d'une manière bien plus décisive, par le témoignage des faits, principalement depuis le dixième siècle. Aussi avons-nous souvent regretté que tant de savants auteurs, qui ont adopté ou supposé ce sentiment, d'une manière plus ou moins expresse, ne se fussent point appliqués à en montrer les fondements dans l'histoire. C'est pour suppléer à leur silence, que nous allons examiner ce point avec impartialité, dans la suite de ce chapitre.

Pour y procéder avec ordre, nous rapporterons à plusieurs chefs principaux les faits qui nous semblent propres à établir la réalité du *Droit public* dont nous parlons. La législation autrefois en vigueur dans tous les Etats catholiques de l'Europe, sur les effets temporels de l'excommunication et de l'hérésie; la législation particulière de certains Etats sur la subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle; les droits de suzeraineté du saint siége sur plusieurs Etats, et ses droits particuliers sur l'empire d'Occident; tels sont les principaux points que nous traiterons successivement dans les paragraphes suivants, et dont le développement nous fournira de nombreuses preuves du *Droit public* dont il s'agit.

§ Ier.

Droit public de l'Europe, au moyen âge, sur les effets temporels de l'excommunication (4).

35. — Effets temporels de l'excommunication, dès l'origine du christianisme.
36. — Confirmation des lois divines et ecclésiastiques par l'autorité des princes, depuis la conversion de Constantin.
37. — Effets temporels de la pénitence publique, depuis le quatrième siècle.
38. — Semblables effets attachés à l'excommunication, depuis la décadence de la pénitence publique.

(1) Voyez plus bas, art. 3. § 3, n. 75; et chap. 2, art. 5, n. 164.

(2) Voyez les auteurs cités dans le préambule de ce chapitre, n. 8: principalement Suarez, *De Legibus*, lib. 7, cap. 18, n. 24; — *Conférences d'Angers*, *sur les Lois*, tome II. 5e conférence. 3e question.

(3) Grotius. *De Jure belli et pacis*, lib. II. cap. 4, §§ 8 et 14. — Puffendorf, *De Jure nat. et gent.* lib. VII, cap. 7, § 4; cap 8 § 9.

(4) L'*excommunication* est une peine spirituelle, infligée par un supérieur ecclésiastique, ou par l'Église elle-même, et qui prive, en tout ou en partie, le fidèle des biens spirituels propres aux membres de l'Église, tels que la participation des sacrements, les prières publiques, etc. Dans toute société, le souverain, et les magistrats qui exercent en son nom la justice, peuvent infliger des peines aux sujets coupables, les priver des biens qu'elle procure à ses enfants dociles, et même les exclure de son sein, pour de graves délits. Ces notions de simple bon sens suffiroient pour établir le pouvoir qu'a l'Église, de rejeter de son sein les pécheurs opiniâtres. Pour de plus amples développements sur cette matière, on peut consulter, outre les théologiens et les canonistes, *Voy. De l'Autorité des deux Puissances*; tome III, 3e partie, chap. 5. § 2, page 471; — Bergier, *Dictionnaire théologique*, article *Excommunication*.

39. — Exemples remarquables de cette discipline en France, depuis le sixième siècle.
40. — La même discipline s'établit insensiblement dans les autres États de l'Europe.
41. — Concours des souverains dans l'établissement de cette discipline.
42. — Rigueur de cette discipline, avant Grégoire VII.
43. — Cette rigueur tempérée par Grégoire VII.
44. — La privation de toute dignité, même temporelle, attachée à l'excommunication.
45. — Cette discipline longtemps autorisée par le Droit commun de l'Europe; Droit Germanique.
46. — Lois Angloises.
47. — L'ancien usage de la France conforme, sur ce point, à celui des autres États.
48. — Ordonnance de saint Louis sur ce point.
49. — Circonstances favorables à l'établissement de cette discipline.
50. — Conséquences de cette discipline, par rapport aux souverains.
51. — Ces conséquences reconnues en Angleterre, au douzième siècle.
52. — Témoignages remarquables, à ce sujet.
53. — Les mêmes conséquences reconnues en France, sous la seconde race de nos rois, et au commencement de la troisieme.
54. — Preuve de ce fait, par la conduite de Grégoire VII envers le roi de France, Philippe Ier.
55. — Le même fait prouvé par la conduite du pape Urbain II.
56. — Le même fait prouvé par le témoignage d'Ives de Chartres.
57. — Examen de quelques difficultés qu'on oppose à ce témoignage.
58. — Le *Droit public* dont il s'agit, reconnu en France longtemps après Philippe Ier.
59. — Difficulté contre ce *Droit public*, tirée de la conduite de quelques souverains.
60. — Cette difficulté résolue par quelques observations générales.
61. — Les exemples de Philippe Ier et de Frédéric Barberousse ne prouvent rien contre le *Droit public* dont il s'agit.

35. — L'usage d'attacher à l'excommunication certains effets temporels remonte à l'origine même du christianisme; toute la différence entre la discipline des premiers siècles et celle du moyen âge, sur ce point, consiste en ce que la première étoit beaucoup moins rigoureuse, et fondée sur la seule autorité de l'Église et de son divin fondateur; tandis que la seconde étoit établie par l'autorité et le concours des deux puissances. Nous rapporterons ici, en peu de mots, l'origine et les progrès de cette discipline, si longtemps en vigueur dans tous les États catholiques de l'Europe, au moyen âge (1).

Dès l'origine du christianisme, d'après l'institution même de Jésus-Christ et des apôtres, l'effet propre de l'excommunication étoit de priver un fidèle, non-seulement des *biens spirituels propres aux membres de l'Église*, mais encore de *certains actes du commerce civil*, qui dépendent de la libre volonté des particuliers, et dont ils peuvent s'abstenir sans blesser aucun droit; tels sont plusieurs témoignages ordinaires d'amitié ou de civilité, comme manger ensemble, converser familièrement, se saluer mutuellement, etc. (2). On trouve de nombreux témoignages de cette ancienne discipline, dans les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles, qui la regardoient comme également importante pour préserver les fidèles de la contagion du mauvais exemple, et pour exciter les pécheurs à la pénitence par une salutaire confusion (3).

36. — L'étroite union qui s'établit entre les deux puissances, dans tous les États chrétiens, depuis la conversion de Constantin, amena bientôt l'usage de confirmer les lois divines et ecclésiastiques par l'autorité des princes, et par la sanction des peines temporelles; en sorte que, avec le temps, il n'y eut presque pas un article important de la doctrine et de la discipline de l'Église, qui ne fût confirmé par l'autorité de la puissance temporelle (4). Telle est la véritable origine des peines temporelles, décernées par le *Droit*

(1) Nous ne connoissons aucun auteur qui ait traité historiquement cette matière avec un certain développement. On peut consulter là-dessus Van-Espen, *Tractatus historico-canonicus; de Censuris ecclesiasticis*, cap. 7, §§ 2 et 3; *Operum* tom. II; — Dupin, *Traité historique des excommunications*; 1re partie, § 16; 2e partie, § 3. Cependant la hardiesse et la témérité de ces auteurs, sur plusieurs points relatifs au dogme et à la discipline de l'Église, demandent qu'on lise leurs ouvrages avec précaution. Le *Traité* de Van-Espen parut pour la première fois en 1728, c'est-à-dire, l'année même où l'auteur fut suspendu de ses fonctions académiques, par le recteur de l'Académie de Louvain, pour son attachement opiniâtre au parti de l'appel. Le second tome du *Traité* de Dupin fut supprimé, en 1743, par un arrêt du Conseil d'État, à cause des pièces qu'il renfermoit en faveur du même parti. (Voyez le *Dictionnaire de Moreri*, articles *Van-Espen* et *Dupin*.)

(2) *Matth.* XVIII, 17. — *I Cor.* V, 11. — *II Thess.* III, 14. — *II Joan.* 10, 11. Voyez, sur le passage de saint Matthieu, Maldonat, Menochius, etc. Sur les autres passages, Estius, Mauduit, etc.

(3) Fleury, *Mœurs des chrétiens*, n. 24. — Bingham, *Origines et Antiquitates Eccles.* t. VIII, lib. VI, cap. 2, § 11, etc. — Duguet, *Conférences ecclésiastiques*; 33e dissert. § 2. — Bossuet, *Def. Declar*, lib. I, sect. 2, cap. 22, etc.

(4) On peut voir l'analyse du *Droit Romain*, sur cette matière, dans l'ouvrage de D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclésiast.* tome IV, chap. 5, art. 4; tome VIII, chap 15;

Romain, et par la législation de tous les États chrétiens de l'Europe, au moyen âge, contre l'hérésie, l'apostasie, le sacrilége, le blasphème, et plusieurs autres délits contraires à la religion (1).

37. — De là vinrent aussi les effets temporels attachés à la pénitence publique, dans l'Église Latine, depuis le quatrième siècle, et parmi lesquels on comptoit *la privation des emplois séculiers, dangereux pour le salut*, tels que la milice, la judicature et plusieurs autres. Les *Capitulaires* de Charlemagne et de ses successeurs, aussi bien que les décrets de plusieurs *conciles* ou *assemblées mixtes* de la même époque, supposent que cette discipline étoit alors en vigueur en France, en Espagne et en d'autres États, où elle étoit formellement reconnue et autorisée par la puissance temporelle (2).

38. — Depuis le septième siècle jusqu'au douzième, l'usage de la pénitence publique étant peu à peu tombé en désuétude, et les désordres se multipliant de jour en jour, par suite de l'état d'anarchie auquel la société étoit en proie, il étoit nécessaire de suppléer à la pénitence publique, par quelque autre châtiment qui pût en imposer à des hommes barbares et indisciplinés. La religion étant presque la seule autorité qu'ils respectassent, on ne trouva pas de moyen plus efficace, pour les comprimer, que l'usage des *censures ecclésiastiques*, et particulièrement de l'*excommunication*. Les souverains eux-mêmes, selon la remarque d'un ancien auteur, ne voyoient pas alors de meilleur moyen pour contenir dans le devoir leur vassaux rebelles (3); et l'étroite union qui régnoit entre les deux puissances, les engagea naturellement à attacher à cette peine spirituelle des effets temporels semblables à ceux qui étoient depuis longtemps attachés à la pénitence publique.

39. — Le premier exemple que l'histoire nous offre de cette *privation des droits civils* attachée à l'excommunication, se trouve dans une constitution de Childebert II, publiée en 595. Ce prince y défend à tous ses sujets, même aux seigneurs françois qu'il nomme *chevelus*, de contracter des mariages incestueux. Il ordonne que ceux qui refuseront d'obéir en cela aux évêques, et qui se feront excommunier pour ce sujet, *soient chassés de son palais, et dépouillés de leurs biens en faveur de leurs héritiers légitimes* (4).

Depuis cette constitution de Childebert, à mesure que l'ancienne discipline de la pénitence publique s'affoiblissoit, on vit paroître, en France et ailleurs, un grand nombre de semblables ordonnances, publiées par l'autorité des deux puissances, pour étendre de plus en plus les effets temporels de l'excommunication. Une des plus remarquables est celle du concile de Verneuil, assemblé en 755, par ordre de Pépin le Bref, et dont les décrets furent confirmés par son autorité. Le neuvième canon de ce concile, qui fut depuis inséré dans les *Capitulaires*, défend aux excommuniés d'entrer dans l'église, et de manger avec aucun chrétien; il condamne de plus à l'exil celui qui refuse de se soumettre à cette défense (5). Un autre capitulaire prive les excommuniés du droit d'accuser et de se défendre en justice, et condamne à l'exil celui qui témoigne faire peu de cas de l'excommunication (6).

40. — On trouve dans la législation des autres États de l'Europe, vers le même temps, particulièrement dans celle d'Angleterre, un

tome XVI, chap. 20. — Domat, *Droit public*, livre I[er], titre 19.

Pour ce qui regarde l'ancienne *législation Françoise* sur ce point, voyez principalement l'analyse des *Capitulaires*, dans l'ouvrage de D. Ceillier, tome XVIII, ch. 24. — Pour la *législation Angloise*, Lingard, *Antiquités de l'Église Anglo-Saxonne*, chap. 5; et son *Hist. d'Angleterre*, passim. — Pour la *législation d'Espagne* et des autres pays, voyez, dans l'ouvrage de D. Ceillier, l'analyse des *conciles* ou *assemblées mixtes*, tenus dans divers États, depuis le sixième siècle, tom. XVII, XXII et XXIII.

(1) Pour le développement de cette ancienne jurisprudence, voyez les auteurs cités dans le paragraphe suivant, principalement les ouvrages du P. Thomassin, de Van-Espen, et d'Alphonse de Castro.

(2) Ce point d'histoire, généralement peu connu, a été soigneusement traité par le P. Morin, dans son ouvrage intitulé : *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Pœnitentiæ olim observata*; Parisiis, 1651, in-fol. lib. V, cap. 18-23; lib. VII, cap. 4-7. — Voyez aussi Duguet, *Conférences ecclésiastiques*; tome I, 30[e] dissert. page 511, etc.

(3) Guillaume de Malmesbury, *De Gestis Anglorum*; lib. V, apud Henr. Savillium, *Anglicarum rerum Scriptores*; Londini, 1596, in-fol. pag. 166.

(4) *Childeberti constitutio*, n. 2; apud Baluzii *Capitularia*, tom. I, pag. 17. — Fleury, *Hist. ecclés.* tom. VIII, lib. XXXV, n. 45. — *Hist. de l'Église Gall.* tome III, livre VIII, page 313.

(5) *Concilium Vernens.* can. 9; apud Baluz. *ibid.* p. 173 et 836. — *Hist. de l'Église Gall.* tome IV, page 393.

(6) *Capitularium* lib. VII, cap. 215; apud Baluze, tome I, page 1071.

grand nombre de semblables dispositions, qui ne permettent pas de douter que les effets temporels de l'excommunication n'aient été introduits, dès le principe, non-seulement sans aucune réclamation de la part des princes, mais avec leur concours et leur approbation. Une constitution d'Etbelrède, roi d'Angleterre, publiée en 1008, « défend aux excom« muniés non absous, de demeurer dans le « voisinage du Roi (et par conséquent de rem« plir auprès de lui aucun office) avant d'a« voir satisfait à Dieu et à l'Église (1). » Une loi, publiée quelques années après par le roi Canut, « condamne à la perte de la vie et de « tous ses biens, celui qui aura donné refuge « à un homme excommunié ou proscrit civi« lement (2). »

41. — Le concours des souverains, dans l'établissement de cette discipline, est formellement reconnu par plusieurs écrivains modernes, d'ailleurs très-opposés aux maximes et à la pratique du moyen âge, sur ce point. « Charlemagne, dit à ce sujet le continuateur « de Velly, loin de redouter la puissance des « évêques, croyoit qu'il étoit de son intérêt « de l'augmenter, afin qu'elle servît de con« tre-poids à celle des seigneurs, qui, nour« ris dans l'exercice des armes, et ayant à « leur disposition les principales forces du « royaume, commençoient à méconnoître le « joug de l'autorité. Il fit donc adopter, non« seulement dans les écoles qu'il fondoit, « mais dans les tribunaux ecclésiastiques « dont il étendoit la juridiction, et jusque « dans les *parlements* ou *assemblées générales*, « qui étoient le tribunal suprême de la na« tion, de nouvelles maximes, aussi favora« bles à l'Église qu'elles étoient contraires aux « droits des souverains (3). Ces germes ne « tardèrent pas à se développer... Les rois ou « empereurs ayant communiqué une portion « du pouvoir civil et politique aux évêques, « et ayant intérêt que les sentences ecclésias« tiques ne demeurassent pas sans exécution, « *avoient donné à l'excommunication une tout* « *autre étendue* (qu'elle n'avoit eue dans les « premiers siècles de l'Église.) Un excommu« nié, s'il n'avoit la docile attention de se « faire absoudre avant un certain temps, « *perdoit tout droit de citoyen; il étoit proscrit* « *et banni de la société*, etc. (4). »

42. — La sévérité fut insensiblement portée à un tel point, *avant le pontificat de Grégoire VII*, qu'il étoit défendu, même aux serviteurs et aux proches parents d'un excommunié, de communiquer avec lui, excepté pour les besoins indispensables de la vie; d'où l'on concluoit que l'excommunication le rendoit incapable de tout emploi civil, le dépouilloit de toute dignité, même temporelle, et délioit ses sujets de toute obligation d'obéissance et de fidélité envers lui, jusqu'à ce qu'il eût satisfait à l'Église en se faisant absoudre (5). On doit cependant remarquer que la sentence d'excommunication ne privoit un excommunié de ses droits civils, que lorsqu'il persévéroit opiniâtrément dans l'excommunication pendant un certain temps, déterminé par la loi ou la coutume de chaque pays. Nous verrons bientôt quelle étoit, à cet égard, la législation des principaux États de l'Europe (6).

43. — Les graves inconvénients qui résultoient souvent, dans le commerce de la vie, d'une discipline si rigoureuse, engagèrent bientôt les souverains Pontifes à la mitiger sur plusieurs points (7). Grégoire VII permit d'abord aux femmes, aux enfants et aux domestiques de l'excommunié, de communiquer avec lui. Il étendit même cette permission à tous ceux dont la présence n'étoit pas

(1) *Ælhelredi regis Constitutio*; apud Canciani, *Barbarorum Leges antiquæ*, tom. IV, pag. 291, col. 2.

(2) *Leges Canuti regis*; ibid. pag. 309, n. 64.

(3) Il est étonnant que l'auteur de ce passage représente comme *contraires aux droits des souverains*, des maximes autorisées, de son aveu, par les souverains eux-mêmes, qui croyoient avoir le plus grand intérêt à les autoriser.

(4) Garnier, *Hist. de France*; tome XXI, pages 201 et 208. On peut voir, à l'appui de ce témoignage, Bernardi, *De l'Origine et des progrès de la législation Françoise*, liv. I, chap. 2; liv. IV, chap. 6; pages 71 et 273, etc. — Gaillard, *Hist. de Charlemagne*; tome II, page 124; — Bossuet, *Defens. Declar.* lib. 1, sect. 2, cap. 22, *versus finem*.

(5) *Synodus Romana* IV, sub Greg. VII, cap. 3 et 4, apud Labbe, *Conciliorum* tom. X, pag. 370 et 371. — *Gratiani Decretum*, parte 2, caus. 11, quæst. 3, can. 103; caus. 15, quæst. 6, can. 4 et 5. — *Decretal.* lib. V, tit. 37, cap. *Gravem*. Pour l'explication de ces décrets, voyez Van-Espen, *ubi supra*; — Suarez, *De Censuris*, disp. 15; — Bossuet, *Def. Declar.* lib. I, sect. 2, cap. 28, etc.

(6) On verra, dans la suite de ce paragraphe, quelle étoit, sur ce point, la législation des divers États de l'Europe, par rapport aux simples particuliers. Pour ce qui regarde l'Empereur, voyez le paragraphe 7e de ce second article.

(7) Voyez, à ce sujet, les auteurs cités plus haut, note 4.

propre à l'entretenir dans ses mauvaises dispositions. Ce décret, qui n'étoit d'abord que provisoire, fut depuis renouvelé par les successeurs de Grégoire VII ; et il a été inséré dans le *Corps du Droit*. Enfin le pape Martin V, non content d'approuver cet adoucissement, l'étendit encore davantage dans le concile de Constance, en déclarant qu'on ne seroit désormais obligé d'éviter que les *excommuniés publiquement et nommément dénoncés ;* et telle est encore aujourd'hui la discipline de l'Église.

44. — Ces divers adoucissemens laissèrent néanmoins subsister, pendant toute la suite du moyen âge, le principe général qui privoit de toute dignité, même temporelle, les excommuniés opiniâtres. Telle étoit *la persuasion générale des hommes les plus pieux et les plus éclairés* sous le pontificat de Grégoire VII, et même plus anciennement, de l'aveu des auteurs les moins favorables à cette discipline (1). Il est certain, en effet, qu'à l'époque où l'empereur d'Allemagne Henri IV fut excommunié, les partisans de ce prince, comme ceux de Grégoire VII, convenoient du principe général dont nous parlons. Toute la question entre eux étoit de savoir si un souverain pouvoit être frappé de l'excommunication, qui entraînoit de si terribles effets (2). Nous n'examinons pas en ce moment ce qu'il faut penser de cette dernière question, clairement résolue, comme on le verra bientôt, par le *Droit public de l'Empire*, à l'époque dont il s'agit (3). Il suffit, en ce moment, de remarquer qu'au temps de Grégoire VII, et même plus anciennement, *la persuasion générale des hommes les plus pieux et les plus éclairés* attachoit à l'excommunication la perte de toute dignité, même temporelle.

45. — Il est certain que cette discipline continua, pendant plusieurs siècles, à faire partie du *Droit commun* de tous les États chrétiens de l'Europe. Elle étoit autorisée en particulier, de la manière la plus expresse, dans plusieurs articles du *Droit de Saxe* et du *Droit de Souabe*, compilés au treizième siècle, *d'après les anciennes coutumes de l'Empire* (4). Voici ce qu'on lit, sur ce sujet, dans le *Droit de Souabe :* « Si quelqu'un est excommunié « par le juge ecclésiastique, et demeure en « cet état *pendant six semaines et un jour*, il « peut être *proscrit* (5) par le juge séculier. « De même, si quelqu'un est proscrit par le « juge séculier, il peut être excommunié par « le juge ecclésiastique. S'il a été excommu-« nié avant d'être proscrit, on doit l'absoudre « de l'excommunication (s'il en est digne) « avant de lever la proscription ; et de même, « s'il a été proscrit avant d'être excommunié, « on doit lever la proscription avant de l'ab-« soudre de l'excommunication. Ni l'un ni « l'autre des deux juges ne doit l'absoudre « (de l'excommunication ou de la proscrip-« tion) avant qu'il ait satisfait pour la f... « qui l'avoit fait excommunier ou pros-« crire (6)... Si un homme proscrit ou excom-« munié cite quelqu'un en justice, personne « n'est tenu de répondre à leur citation ; mais « si on les cite, ils sont tenus de répondre. La « raison est qu'ils sont privés, dans les juge-« ments, soit ecclésiastiques, soit séculiers, « du droit commun à tous les chrétiens. Si « un homme est seulement proscrit ou excom-« munié, il est censé frappé tout à la fois des « deux sortes de peines (7). »

46. — La législation de l'Angleterre et de la France, depuis le dixième siècle, étoit au fond la même, sur ce point, quoique avec de légères modifications (8). D'après les lois Angloises, un excommunié qui ne se mettoit pas en devoir d obtenir l'absolution dans l'espace de quarante jours, étoit dénoncé par l'évêque aux officiers royaux, qui le faisoient mettre en prison jusqu'à ce qu'il eût satisfait

(1) Bossuet, *Def. Declar.* lib. I, sect. 2, cap. 24 ; lib. 3, cap. 4, pag. 348 et 587. Nous avons cité ailleurs ces passages de Bossuet. (Voyez plus haut. *Hist. litt*, Ve part. n. 87.) — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, 3e *Discours*, n. 18. — Pfeffel *Abrégé chronologique de l'Histoire d'Allemagne ;* année 1106, édition in-4° ; tome I, page 228.

(2) Bossuet, *ubi supra*. Voy. aussi, lib. I, sect. 1, cap. 7, sect. 2, cap. 21 et 30. — Fleury, *ubi supra*. — Voigt, *Hist. de Grégoire VII ;* tome II, chap. 8, pages 138-140.

(3) Voyez plus bas le paragraphe 7 de ce second article.

(4) *Præfamen Juris Alamannici, sive Suevici ;* apud Senckenberg, *Corpus Juris Germanici ;* tom. II, pag. 1.

(5) On voit, par le contexte, que la *proscription* dont il est ici question, consiste dans la privation *des droits civils*. C'est ce qui résulte surtout de la comparaison du chapitre 3 avec le chapitre 127, selon la remarque de Senckenberg.

(6) *Juris Alamannici*, cap. 3 ; apud Senckenberg, *Corpus Juris Germanici*, tom. II.

(7) *Juris Alamannici*, cap. 127. *Confer etiam* cap. 1 et 2.

(8) Voyez Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis ;* verbo *Excommunicatio*. — Idem, *Observations sur l'histoire de saint Louis*, par Joinville ; p. 40 ; — D. Brial, *Recueil des Hist. de France ;* tome XIV, préface, sect. 1re, § 10.

à l'Église en se faisant absoudre ; et, *s'il persévéroit opiniâtrément dans l'excommunication pendant une année entière, il étoit noté d'infamie* (1). Si le coupable étoit un baron ou un autre seigneur, ses sujets étoient déliés de leur serment de fidélité envers lui; et ses fiefs pouvoient être saisis par le seigneur suzerain, jusqu'à ce qu'il eût satisfait à l'Église (2).

47. — Il seroit aisé de montrer, par un grand nombre de faits, que la France n'avoit pas alors, sur ce point, d'autres usages que le reste de l'Europe catholique (3). Mais il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les écrits du bienheureux Ives de Chartres, la lumière et l'oracle de l'Église de France, et même de tout l'Occident, au douzième siècle. Dans un recueil des règles ecclésiastiques en vigueur de son temps, et qu'on a publié depuis sous le titre de *Décret*, il suppose clairement la discipline alors universelle, sur les effets temporels de l'excommunication, et particulièrement l'usage constant qui privoit les excommuniés du *droit d'accuser et de se défendre en justice* (4). Mais il expose cette discipline avec beaucoup plus de développements, dans une de ses lettres, adressée à Laurent, moine de La Charité, et qui paroît avoir été écrite dans le temps de l'excommunication lancée par le pape Urbain II contre Philippe I[er], à l'occasion de son mariage scandaleux avec Bertrade. L'évêque de Chartres, consulté par Laurent sur la conduite à tenir envers les excommuniés, lui rappelle les règles établies ou renouvelées, sur ce sujet, par Grégoire VII : il cite et explique, à cette occasion, les canons du *concile de Rome* que nous avons rapportés plus haut (5); et après avoir rappelé la défense faite aux excommuniés, *d'accuser et de se défendre en justice*, il ajoute que *les lois divines et humaines l'ont ainsi établi, pour obliger les excommuniés à rentrer en eux-mêmes, et à se repentir de leurs péchés* (6). Nous aurons bientôt occasion de citer plusieurs autres lettres du même prélat, écrites au sujet du mariage scandaleux de Philippe I[er], et qui supposent les effets temporels de l'excommunication alors admis en France, même par rapport aux souverains.

48. — Une *ordonnance* publiée par saint Louis, en 1228, établit d'une manière également décisive la législation alors suivie en France, sur cette matière. On y trouve des dispositions tout à fait semblables à celles que nous venons de remarquer dans la législation Angloise (7). Cette *ordonnance* enjoint aux juges séculiers « d'employer les peines « temporelles contre les excommuniés qui « persévèrent opiniâtrément dans l'anathème « pendant une année, afin de ramener à l'É- « glise, par la crainte des châtiments, ceux « que la crainte de Dieu ne touche pas. Nous « ordonnons en conséquence à nos baillis, « ajoute le Roi, de saisir, *au bout d'un an*, « tous les biens meubles et immeubles des « excommuniés, et de ne les leur restituer « qu'après qu'ils auront été absous, et qu'ils « auront satisfait à l'Église; et dans ce cas « même, lesdits biens ne seront restitués, « qu'après avoir obtenu de nous un ordre « special (8). » On retrouve ces dispositions dans plusieurs conciles de France, tenus vers le même temps, particulièrement dans ceux de Cognac en 1262 (9), et de Cologne en 1266 (10). On les remarque également dans le recueil de lois publié vers le même temps, sous le titre d'*Etablissements de saint Louis* (11), et qui, s'il n'est pas l'ouvrage de ce prince,

(1) S. Thom. Cantuariens. *Epistol.* lib. V. epist. 22. Cette lettre est la 258e dans le *Recueil des Historiens de France* de D. Bouquet, tome XVI, page 419.

(2) Voyez les Conciles et autres actes de la législation Angloise cités par Ducange, *ubi supra*; voyez en particulier le concile de Lambeth, en 1261, (cap. *De Excommunicatis capiendis*) et celui de Londres en 1342, (cap. 13) apud Labbe, *Concil.* tom. XI, pag. 808 et 1897; — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVIII, livre LXXXV, n. 5; tome XX, livre XCV, n. 13; — Prynn, *Antiquæ Constitutiones regni Angliæ.* Londini, 1672, in fol. pag. 358 et 410.

(3) Voyez les auteurs cités note 8 de la pag. précéd.

(4) *Ivonis Decret.* lib. XIV, cap. 69. *Confer etiam* cap. 95-97.

(5) Voyez plus haut, page 401.

(6) Ivonis *Epist.* 186, *Operum* part. 2, pag. 79, col. 2. Cette lettre d'Ives de Chartres ne se trouve pas dans le recueil déjà cité de D. Bouquet, qui renferme seulement un choix de lettres du prélat.

(7) Cette *ordonnance* de saint Louis se trouve dans le tome XI de la collection des *Conciles* du P. Labbe, p. 424. On peut voir, à ce sujet, l'*Histoire de l'Église Gallicane*, tome XI, pages 569 572. — Daniel, *Histoire de France*, tome IV, pages 568 et 576; — Ducange, *ubi supra*.

(8) *Statuta Ludovici regis pro libertate Ecclesiæ*; n. 7 et 8; apud Labbe, *Concil.* tom. XI, pag. 424.

(9) *Concilium Copriniacense* (apud *Coynac*) n. 3, apud Labbe, *ibid.* pag. 821.

(10) *Concilium Coloniense*, cap. 38, apud Labbe, *ibid.* pag. 834.

(11) *Etablissements de saint Louis*; livre Ier, chap. 121. Ce chapitre est cité par Ducange, dans son *Glossaire*, *ubi*

exprime du moins la législation en vigueur de son temps (1).

49. — Quelque rigoureuse que nous semble aujourd'hui cette ancienne législation, elle s'établit d'autant plus facilement, qu'elle étoit au fond un adoucissement de l'ancienne discipline sur les effets temporels de la pénitence publique. Il est certain en effet que celle-ci, indépendamment des pratiques pénibles et humiliantes qu'elle imposoit, donnoit lieu aux effets temporels dont nous parlons, même lorsqu'on la faisoit librement et par dévotion; et ces effets subsistoient même après le temps de la pénitence (2). D'après la nouvelle discipline, au contraire, outre que le coupable n'étoit pas ordinairement obligé aux pratiques pénibles et humiliantes de la pénitence publique, l'excommunication n'étoit prononcée qu'en punition de certains délits considérables; et ses effets cessoient aussitôt que le coupable se montroit digne d'absolution.

50. — Il est aisé de voir les conséquences qui résultoient naturellement de cette discipline, par rapport aux princes qui persévéroient opiniâtrément dans l'excommunication, sans se mettre en état de satisfaire à l'Église. Leur déchéance n'étoit qu'une application de la jurisprudence alors universelle, sur les effets temporels de l'excommunication; jurisprudence autorisée, non-seulement *par la persuasion générale des hommes les plus pieux et les plus éclairés*, mais par le consentement même des souverains. Elle étoit d'ailleurs une suite du principe non moins généralement admis, à cette époque, comme nous l'avons déjà remarqué (3), que le souverain ne recevoit l'autorité, que sous la *condition expresse* de protéger et de soutenir de tout son pouvoir la religion catholique.

Les détails que nous donnerons, dans la suite de cet article, sur le *Droit public* des principaux États de l'Europe au moyen âge, mettront dans un nouveau jour la vérité de ces principes (4). Nous rappellerons seulement ici quelques faits importants, qui suffiroient seuls pour montrer que les effets temporels de l'excommunication n'étoient pas moins universellement admis, dans ces anciens temps, par rapport aux souverains que par rapport aux simples particuliers.

51. — L'empereur Frédéric I[er] (Barberousse) ayant été excommunié et déposé, par le pape Alexandre III, en punition de la protection publique qu'il accordoit à l'antipape Victor (5); Jean de Sarisbery, auteur contemporain, et l'un des écrivains les plus distingués de cette époque, suppose comme un point *de Droit public universellement reconnu*, que le Pape a infligé cette peine à l'Empereur, en vertu du *pouvoir qu'il a reçu de Dieu sur toutes les nations et sur tous les royaumes*; et il souhaite que le souverain Pontife emploie le même moyen, pour obliger le roi d'Angleterre à se désister de ses injustes prétentions contre les libertés de l'Église d'Angleterre, et à rendre sincèrement ses bonnes grâces à saint Thomas, archevêque de Cantorbery, qu'il persécutoit alors ouvertement, à cette occasion (6).

Henri persistant opiniâtrément dans ses prétentions, le Pape lui écrivit (en 1169) des lettres très-pressantes, pour l'obliger à se réconcilier avec l'archevêque. Le Roi protesta d'abord avec serment, en présence des légats du Pape, qu'il n'en feroit rien, et menaça même de se porter à de nouveaux excès. Un des légats lui répondit aussitôt avec douceur: « Seigneur, ne faites point de menaces: nous « ne les craignons point, parce que nous « sommes d'une cour qui a coutume de com« mander aux empereurs et aux rois. » Alors le Roi s'étant radouci, parut disposé à se réconcilier avec l'archevêque, et prit à témoin

supra. Le texte entier des *Etablissements* se trouve à la suite de l'*Hist. de saint Louis*, par Joinville, édition de Ducange.

(1) Daniel, *Hist. de France*, tome IV, page 396. — Montesquieu, *Esprit des Lois*, livre XXVIII, chap. 37, etc. — Bernardi, *De l'Origine et des progrès de la législation Françoise*, livre V, chap. 4, page 329.

(2) Voyez, à l'appui de ces assertions, l'ouvrage du P. Morin que nous avons cité plus haut, page 400, note 2.

(3) Voyez l'*Hist. litt. de Fénelon*, 4e partie, art. 2, § 2. n. 75. Voyez aussi les §§ 2-5 de ce second article.

(4) Voyez les §§ 3—8 de ce second article.

(5) Cette sentence d'excommunication et de déposition fut prononcée d'abord en 1160, dans le concile d'Anagni, et renouvelée en 1167 dans un concile de Latran. C'est par erreur que Bossuet la recule jusqu'à l'an 1168. Voyez, à ce sujet, les *Annales de Baronius*, année 1160, n. 53. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XV, livre LXX, n. 45. — Bianchi, *Della Potestà della Chiesa*, tom. II, lib. V, § 14, n. 2.

(6) Joannes Sarisb. *Epistola* 210, *ad Wilhelmum, subpriorem Cantiæ*, apud *Biblioth. Patrum*, tom. XXIII; — Inter *Epistolas S. Thomæ Cantuar.* lib II. *epist.* 83. — *Baronii Annales*, tome XII, anno 1168, n. 85; — apud *Rerum Gallic. Scriptores*, tom. XVI. — *Joann. Sarisb. epist.* 67.

plusieurs barons et ecclésiastiques de sa chapelle, pour montrer les avances qu'il avoit déjà faites dans cette vue (1). La réponse du légat renfermoit évidemment une menace d'excommunication et de déposition, semblables à celles dont le Pape avoit frappé l'Empereur quelques années auparavant; et il résulte clairement de ce récit, que le roi d'Angleterre, loin de contester, à cet égard, le pouvoir du Pape, fut intimidé par les menaces du légat, et se mit en devoir de satisfaire le Pape, pour prévenir les suites fâcheuses que sa résistance auroit pu entraîner (2).

52. — L'histoire d'Angleterre fournit encore, vers le même temps, un témoignage remarquable de la persuasion générale des princes et des peuples, à cette époque, sur les effets de l'excommunication par rapport aux souverains.

Richard Ier, roi d'Angleterre, ayant été réduit en captivité, au retour de la Terre-Sainte, par l'empereur d'Allemagne Henri VI, en 1192, la reine Éléonore, sa mère, écrivit plusieurs fois au pape Célestin III, pour obtenir, par son intervention, la délivrance de son fils (3). Parmi les considérations pressantes dont elle appuie sa demande, elle représente au Pontife que, pour obtenir la délivrance de Richard, il lui suffit de faire usage *de l'autorité que Dieu lui a donnée sur tous les royaumes et sur toutes les puissances de la terre*. « Quelle excuse, lui dit-elle, pourroit « pallier votre négligence, puisqu'il est connu « de tout le monde que vous avez le pouvoir « de délivrer mon fils, si vous en aviez la « volonté? *Dieu n'a-t-il pas donné à saint « Pierre, et à vous en sa personne, la puissance « de gouverner tous les royaumes? Il n'y a ni « roi, ni empereur, ni duc, qui soit exempt « du joug de votre juridiction*. Où est donc le « zèle de Phinées? Qu'il paroisse que ce n'est « pas en vain que l'on *vous a mis en main, à « vous et à vos coévêques, des glaives à deux « tranchants* (4)... Vous me direz que cette « puissance vous a été donnée sur les âmes, « et non sur les corps. Je le veux; mais il « nous suffit que vous ayez la puissance de « lier les âmes de ceux qui tiennent mon « fils en prison, pour qu'il vous soit facile de « le délivrer; faites seulement que la crainte « de Dieu chasse en vous la crainte des hommes. Rendez-moi mon fils, ô homme de « Dieu, si toutefois vous êtes l'homme de « Dieu, et non pas un homme de sang (5). »

Ces paroles supposent évidemment que, *d'après l'usage et les maximes de Droit public alors généralement reconnus*, la puissance temporelle étoit subordonnée à la spirituelle, et qu'en vertu de cette subordination, le pouvoir temporel étoit réuni au spirituel, entre les mains du Pape; en sorte qu'il pouvoit, au moyen des peines spirituelles, gouverner les royaumes, et contenir les souverains dans le devoir (6). Ce langage de la reine d'Angleterre est d'autant plus digne d'attention, que, pour écrire au Pape les lettres que nous venons de citer, elle employa la plume de Pierre de Blois, un des hommes les plus distingués de cette époque, par son savoir et sa vertu, et alors attaché à la Reine, en qualité de secrétaire.

53. — Le *Droit public* dont nous parlons n'étoit pas moins reconnu en France que dans les autres États de l'Europe, sous la seconde race de nos rois et au commencement de la troisième. En effet, les auteurs dont nous

(1) S. Thomæ Cantuar. *Epist.* lib. III, *epist.* 61 — Fleury. *Hist. ecclés.* tome XV, livre LXXII, n. 7.

(2) Le P. Daniel (*Hist. de France*, tome III, pages 601 et 613) suppose que ce fut aussi la crainte de l'excommunication et de la déposition, dont le roi d'Angleterre se voyoit menacé, qui l'engagea, vers le même temps, à associer son fils à la couronne, afin d'assurer à ce jeune prince le gouvernement du royaume, dans le cas où son père seroit déposé. Il y a tout lieu de croire que tel fut en effet le motif de Henri, en faisant couronner son fils en 1170 mais quelque bien fondée que soit cette conjecture, elle ne paroît pas assez clairement établie par l'ancien auteur que cite, à ce sujet, le P. Daniel. (*Hist. Quadrip.* lib. II cap. 31. Cet ouvrage se trouve à la tête des *Lettres de saint Thomas de Cantorbéry*, publiées par Chr. Lupus.) Il est à remarquer que le docteur Lingard ne dit rien non plus de ce motif que le P. Daniel croit pouvoir donner à la démarche de Henri. (Lingard, *Hist. d'Angleterre*; tome II, page 376, etc.)

(3) Petri Blesensis. *Epistolæ* 144, 145, 146; *Operum* pag. 227, etc. — Rymer, *Fœdera, Conventiones*, etc. t. I, pag. 72-78. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclésiast.* tome XXIII, page 220. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XV, livre LXXIV, n. 41. — Michaud, *Hist. des Croisades*, tome II, page 553. — *Bibliothèque des Croisades*, 2e part. page 862.

(4) Petri Blesensis *Epist.* 145; *Oper.* pag. 228, col. 2. Ces paroles font allusion à l'*allégorie des deux glaives*, alors communément employée pour exprimer la réunion de la puissance spirituelle et de la temporelle, entre les mains du Pape.

(5) Petri Blesensis *Epist.* 146; *Operum* pag. 239, col. 2.

(6) Voyez, à l'appui de ces observations, celles du docteur Lingard, que nous avons citées plus haut, art. 1er, n. 22.

avons cité les témoignages, à l'appui de ce *Droit public*, le supposent commun à tous les États de l'Europe, et ne disent rien qui puisse faire soupçonner une exception à l'égard de la France. On seroit d'autant moins fondé à supposer cette exception, qu'à l'époque dont nous parlons, le souverain étoit élu, en France comme ailleurs, sous la *condition expresse* de respecter et de soutenir de tout son pouvoir la religion catholique (1).

Mais indépendamment des témoignages et des faits qui établissent, à cet égard, le *Droit commun* de l'Europe, celui de la France en particulier, au commencement de la troisième race de nos rois, paroît solidement établi, soit par la conduite des papes Grégoire VII et Urbain II envers Philippe Ier, soit par le témoignage de plusieurs écrivains même François, au sujet du mariage scandaleux de ce prince avec Bertrade.

54. — Les lettres de Grégoire VII, aussi bien que les autres monuments de l'histoire contemporaine, nous représentent Philippe Ier comme un des princes les plus scandaleux de cette époque, par le déréglement de ses mœurs, et par le honteux trafic qu'il faisoit des évêchés et des abbayes (2). Grégoire VII, si zélé pour la réforme de l'Église et des mœurs publiques, l'ayant inutilement sollicité de changer de conduite, crut enfin devoir le menacer d'excommunication et de déposition, s'il persistoit dans ses désordres. Voici en quels termes il en écrivit à l'évêque de Châlons, en le chargeant d'avertir le Roi : « Faites savoir à ce prince, que nous ne souffrirons pas plus longtemps ses entreprises « contre l'Église; car, ou il renoncera au « trafic honteux de la simonie, ou les François, frappés d'un anathème général, *refuseront désormais de lui obéir*, s'ils n'aiment mieux renoncer au christianisme (3). » Grégoire VII répète ces menaces dans une lettre adressée, vers le même temps, aux évêques de France, qu'il accusoit de fomenter par leur foiblesse, et par un lâche silence, les désordres du Roi. Il leur enjoint, en conséquence, de s'assembler, afin de concerter entre eux les moyens de l'obliger à rétablir dans ses États la justice et les bonnes mœurs, ajoutant que, « s'il persiste dans ses déréglements, il « emploiera, avec l'aide de Dieu, tous les « moyens de lui *ôter la possession de son « royaume* (4). » Les moyens dont parle ici le Pape sont expliqués dans sa lettre à Guillaume, comte de Poitiers, qu'il invite à se joindre aux évêques et aux seigneurs de France, pour obliger le Roi à se corriger, et à cesser enfin les violences qui le rendoient également odieux aux François et aux étrangers. « S'il persiste dans ses déréglements, « continue le Pape, nous le séparerons de la « communion de l'Église, dans le prochain « concile de Rome, *lui et tous ceux qui lui « rendront honneur et obéissance* (5). » Ce langage suppose clairement que les effets temporels de l'excommunication, par rapport aux souverains, n'étoient pas moins reconnus en France que dans les autres États de l'Europe. Comment croire, en effet, que Grégoire VII, à qui ses adversaires eux-mêmes ne peuvent refuser beaucoup de lumières, de pénétration, et de talents pour le gouvernement, eût employé avec tant de confiance un pareil langage, dans des lettres adressées aux évêques et aux seigneurs de France, si les effets temporels de l'excommunication n'eussent été admis dans ce royaume, comme dans tous les autres?

55. — Le pape Urbain II, dont tous les historiens s'accordent à louer la prudence et les lumières, étoit, à cet égard, dans la même persuasion que Grégoire VII. C'est ce qui résulte clairement de la conduite qu'il tint envers Philippe Ier, en 1095, dans le concile de Clermont, un des plus nombreux qui aient été tenus en France, et auquel assistèrent une multitude d'évêques et de seigneurs de toutes les provinces du monde chrétien (6).

(1) Voyez plus bas, § 3, n. 73.

(2) Ivonis Carnot. *Epist.* 35, 66, etc. Remarquez les notes de Juret sur ces lettres. — Guibert, abbé de Nogent, confirme les reproches qu'on a faits à Philippe Ier sur l'article de la simonie en le caractérisant par ces mots si expressifs : *Hominem in Dei rebus venalissimum.* (Guib. *Monodiarum, sive de Vita sua*, lib. III, cap. 2, apud *Rerum Gallic. Scriptores*, tom. XII, pag. 241.) — Fleury, *Hist. ecclés.* tom. XIII livre LXII. n. 6, 16 et 20. — *Hist. de l'Égl. Gall.* tome VII, année 1073, p. 594, etc. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclésiast.* tome XX, pages 618 et 626.

(3) Gregorii VII *Epistol.* lib. I. *epist.* 35. apud Labbe, *Conciliorum* tom. X, pag. 34. Cette lettre, aussi bien que celle que nous indiquons dans la note suivante, ont été citées par Bossuet. *Defens Declar.* lib. I, sect. 1, cap. 7.

(4) Gregorii VII *Epist.* lib. II. *epist.* 5, pag. 74.

(5) Gregorii VII *Epist.* lib. II, *epist.* 18 pag. 84.

(6) *Hist. de l'Église Gallicane*, tome VIII, livre XXII,

Le Roi ayant été excommunié, l'année précédente, par le légat du Pape, dans le concile d'Autun, pour son mariage illégitime avec Bertrade, avoit obtenu du souverain Pontife, dans le concile de Plaisance, un délai pour plaider sa cause; mais comme il n'avoit donné, depuis ce délai, aucune espérance de conversion, le Pape confirma, dans le concile de Clermont, la sentence d'excommunication déja portée contre lui, et décerna la même peine « contre ceux qui le reconnoîtroient « pour roi ou seigneur, et qui lui obéiroient, « ou même lui parleroient, sinon pour le faire « rentrer en lui-même (1). » Ce sont les propres expressions de Guillaume de Malmesbury, auteur contemporain, dont le récit est expressément confirmé par la *Chronique* de Gui, chanoine de Châlons-sur-Marne, écrite vers la fin du douzième siècle; et par celle d'Albéric, moine des Trois-Fontaines, qui écrivoit au treizième siècle (2). Il est vrai que Bossuet et quelques autres écrivains modernes contestent la vérité de ce fait, sous prétexte que Guillaume de Malmesbury, le plus ancien auteur qui en parle, étoit un étranger, peu au fait de ce qui se passoit en France, et qu'il semble réfuté par le silence des auteurs François du même temps (3). Mais il semble difficile de contester l'autorité de Guillaume de Malmesbury, sur un événement si important, arrivé dans un concile si célèbre, et dans un temps où les relations entre la France et l'Angleterre étoient si fréquentes. Il est également difficile de supposer que deux auteurs François, Gui et Albéric, eussent rapporté le fait avec tant de confiance, au douzième et au treizième siècle, si la tradition ne s'en étoit conservée en France. Au reste, il est à remarquer que Bossuet, et la plupart des auteurs modernes qui ont contesté ce fait, ignoroient absolument les témoignages de Gui et d'Albéric, sur cette matière.

Mais ce qui résulte du moins évidemment du témoignage des deux auteurs, c'est qu'ils regardoient l'usage des effets temporels de l'excommunication, par rapport aux souverains, comme un point de *Droit public* aussi bien reconnu en France que dans les autres États de l'Europe, au douzième siècle. Assurément il est bien plus naturel de s'en rapporter, sur un fait de cette importance, à des auteurs si anciens, et si voisins du règne de Philippe Ier, qu'à des auteurs modernes, qui n'opposent au témoignage des anciens aucun témoignage positif, mais de simples raisonnements, dont la solidité est loin d'être à l'abri de toute contestation.

56. — Au reste, si le témoignage de ces auteurs pouvoit laisser quelques doutes, sur ce point, ils seroient pleinement dissipés par le temoignage d'Ives de Chartres, un des prélats les plus distingués par ses lumières et sa piété sous le règne de Philippe Ier (4). Déjà nous avons cité une lettre de ce prélat qui suppose clairement les effets temporels de l'excommunication reconnus en France, comme dans les autres États de l'Europe, à l'époque dont nous parlons (5). Mais, indépendamment de cette lettre, le prélat en écrivit plusieurs autres, à l'occasion du mariage scandaleux de Philippe, dans lesquelles il suppose que les effets temporels de l'excommunication n'étoient pas alors moins reconnus, en France, par rapport aux souverains, que par rapport aux simples particuliers. En effet, ce prince étant menacé d'excommunication (en 1092) pour le mariage dont il s'agit, l'évêque de Chartres lui écrivit, à diverses reprises, pour le faire rentrer en lui-même; et parmi les motifs d'amendement qu'il lui donne, il lui représente surtout *le péril extrême auquel il expose sa couronne et le royaume*

pages 50, 51, 76, etc. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, livre LXIV, n. 21, 22, 29, 37, etc.

(1) Guill. Malmesb. *De Gestis Anglorum*, lib. IV, c. 2. — *Recueil des Historiens de France*, tome XV, page 6, et *préface*, page v. — Ce passage de Guillaume de Malmesbury est cité par Bossuet, *Defens. Declar.* lib. III, cap. 11, pag. 621.

(2) Alberici, monachi Trium Fontium, *Chron.* anno 1095, apud Leibnitz, *Accessiones historicæ ad Scriptores rerum German. Hanoveræ*, 1700, in-4°, tom. II, pag. 144. Albéric lui-même, dans le passage que nous venons de citer, rapporte le fait dont il s'agit, d'après Gui, chantre de l'église de Saint-Étienne de Châlons, mort en 1203, et auteur d'une *Chronique* qui renferme un abrégé d'histoire universelle, depuis le commencement du monde jusqu'au temps où l'auteur écrivoit. La préface de l'ouvrage de Leibnitz renferme de plus amples détails sur la Chronique d'Albéric, et sur les anciens auteurs d'après lesquels il a écrit. Voyez aussi l'*Hist. littér. de la France*, tome XVI, page 132, *et alibi passim.*

(3) Bossuet, *ubi supra.* — *Recueil des Hist. de France*, tome XV, *ubi supra*; tome XVI, *Préface*, page lxx.

(4) Fleury, *Hist. eccles.* tome XIII, livre LXIV, n. 6. — Daniel, *Hist. de France*, tome III, année 1092, etc. — *Hist. de l'Église Gall.* tome VIII, *ibid.*

(5) Voyez plus haut, n. 47.

entier, et la perte qu'il doit craindre de son royaume temporel, aussi bien que du royaume éternel, s'il persiste opiniâtrément dans son péché (1). Le pape Urbain II ayant adressé, vers le même temps, une lettre circulaire à tous les archevêques et évêques de France, pour les autoriser à contraindre le Roi, par les voies canoniques, à se séparer de Bertrade ; l'évêque de Chartres *obtint*, par son ascendant sur l'esprit des évêques, *que cette lettre demeurât quelque temps secrète, afin d'empêcher, autant qu'il étoit en lui, le soulèvement du royaume contre le Roi* (2). Enfin ce prince, après plusieurs alternatives d'amendement et de rechutes, d'excommunications et d'absolutions, ayant été de nouveau excommunié en 1100, dans le concile de Poitiers, par les légats du pape Pascal II, l'évêque de Chartres engagea ce pontife à user de condescendance envers le Roi, *pour délivrer le royaume du danger auquel il étoit exposé par l'anathème de ce prince* (3). Il est impossible, à ce qu'il nous semble, de ne pas reconnoître, dans ces différentes lettres, une allusion aux effets temporels que l'excommunication entraînoit alors après elle, *d'après le Droit commun des États catholiques de l'Europe*.

57. — Quelques auteurs, il est vrai, ont prétendu que l'évêque de Chartres, en parlant ainsi, ne faisoit pas allusion à ces effets temporels, mais au prétexte que plusieurs seigneurs mécontents du Roi pouvoient prendre de son excommunication, pour soulever le royaume contre lui (4). Mais rien de plus invraisemblable que cette explication ; car 1° l'évêque de Chartres suppose que le Roi est exposé, par son excommunication, à voir soulever contre lui, non un certain nombre de seigneurs, mais *le royaume entier*, ce qui n'eût pas été à craindre dans le cas où l'excommunication du Roi n'eût été qu'un prétexte de révolte pour un certain nombre de seigneurs ; 2° en admettant même que le danger ne fût venu que d'un certain nombre de seigneurs, les lettres du prélat supposent du moins que la révolte de ces seigneurs eût été puissamment secondée par l'opinion publique sur les effets temporels de l'excommunication ; autrement il est tout à fait incroyable que leurs intrigues, pour détrôner le Roi, eussent été aussi à craindre que le supposent les lettres que nous venons de citer. Au reste, le sens que nous attachons à ces lettres est confirmé par l'idée que les historiens nous donnent généralement de la disposition des esprits en France, à l'époque dont nous parlons. Le Roi, malgré les promesses réitérées qu'il avoit faites de renvoyer Bertrade, l'ayant reprise en 1098, et ayant été excommunié, pour cette raison, dans le concile de Poitiers, crut devoir, dans une conjoncture si critique, associer à la couronne son fils Louis, âgé seulement de dix-neuf ou vingt ans. Le motif de cette association, selon l'opinion commune des historiens, fut que l'excommunication du Roi *étoit un prétexte plausible aux plus puissants vassaux de se révolter* (5). Un pareil motif suppose clairement que la révolte des vassaux, dans ces conjonctures, étoit puissamment secondée par la persuasion générale qui attachoit à l'excommunication la perte de toute dignité, même temporelle.

58. — Il y a tout lieu de croire que cette persuasion existoit encore en France, comme dans les autres États de l'Europe, longtemps après le règne de Philippe Ier ; car nous verrons bientôt que les plus célèbres écrivains du douzième et du treizième siècle, dans ce royaume comme ailleurs, soutenoient la subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle, comme un point de *Droit public* alors généralement admis ; subordination en vertu de laquelle les souverains pouvoient être jugés et même déposés, en certains cas, par l'autorité de l'Église ou du saint siége (6).

59. — Nous ne dissimulerons pas, en terminant cet article, que notre sentiment sur les effets temporels de l'excommunication, par rapport aux souverains, semble combattu par une difficulté spécieuse, tirée de la conduite de plusieurs, qui, malgré la sentence d'excommunication dont ils avoient été

(1) Ivonis Carnot. *Epist.* 15 ; apud Duchesne, *Historiæ Francorum Scriptores*, tom. IV. Voyez aussi la lettre 13e. Ces lettres sont les 5e et 7e dans le *Recueil des Hist. de France* de D. Bouquet, tome XV.

(2) Ivonis *Epist.* 23 (alias 14), *ad Widonem dapiferum.*

(3) Ivonis *Epistol.* 144 (alias 89) *ad Paschalem papam II.*

(4) Blondel, *De formula, Regnante Christo.* Amstelodami, 1646, *in-4o* ; sect. 2, § 15. — *Hist. de l'Église Gall.* tome VIII, page 43.

(5) Daniel, *Hist. de France, ubi supra*, pag. 398 et 615. — Velly, *Hist. de France*, tome II, page 425. — *Biographie universelle*, article *Philippe Ier*.

(6) Voyez plus bas, chap. 2, art. 3, n. 167, etc.

frappés, continuèrent de gouverner leurs États, et d'y être reconnus comme souverains légitimes. S'il en faut croire Fleury, Bossuet et quelques autres écrivains, Philippe I[er], roi de France, Frédéric I[er], empereur d'Allemagne, et plusieurs autres souverains, quoique excommuniés, ne perdirent rien de leur autorité, et ne furent point regardés comme déchus de leurs droits (1).

60. — Les bornes qui nous sont prescrites ne nous permettent pas d'examiner en détail tous les faits qu'on invoque, à l'appui de cette difficulté (2); nous nous contenterons d'y opposer quelques observations générales, qui suffisent pour la résoudre, et qui renversent en particulier la difficulté tirée des exemples de Philippe I[er] et de Frédéric I[er].

Observons d'abord que, d'après le *Droit public* dont nous parlons, la sentence d'excommunication n'entraînoit point *par elle-même* la perte des droits civils; elle n'avoit cet effet qu'au bout d'un certain temps, qui étoit beaucoup plus long par rapport aux souverains que par rapport aux simples particuliers. C'est ce que Bossuet lui-même reconnoît expressément, en disant que les papes distinguoient très-bien l'*excommunication* de la *déposition*, et *les séparoient souvent l'une de l'autre* (3). Il n'est donc pas étonnant qu'un prince excommunié continuât souvent de gouverner ses États, et d'y être reconnu pour légitime souverain.

Observons, en second lieu, qu'indépendamment de ce délai, accordé aux excommuniés par le *Droit commun*, avant d'encourir la perte de leurs droits temporels, ils obtenoient quelquefois un délai plus considérable, soit par des appels, soit par des promesses de soumission, soit par des négociations qu'ils prolongeoient adroitement pour éluder une sentence définitive. C'est ainsi que Philippe I[er], excommunié dans le concile d'Autun en 1094, obtint un sursis, l'année suivante, au concile de Plaisance, et ne fut definitivement excommunié que dans le concile de Clermont, tenu vers la fin de l'année 1095 (4).

Observons, en troisième lieu, que le Pape, auquel il appartenoit, d'après le *Droit public*, de prononcer la sentence de déposition contre les souverains qui persévéroient opiniâtrément dans l'excommunication, différoit souvent de la prononcer, soit par ménagement pour les princes, soit par l'espérance de leur amendement, soit dans la crainte des funestes effets qui pouvoient résulter de la sentence. Ce fut ce dernier motif, s'il en faut croire Bossuet, qui empêcha les papes Grégoire VII et Urbain II de prononcer, contre Philippe, une sentence de déposition (5). Cette conjecture de Bossuet est sans doute sujette à contestation, dans le cas particulier dont il parle; mais elle peut servir à expliquer d'autres faits du même genre.

Observons enfin que les souverains, comme les particuliers, ont pu quelquefois s'attribuer, malgré les censures de l'Église, les droits spirituels ou temporels dont ils étoient réellement dépouillés (6). De tout temps, on a vu des coupables faire peu de cas de la sentence qui les condamnoit, et affecter même de la mépriser. Les souverains surtout ne manquent pas ordinairement de moyens pour soutenir leurs prétentions, en pareils cas, et pour intéresser à leur cause une partie de leurs sujets, souvent même des souverains étrangers. Mais il est évident qu'on ne doit pas alors juger du *droit* par les *faits*, qui peuvent être dignes de blâme; on doit au contraire juger *des faits* par *le droit*, surtout quand celui-ci est d'ailleurs établi par la persuasion générale des princes et des peuples, et par les propres aveux des souverains, dans un temps où ils n'étoient pas intéressés à le contester.

61. — Quelque suffisantes que soient ces observations générales, pour résoudre la difficulté qu'on nous oppose, nous y ajouterons quelques observations particulières, relativement aux exemples de Philippe I[er] et de Frédéric I[er].

Pour parler d'abord du roi de France, c'est bien à tort qu'on a prétendu que la sentence d'excommunication prononcée contre lui, à l'occasion de son mariage avec Bertrade, n

(1) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, livre LXIV, n. 21 et 29; tome XV, livre LXX, n. 43; livre LXXIII, n. 6. — Bossuet, *Defens. Declar.* lib. III, cap. 10, 19, 20.

(2) Pour l'éclaircissement de ces faits, on peut consulter Bianchi, *Della Potestà e della Politia della Chiesa*. In Roma, 1745; 5 vol. in-4°. Voyez principalement le tome II.

(3) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. III, cap. 19, pag. [illegible] Voyez aussi le chap. 10 du même livre; dernier alinéa.

(4) Voyez Fleury et Bossuet, *ubi supra*.

(5) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. III, cap. 10.

(6) Voyez les auteurs cités plus haut, n. 48 note 7.

lui avoit rien fait perdre de son autorité royale (1). Il est certain au contraire que, « pendant tout le temps qu'il fut excommu- « nié, il ne porta jamais le diadème, ni la « pourpre, et ne tint aucune cour solennelle, à « la manière des rois (2). » Ce sont les propres expressions d'Orderic Vital, auteur contemporain. Il résulte évidemment de ce témoignage, que, d'après un usage reconnu en France, l'excommunication privoit alors le souverain de certains droits et de certains honneurs temporels, même avant que sa déposition eût été prononcée.

Il est vrai que Philippe, dans le temps même où il étoit privé de ces honneurs, et depuis la sentence prononcée contre lui par le pape Urbain II, dans le concile de Clermont, continua de gouverner ses États, et d'y être regardé comme souverain légitime. Mais on doit remarquer aussi que ce prince, effrayé de cette sentence, parut se repentir de son crime, et se mit en devoir de satisfaire le Pape, dont il obtint en effet l'absolution au concile de Nîmes, en 1096 (3). Les négociations qui eurent lieu, à ce sujet, durent naturellement suspendre l'effet de la sentence. Ajoutons que, le texte de cette sentence n'étant pas parvenu jusqu'à nous, il seroit difficile de dire si la déposition de Philippe y étoit prononcée d'une manière *absolue* et *définitive*, ou seulement en *termes conditionnels*, et supposé qu'il refusât de satisfaire à l'Église, dans un temps déterminé.

L'exemple de Frédéric Barberousse ne fournit pas une difficulté plus sérieuse, contre la réalité du *Droit public* dont nous parlons. Il est vrai que ce prince, malgré la sentence de déposition prononcée contre lui par le pape Alexandre III, continua d'être réputé et nommé empereur par un grand nombre de ses sujets, surtout en Allemagne, et en Italie même, par les partisans du schisme qu'il soutenoit; mais il est certain qu'il étoit réellement déchu de sa dignité, aux yeux des autres nations, et des fidèles catholiques. C'est ce qui résulte clairement de plusieurs lettres de Jean Sarisbery, particulièrement de celle que nous avons déjà citée (4), et qu'il écrivit à Guillaume, sous-prieur de l'abbaye de Cantorbery, à l'occasion des démêlés du roi d'Angleterre avec saint Thomas de Cantorbery. L'auteur de cette lettre suppose, comme des choses notoires et généralement reconnues : 1° que le Pape a déposé l'Empereur, en vertu du *pouvoir qu'il a reçu de Dieu sur toutes les nations et sur tous les royaumes;* 2° que cette sentence a détaché de Frédéric, et soulevé contre lui la plus grande partie de ses États en Italie. Tout ce que dit, à ce sujet, Jean de Sarisbery, est confirmé par les *Actes d'Alexandre III*, publiés en partie, d'après les *Archives du Vatican*, par le cardinal Baronius, et plus complétement, au milieu du dernier siècle, par Muratori dans son *Recueil des Historiens d'Italie* (5). Il résulte de ces *Actes :* 1° que Frédéric étoit regardé, en Orient, aussi bien qu'en Occident, comme déchu de l'Empire, depuis la sentence de déposition prononcée contre lui par le pape Alexandre III; et que, dans cette persuasion, l'empereur Manuel *supplia le Pape de lui rendre la couronne dont Frédéric avoit été justement privé* (6); 2° que Frédéric, après de longues et inutiles tentatives pour ramener à son obéissance les peuples d'Italie, fut enfin obligé de s'humilier devant le Pape, et de lui demander sérieusement l'absolution, qu'il obtint en effet en 1177 (7).

On peut juger, d'après ces témoignages, avec combien peu de fondement Fleury et d'autres écrivains ont avancé *que Frédéric, après la sentence de déposition prononcée contre lui par le pape Alexandre III, étoit constamment reconnu pour empereur, et que ses sujets catholiques, même ecclésiastiques, ne lui obéissoient pas moins qu'auparavant* (8).

(1) Bossuet et Fleury, *ubi supra.*

(2) Orderic Vital, *Hist. eccles.* lib. VIII, anno 1092 — *Recueil des Hist. de France*, tome XII, p. 650; t. XIV, *Préface*, § 10, n. 40. — *Hist. de l'Egl. Gall.* tome VIII, page 60.

(3) Voyez Fleury et Bossuet, *ubi supra.*

(4) Voyez plus haut, n. 51. Voyez aussi les lettres 159, 178, 182, 211, 233, 270 du même auteur.

(5) Baronius, *Annal.* tom. XII, anno 1170, n. 54, etc. anno 1176, n. 15; anno 1177, n. 13, *et alibi passim.* — Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, tom. III, page 459, etc.

(6) Baronii *Annales*, anno 1170, n. 54. — Muratori, *ubi supra*, pag. 460, col. 2.

(7) Baronius, *ubi supra*, anno 1176, n. 15. — Muratori, *ubi supra*, pag. 465, col. 2; et 467, col. 2. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XV, livre LXXIII, n. 1er, etc.

(8) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XV, livre LXXIII, n. 60. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. III, cap. 19.

§ II.

Droit public de l'Europe, au moyen âge, sur les effets temporels de l'hérésie.

62. — Les effets temporels de l'hérésie naturellement amenés par ceux de l'excommunication.
63. — Effets temporels de l'hérésie établis par le *Droit Romain*.
64. — La peine de déposition décernée contre les princes hérétiques par le *Droit commun* de l'Europe catholique au moyen âge.
65. — Preuves de ce *Droit commun* par le troisième concile général de Latran.
66. — Autre preuve, tirée du quatrième concile général de Latran.
67. — Concours des deux puissances dans la publication de ces décrets.
68. — Ces décrets confirmés par les ordonnances des princes. et par divers conciles où assemblées mixtes.

62. — De toutes les excommunications, la plus juste sans contredit, comme la plus ancienne dans l'Église, est celle dont elle a toujours frappé les hérétiques notoires, qui, par un attachement opiniâtre à leurs erreurs, secouent son autorité, et se séparent eux-mêmes de sa société. Il étoit donc naturel que les effets temporels attachés à l'excommunication, par le *Droit public* du moyen âge, fussent à plus forte raison attachés à l'hérésie, au schisme, à l'apostasie, et aux autres délits qui donnent un juste fondement de regarder comme hérétiques ceux qui s'en rendent coupables.

63 — Cette conséquence étoit d'autant plus naturelle, qu'elle n'étoit au fond qu'un renouvellement et une confirmation des *lois Romaines*, adoptées de bonne heure, sur ce point comme sur plusieurs autres, dans la plupart des nouvelles monarchies fondées depuis le quatrième siècle, sur les ruines de l'Empire Romain en Occident. En effet, il est souvent ordonné aux évêques et aux magistrats, dans le *Code Théodosien* et dans le *Code Justinien*, de rechercher les hérétiques et leurs fauteurs, de les arrêter, de les examiner, et de les punir selon leurs mérites, *jusqu'à les priver de leurs emplois et de leurs dignités*, s'ils ne satisfont à l'Église. Ces dispositions successivement établies contre plusieurs sectes hérétiques, et principalement contre les Manichéens, sont appliquées, dans le *Code Justinien*, à tous les hérétiques sans exception : « Nous condamnons à l'infamie perpé« tuelle, dit l'Empereur, nous déclarons cou« pables de trahison, et nous condamnons à « l'exil, tous les hérétiques des deux sexes, « sous quelque nom qu'on les désigne; vou« lant que tous leurs biens soient confisqués, « sans espérance de retour, en sorte que leurs « enfants eux-mêmes ne puissent être admis « à leur succession : car c'est un plus grand « crime d'offenser la majesté divine que celle « des princes temporels. Quant à ceux qui « seront seulement suspects d'hérésie, si, « étant requis par l'Église, ils ne fournissent « des preuves convenables de leur innocence, « selon la nature du soupçon et la qualité de « la personne, ils seront aussi regardés comme « infâmes, et bannis (1). »

On ne voit pas, il est vrai, que ces dispositions aient jamais été appliquées aux empereurs, avant l'établissement du nouvel Empire d'Occident; nous croyons même que l'usage et la constitution de l'Empire, avant cette époque, ne permettoient pas cette application, autorisée depuis par le *Droit public du moyen âge*. Mais il est certain que, sous les empereurs romains, ces dispositions étoient en vigueur par rapport aux simples particuliers, et qu'on les appliquoit même quelquefois, avec le consentement des empereurs, aux magistrats civils et militaires. On en trouve un exemple remarquable sous le règne de Justinien, qui *donna au patriarche d'Alexandrie*, vers l'an 540, *une pleine autorité sur les ducs et les tribuns de l'Égypte, pour éloigner de ces emplois les hérétiques, et mettre à leur place des catholiques* (2).

64. — Mais quelle que soit l'origine de la législation du moyen âge sur ce sujet, un des points les mieux établis dans l'histoire de cette période, principalement depuis le dixième siècle, c'est que, d'après la *constitution* ou le *Droit public* de tous les États catholiques de l'Europe, les souverains, aussi bien que les seigneurs particuliers, encouroient

(1) *Codex Justin.* lib. I, tit. 5, n. 19. Parmi un grand nombre de passages du *Droit Romain*, qu'on pourroit citer à ce sujet, nous remarquerons seulement ceux qui suivent : *Codex Theod.* lib. XVI. tit. 5, n. 42 etc. — *Codex Justin.* lib. I, tit. 5, n. 4, 19, etc. On peut voir l'analyse du *Droit Romain*, sur cette matière, dans les ouvrages suivants : D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* t. IV, chap. 5, art. 4; tome VIII, chap. 15; tome XVI, chap. 20; — Domat, *Droit public*, liv. 1er, tit. 19; — Thomassin, *Traité des Édits*, tome I, chap. 30, etc. tome II, chap. 9; — Bossuet, *Defens. Declar.* lib. IV, cap. 3.

(2) Liberati *Breviarium*, cap, 23; apud Labbe, *Conciliorum* tom. V, page 777. — Fleury, *Hist. ecclés.* t. VII livre XXXIII, n. 1er.

par l'hérésie la peine de déposition, et pouvoient en effet être déposés par une sentence émanée de la puissance ecclésiastique. Nous aurons bientôt occasion d'établir ce point si important, par la législation particulière des principaux États de l'Europe au moyen âge. Mais, indépendamment de cette législation particulière des divers États, il est aisé de montrer que tel étoit, à l'époque dont nous parlons, *le Droit commun de tous les États catholiques de l'Europe*. C'est ce qui résulte clairement de plusieurs conciles, tant généraux que particuliers, dont les décrets, sur cette matière, ont été publiés en présence et avec le consentement exprès ou tacite des princes chrétiens. Nous remarquerons surtout, à ce sujet, les décrets du troisième et du quatrième conciles œcuméniques de Latran, si diversement expliqués par plusieurs auteurs qui n'ont pas fait assez d'attention au concours des deux puissances dans ces grandes assemblées (1).

65 — Le premier de ces conciles, tenu en 1179, renouvelle contre les Albigeois et plusieurs autres hérétiques de cette époque, les principales dispositions alors en vigueur dans tous les États chrétiens de l'Europe, et fondées pour la plupart sur le *Droit Romain*, comme on vient de le voir. Les expressions de ce concile sont d'autant plus remarquables, qu'il distingue très-exactement les *peines spirituelles* que l'Église décerne contre les hérétiques, par sa propre autorité, d'avec les *peines temporelles* qu'elle ne décerne que du consentement et *avec le secours des princes chrétiens*. Voici les propres expressions de ce concile (2) : « Quoique l'Église, comme dit saint Léon (3), « *contente de prononcer des peines spirituelles* « *par la bouche de ses ministres*, ne fasse point « d'exécutions sanglantes, *elle est pourtant* « *aidée par les lois des princes chrétiens*, « afin que la crainte du châtiment corporel « engage les coupables à recourir au remède « spirituel. » Après avoir établi ce principe, comme le fondement de son décret, le concile emploie contre les hérétiques les peines spirituelles et temporelles. D'abord il les anathématise, eux et leurs fauteurs, les sépare de la communion des fidèles, défend d'offrir pour eux le saint sacrifice, et de leur donner la sépulture chrétienne; puis, faisant usage *du secours que l'Église reçoit des princes chrétiens*, il décerne, contre les hérétiques, des peines temporelles en ces termes : « Que tous « ceux qui s'étoient engagés envers eux par « quelque convention, se regardent comme « *déliés de toute obligation de fidélité, d'hom-* « *mage et d'obéissance*, tandis qu'ils persévé- « reront dans l'hérésie. De plus, nous enjoi- « gnons à tous les fidèles, pour la rémission « de leurs péchés, de s'opposer courageuse- « ment aux ravages des hérétiques, et de dé- « fendre par les armes le peuple chrétien « contre eux. Nous ordonnons aussi que leurs « biens soient confisqués, et qu'il soit permis « aux princes de les réduire en servitude (4). » Le concours des deux puissances pour la publication de ce décret, outre qu'il est clairement supposé par le texte même que nous venons de citer, est d'ailleurs attesté par un auteur contemporain, qui, après avoir rapporté les canons du concile dont nous parlons, ajoute que, « ces décrets ayant été publiés, « furent reçus *par tout le clergé et le peuple* « *présents* (5). » Il est certain, comme Bossuet le remarque à ce sujet, que dans le style des conciles et de tous les auteurs ecclésiastiques, le mot *peuple* est ici employé par opposition au *clergé*, pour désigner tous les *laïques* présents au concile, même les princes et les seigneurs (6).

66. — Ce décret du troisième concile de Latran fut renouvelé, au commencement du siècle suivant, par le quatrième concile de Latran, tenu en 1215. Après avoir anathématisé, généralement et sans exception, tou-

(1) Voyez, sur ces différentes explications, Tournely, *De Ecclesia*, tom. II, pag. 447; — Bossuet, *Def. Declar.* lib. IV, cap. 1 et 2; — Mamachi, *Origines et Antiquitates Christianæ*, tom. IV, pag. 245, nota 2.

(2) *Concil. Later.* III, can. 37, apud Labbe, *Conciliorum* tom. X, page 1522.

(3) Le concile emploie ici les propres expressions de saint Léon, dans sa *Lettre à Tiburius*, évêque d'Espagne, au sujet des Priscillianistes qui infestoient alors ce royaume. Sancti Leonis *Epist.* 15 (alias 93), n. 1. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome VI, liv. XXVII, n. 10.

(4) Concil. Lateran. III; *ubi supra*, pag. 1525.

(5) Roger de Hoveden, *Ann. Anglican.* lib. II, apud *Scriptores Angliæ*, tom. I; necnon apud Labbe, *Concil.* tom. X, pag. 1525.

(6) Bossuet, *Def. Declar.* lib. IV, cap. 1, pag. 6. On peut voir encore, à l'appui de ces observations, Fleury, *Hist. ecclés.* tome XV, livre 73, n. 22. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* tome XXI, page 721. — Pey, *De l'Autorité des deux Puissances*, tome I, page 112. — Thomassin, *Traité des Édits*, tome II, chap. 9. Bernardi, *De l'Origine et des Progrès de la législation françoise*, livre V, chap. 3, page 316.

tes les hérésies contraires à la foi catholique, le concile continue en ces termes : « Nous « ordonnons (1) que les hérétiques, après « avoir été condamnés, soient livrés aux puis- « sances séculières, ou à leurs baillis, pour « être punis comme ils le méritent, en obser- « vant néanmoins de dégrader les clercs avant « de les livrer au bras séculier ; que les biens « des laïques ainsi condamnés soient confis- « qués, et ceux des clercs appliqués aux égli- « ses dont ils ont reçu les rétributions ; que « l'on frappe aussi d'anathème ceux qui se- « ront suspects d'hérésie, à moins qu'ils ne « se justifient d'une manière convenable, « suivant la nature du soupçon et la qualité « de la personne ; que tous les fidèles évitent « de communiquer avec eux, jusqu'à ce qu'ils « aient satisfait à l'Église ; et qu'ils soient en- « fin condamnés comme hérétiques, s'ils per- « sistent dans l'excommunication pendant un « an. On avertira encore, et on obligera même, « s'il est nécessaire, par les censures ecclé- « siastiques, toutes les puissances séculières..., « de s'engager, par un serment public, à chas- « ser de leurs terres les hérétiques notés par « l'Église..... Si un seigneur temporel, averti « et requis par l'Église, néglige de purger sa « terre de la contagion de l'hérésie, il sera « d'abord excommunié par le métropolitain « et ses comprovinciaux ; et s'il ne satisfait « dans l'année, on en avertira le Pape, afin « qu'il déclare les vassaux de ce seigneur dé- « liés de leur serment de fidélité, et qu'il « abandonne sa terre à des catholiques, pour « la posséder paisiblement, après en avoir « chassé les hérétiques, et pour y maintenir « la pureté de la foi ; sauf le droit du seigneur « suzerain, pourvu que lui-même ne mette « aucun obstacle ou empêchement à l'exécu- « tion de ce décret ; et cependant on suivra « la même règle à l'égard de ceux qui n'ont « point de seigneur suzerain..... Nous ordon- « nons en outre, que les protecteurs et les « fauteurs des hérétiques soient excommu- « niés ; et que, s'ils ne satisfont dans l'année, « ils soient, de plein droit, regardés comme « infâmes, inhabiles aux offices et conseils « publics... intestables, c'est-à-dire, incapa- « bles de tester et de recueillir une succession ; « que personne ne soit obligé de leur répon- « dre en justice, sur quelque affaire que ce « soit, bien qu'ils soient obligés de répondre « aux autres. Si un homme ainsi condamné « est juge, ses sentences n'auront aucune « force ; s'il est avocat, il ne sera point admis « à plaider ; s'il est tabellion (ou notaire), « les actes par lui dressés n'auront aucune « valeur. »

67 — Il semble, au premier abord, que le concile, en publiant de pareils décrets, entreprenoit sur les droits de la puissance temporelle. Mais, outre que le concours des princes, nécessaire pour la validité de ces décrets, avoit été clairement expliqué dans le troisième concile de Latran, tenu peu de temps auparavant, il est certain que ces décrets ne furent publiés que de concert avec les princes chrétiens, qui avoient tous été convoqués à ce concile, et qui y assistèrent en effet par leurs ambassadeurs. C'est ainsi que Bossuet, Fleury, et la plupart des historiens et des canonistes, particulièrement en France, expliquent les décrets dont il s'agit, et plusieurs autres du même genre, qu'on rencontre dans les conciles généraux du moyen âge (2). La réunion des deux puissances, dans ces conciles, a même engagé plusieurs savants auteurs à les considérer comme des *diètes générales*, ou des *Etats généraux* de l'Europe, qui avoient tout à la fois le caractère d'*assemblées ecclesiastiques* et d'*assemblées politiques* (3). En effet, tous les princes catholiques de l'Europe y étant convoqués, aussi bien que les évêques, et y assistant par eux-mêmes ou par leurs ambassadeurs, les décrets qu'on y publioit sur les objets temporels, émanoient tout à la fois de l'autorité de l'Eglise et des princes, et devenoient ainsi obligatoires pour tous les peuples catholiques de l'Europe.

68. — Mais indépendamment de ce concours des deux puissances dans le troisième et le quatrième conciles de Latran, le consentement que les princes chrétiens donnoient

(1) *Concilium Lateranense IV*, can. 3, apud Labbe, *Conciliorum* tom. XI, prima parte, p. 147. etc. — Fleury. *Hist. ecclés.* tome XVI, livre LXXVII, n. 47.

(2) Fleury, *ubi supra*. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. IV, cap. 1-5. — D. Ceillier, *Hist. des Aut. ecclés.* tome XXI, page 721 ; tome XXIII, page 560. — Milner, *Excellence de la religion catholique* ; lettre 49. Voyez aussi les ouvrages de l'abbé Pey, du P. Thomassin et de Bernardi cités dans la dernière note de la page précédente.

(3) Thomassin, *Traité des Edits*, t. II, chap. 9. p. 87. — Id. *Ancienne et nouv. Discipline*, tome II, livre III. chap. 45-57, *passim*. — Bernardi, *ubi supra*, pag. 316.

aux décrets que nous venons de citer, est clairement prouvé par un grand nombre de lois émanées, vers ce même temps, de la puissance temporelle, et par plusieurs *conciles* ou *assemblées mixtes*, tenues en divers États. Nous remarquerons en particulier une constitution publiée par Frédéric II, empereur d'Allemagne, en 1220, le jour même où il reçut la couronne impériale de la main du pape Honorius III. L'Empereur confirme expressément, par cette constitution, les décrets du troisième et du quatrième conciles de Latran que nous avons rapportés, et qui sont textuellement insérés dans cette ordonnance (1). Quelques années après, saint Louis, à peine monté sur le trône, en publia une semblable, pour assurer l'exécution des mêmes décrets dans les provinces du midi de la France, où l'hérésie des Albigeois, et la protection que le comte de Toulouse leur avoit longtemps accordée, rendoient cette exécution plus difficile (2). Ce fut par de semblables motifs, que le saint roi demanda depuis au pape Alexandre IV, et en obtint l'établissement du tribunal de l'inquisition en France (3)

Parmi les *conciles* ou *assemblées mixtes* qui ont publié, vers le même temps, de semblables décrets, nous remarquerons en particulier le concile de Tours, en 1163, composé d'une multitude d'évêques et de seigneurs des royaumes de France et d'Angleterre (4); celui de Vérone, en 1184, auquel assistèrent un grand nombre d'évêques et de seigneurs d'Allemagne, de Lombardie et de quelques autres États (5); et celui de Toulouse, en 1229, où l'on renouvela les règlements publiés peu de temps auparavant, par saint Louis, contre les hérétiques (6).

Tous ces témoignages sont assurément plus que suffisants pour établir le *Droit public* de l'Europe, au moyen âge, sur les effets temporels de l'hérésie, par rapport aux princes. Mais ce point si important sera de plus en plus établi, dans les paragraphes suivants, par les propres aveux des souverains les plus jaloux de leur autorité, et les plus intéressés à contester le *Droit public* dont nous parlons (7).

§ III.

Droit public de la France, sur la subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle, sous la première et la seconde race de nos rois.

69. — Témoignage remarquable de saint Grégoire le Grand sur ce point.
70. — L'authenticité de ce témoignage contestée mal à propos par plusieurs critiques.
71. — Diverses explications données à ce passage.
72. — La difficulté levée par le consentement des princes François au décret de saint Grégoire.
73. — Les monarques François généralement regardés comme *justiciables du concile*, sous la seconde race de nos rois.
74. — Ce fait expressément reconnu par nos plus célèbres historiens.
75. — Cette persuasion générale n'étoit point une erreur.
76. — On ne sauroit prouver que cette persuasion ait été introduite par la politique de Pepin et de ses successeurs.

69. — Le royaume des Francs est peut-être, de tous les États de l'Europe, celui qui

(1) *Constitutio Friderici II*, ad calcem *Libri Feudorum*. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVI, livre LXXVIII, n. 40.

(2) *Constitutio Ludovici IX*, apud Labbe, *Conciliorum* tom. XI. prima parte, pag. 423. — *Hist. de l'Eglise Gall.* tome XI, livre XXXI, page 31. — Daniel, *Hist. de France*, édition du P. Griffet. tome IV. page 575.

(3) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVII. livre LXXXIV, n. 15. On doit corriger ou modifier, d'après cet exposé, l'assertion de plusieurs canonistes françois du dernier siècle, qui assurent que *les peines temporelles, prononcées par les papes contre les hérétiques, ne sont point d'usage en France.* (De Héricourt, *Lois ecclésiast. de France*, tome 1er, pag. 149, 1re col.) Il est certain que, sous le règne de saint Louis, et même longtemps après, la France n'avoit point, à cet égard, d'autre usage que celui de tous les États catholiques de l'Europe. Il est vrai que, par suite des progrès de la *Réforme* en France, les principales dispositions du *Droit commun*, sur ce point, y tombèrent peu à peu en désuétude; mais on sait que la plupart de ces dispositions furent remises en vigueur par la *révocation de l'Édit de Nantes*, en 1685. Voyez de Héricourt, *ibid.* p. 378. etc. — D'Avrigny, *Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés. du dix-septième siècle*; tome III, année 1685. — *Hist. de Bossuet*, par le cardinal de Bausset, tome IV, livre 11, n. 15.

(4) *Concil. Turon.* apud Labbe. *Concil.* tom. X, p. 1411. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XV, livre LXX, n. 63.

(5) *Concil. Veron.* apud Labbe, *ibid.* page 1737 et 1740. — Fleury, *ibid.* livre LXXIII, n. 54.

(6) *Concil. Tolos.* anni 1229, apud Labbe, *Concil.* tom. XI. prima parte, page 426, etc. — Fleury, *ibid.* tome XVI, livre LXXIX, n. 57. — *Hist. de l'Eglise Gall.* tome XI, liv. XXXI, p. 33, etc. Pour le développement de la discipline du moyen âge, sur ce point, on peut consulter, outre les auteurs déjà cités, Alphonse de Castro, *De justa hæreticorum punitione.* — Van-Espen, *Jus eccles. univers.* tom. II, part. 3, tit. 4, cap. 2. — De Héricourt, *Lois ecclés. de France*, 1re partie, chap. 24.

(7) Remarquez surtout, dans le § 7 de ce second article (n. 102 et 113), les aveux de l'empereur Henri IV, au Grégoire VII, et la lettre écrite par saint Louis et les seigneurs François au pape Grégoire IX, à l'occasion de la déposition de l'empereur Frédéric II.

nous offre les plus anciens vestiges *du Droit public* dont nous parlons ; du moins, il est un de ceux où ce *Droit* paroît avoir été d'abord mieux affermi, et plus généralement reconnu.

Saint Grégoire le Grand, vers la fin du sixième siècle, accordant certains priviléges aux monastères et à l'hôpital d'Autun, déclare déchus de leur dignité tous les laïques, même les rois et autres seigneurs, qui oseroient violer ces priviléges (1). « Si quelqu'un, dit il, « roi, évêque, juge, ou autre personne sécu- « lière, ayant connoissance de cette constitu- « tion, ose y donner atteinte, *qu'il soit privé* « *du pouvoir et de l'honneur attachés à sa di-* « *gnité*, et qu'il s'attende à répondre de son « crime au jugement de Dieu (2). »

70 — La difficulté de concilier ce langage avec la doctrine de l'antiquité, et avec les principes de saint Grégoire lui-même, sur la distinction et l'indépendance mutuelle des deux puissances, a fait croire à plusieurs critiques modernes que cette clause avoit été ajoutée à ses lettres par un faussaire (3). Mais cette opinion est clairement réfutée par l'autorité des manuscrits même les plus anciens, et par plusieurs autres témoignages authentiques, selon la remarque des savants Bénédictins, éditeurs des *OEuvres de saint Grégoire* (4). Aussi un des plus savants et des plus judicieux critiques du dernier siècle ne craint pas de dire que les priviléges dont il s'agit, tels qu'ils sont rapportés dans les lettres de saint Grégoire, *doivent paroître incontestables à toute personne non prévenue* (5).

71. — En supposant l'authenticité de la clause dont il s'agit, quelques auteurs ont cru lever la difficulté qu'elle présente, en soutenant que cette clause n'étoit pas proprement *un décret ou une menace de déposition* contre les infracteurs, mais une *formule purement imprécatoire*, pour les menacer de la vengeance divine même en ce monde (6). Mais cette explication paroît tout à fait contraire au sens naturel du texte de saint Grégoire, dont les paroles n'expriment pas une *formule purement imprecatoire*, mais une *déclaration absolut : Qu'il s'attende*, dit le Pape, *à répondre de son crime au jugement de Dieu*.

Pour lever entièrement la difficulté que présente cette clause, les éditeurs des *OEuvres de saint Grégoire* observent, d'après ses lettres mêmes, que les priviléges dont il s'agit *furent accordés à la demande de la reine Brunehaut*, et que tout y fut réglé *conformément à ses désirs*. « On ne peut douter, disent-ils (7), « que saint Grégoire, s'il eût suivi sa propre « inclination et sa douceur naturelle, ne se « fût abstenu d'une clause si sévère; mais il « ne pouvoit la refuser à la Reine, qui vou- « loit intimider, par ce moyen, les violateurs « de l'acte dont il s'agit. C'est ainsi que les « Pères du quatrième concile d'Orléans (en « 541), à la demande du roi Childebert, *dé-* « *fendent à toute sorte de personnes, de quel-* « *ques condition et dignité qu'elles soient*, de « toucher aux biens de l'hôpital de Lyon, *sous* « *peine d'être frappées d'anathème irrevocable,* « *comme meurtrières des pauvres* (8). »

On sera frappé de la justesse de ces réflexions, pour peu qu'on lise attentivement les lettres que saint Grégoire écrivit à la reine Brunehaut et à Théodoric, son petit-fils, en leur adressant les priviléges dont nous parlons. « Afin de participer en quelque ma- « nière à vos bonnes œuvres, leur dit-il, nous « avons accordé auxdits lieux les priviléges, « *tels que vous les desiriez*, pour le repos et la « sûreté des habitants; et nous n'avons pas « voulu différer d'un seul instant à satisfaire « *les louables désirs de Votre Excellence* (9). »

72. — Il résulte clairement de ces observations, que, dès le temps de saint Grégoire, les princes François consentoient à se laisser déposer, en certains cas, par l'autorité du Pape. Une pareille concession peut sans doute paroître aujourd'hui extraordinaire; mais il est certain, et reconnu même des auteurs les plus opposés aux maximes du moyen âge sur ce point, que l'histoire de cette période

(1) S. Greg. *Epistol.* lib. XIII, epist. 8, 9 et 10, *Operum* tom. II. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome VIII, liv. XXXVI, n. 43. — *Hist. de l'Eglise Gall.* tome III, année 602, page 533. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. II, cap. 9.

(2) S. Greg. *ubi supra*, epist. 8, 9 et 10.

(3) Cette opinion est adoptée par le P. Maimbourg, *Hist. du pontificat de saint Grégoire*, page 290. — Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, tome XI, livre XLIX, n. 50.

(4) Voyez la *note b* des éditeurs, sur la 8e lettre déjà citée.

(5) D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* tome XVII, page 317.

(6) Idem, *ibid.* — Mabillon, *De re Diplom.* lib. II, cap. 9. — Bossuet, *Def Declar.* lib II, cap. 9.

(7) Note *b* sur la lettre huitième.

(8) *Concil. Aurelian.* anni 541, can. 15.

(9) S. Greg. *Epist.* lib. XIII, ep. 6 et 7.

offre bien d'autres exemples de semblables concessions. On a vu plus haut (1), que Bossuet, Fleury, et la plupart des canonistes, surtout en France, expliquoient ainsi la peine de déposition et les autres peines temporelles décernées contre les princes hérétiques, dans le troisième et le quatrième conciles de Latran. La suite de ces *Recherches* nous donnera lieu de citer plusieurs autres exemples de semblables concessions, particulièrement en France, sous la seconde race de nos rois.

Peut-être pourroit-on ajouter que le consentement de la reine Brunehaut et des princes François à la clause dont il s'agit, étoit alors très-conforme aux coutumes du royaume, aussi bien qu'à l'ancienne législation des peuples Germaniques, qui déclaroit *déchus de leurs dignités les ducs ou les seigneurs violateurs des décrets du Roi* (2). Il est vrai que cette disposition, telle qu'on la voit aujourd'hui dans les anciennes lois des Francs, ne regarde, par elle-même, que les seigneurs inférieurs au Roi; mais il y a tout lieu de croire que le Roi lui-même étoit alors justiciable de l'assemblée générale de la nation, et encouroit, en cette qualité, la peine de déposition, par la violation des lois et coutumes de l'État. Il est du moins certain, comme on le verra bientôt, que cet usage étoit en vigueur sous la seconde race de nos rois, et que l'histoire n'en marque point l'origine; il est même naturel de le croire aussi ancien que la monarchie, dans le sentiment aujourd'hui généralement admis, selon lequel la couronne de France, sous la première race de nos rois comme sous la seconde, n'étoit pas *purement héréditaire, mais élective parmi les princes de la famille royale* (3).

73. — Quoi qu'il en soit de cette dernière supposition, il est certain que, sous les successeurs de Charlemagne, le monarque étoit généralement regardé comme *justiciable du concile*, qui pouvoit déposer, au nom de Dieu, un prince indigne du trône, comme le monarque peut déposer un magistrat indigne de son emploi. L'histoire nous montre les princes eux-mêmes prenant alors cette opinion pour base de leur conduite (4). C'est ce qu'on vit en particulier pendant les funestes divisions qui s'élevèrent entre les enfants de Louis le Débonnaire, à l'occasion du partage de ses États (5). Un des principaux moyens que chacun d'eux employa contre son rival, fut de le faire déposer dans un concile. C'est ainsi que Lothaire fut déposé, en 842, par le concile d'Aix-la-Chapelle, assemblé contre lui par ses deux frères, Charles le Chauve, roi de France, et Louis, roi de Bavière. Les évêques de ce concile, après avoir prononcé contre Lothaire une sentence de déposition, déclarèrent aux princes ses frères, qu'ils ne leur permettroient point de se mettre en possession de ses États, à moins qu'ils ne promissent de se conduire, dans leur gouvernement, selon la loi et les ordres de Dieu. *Nous le promettons*, répondirent les deux rois; alors le président de l'assemblée leur dit au nom de tous les prélats : « Recevez le royaume par l'autorité de Dieu, et gouvernez-le selon sa « divine volonté; nous vous en avertissons, « nous vous y exhortons, nous vous le commandons (6). »

Quelques années après, Charles le Chauve ayant été déposé par les intrigues de Venilon, archevêque de Sens, dans le concile d'Attigny (en 857), ne trouva pas de moyen plus efficace pour soutenir ses droits, que de présenter au concile de Savonnière (en 859) une requête contre la sentence qui l'avoit dépouillé de ses États. Mais, dans cet acte même, où il se plaint hautement de l'injustice de la sentence portée contre lui par Venilon, il reconnoît expressément la compétence du tribunal. « Personne, dit-il, n'a pu m'ôter ma consé« cration, et me renverser du trône, au moins « sans l'avis et le jugement des évêques, par

(1) Voyez plus haut, § 2, n. 67. Voyez aussi *Hist. de Fén.* IVe partie, n. 86.

(2) *Lex Bajuvariorum*, tit. 2, n. 9, apud Baluz. *Capitularium*, tom. I, pag. 104. — Daniel, *Hist. de France*, tome II, année 643, page 109. Cette loi, rédigée au cinquième siècle par Thierri, roi d'Austrasie, fut plusieurs fois renouvelée par les rois Francs de la première race.

(3) On trouvera dans le chapitre suivant (art. 1, § 1.) quelques détails sur ce point, dont l'éclaircissement peut beaucoup servir à l'explication du texte de saint Grégoire.

(4) Fleury, *Hist. ecclés.* tome xiij, 3e *Discours*, n. 10; tome XIX, 7e *Discours*, n. 5. — *Hist. de l'Église Gall.* tome XVII, *Discours prélim.* page 46. — Daniel, *Hist. de France*, tome II, pages 333, 388, 393, etc. *édit. du P. Griffet*. — Velly et Garnier, *Hist. de France*, tome II, pages 60 et 81; tome XXI, page 189. — Moreau, *Discours sur l'Hist. de France*, tome I, pages 22-30. — Bossuet, *Defens. Decl.* lib. II. cap. 43. — Montesquieu, *Esprit des Lois*, livre XXXI, chap. 23, dernière page.

(5) Nithard, *De Dissensionibus filiorum Ludovici Pii*, lib. IV, apud Labbe, *Concilior.* tom. VII, page 1782. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome X, livre XLVIII, n. 11; livre XLIX, n. 46. — Daniel, *ubi supra*, pag. 333.

(6) Nithard, *ubi supra*.

« le ministère desquels j'ai été consacré roi, « qui sont appelés les *trônes de Dieu*, sur les- « quels Dieu est assis, et par lesquels il pro- « nonce ses jugements. J'ai toujours été dis- « posé, et je le suis encore, à me soumettre « à leurs corrections paternelles, et aux châ- « timents qu'ils voudroient m'imposer (1). »

74. — Frappé de ces exemples, et du langage uniforme de tous nos anciens historiens, un des auteurs modernes qui ont le mieux étudié, et traité avec plus de développement l'histoire des premiers temps de la monarchie françoise, résume en ces termes les principes généralement admis sur cette matière, sous la seconde race de nos rois, et même au commencement de la troisième : « Sous la seconde « race, dit-il, *les grands, les laïques et les ec- « clésiastiques partent du même principe*; ils « supposent la même vérité, mais ils en abu- « sent. Le Roi, disent les évêques, n'a d'autre « supérieur que Dieu : il est le magistrat dé- « positaire du pouvoir de l'Éternel, qui seul a « droit de lui demander compte de ses actions ; « mais ce juge souverain des rois nous a éta- « blis ses vicaires et ses représentants; nous « composons sa cour, comme les magistrats « qui environnent le trône forment la cour « du monarque : nous avons droit de juger « celui-ci, au nom et par l'autorité de Dieu « même; et comme il destitue ses officiers « sur le procès qu'il fait instruire contre eux, « Dieu dépose également le prince contre « lequel nous avons prononcé, dans le con- « cile, la sentence qui le déclare indigne du « trône 2). »

75, — Il est vrai que cet auteur, à l'exemple de plusieurs autres, tout en reconnoissant le fait de la persuasion générale qui regardoit le Roi comme *justiciable du concile*, la représente comme *une erreur introduite et propagée par la politique de Pepin et de ses successeurs*, qui, en l'accréditant, se proposoient de rendre leur autorité plus respectable aux yeux des peuples (3).

Nous avons déjà remarqué qu'en admettant même la supposition de ces auteurs, on n'en peut rien conclure contre la réalité du *Droit public* dont nous parlons (4); mais nous pouvons aller plus loin, et montrer que la supposition dont il s'agit est tout à fait gratuite et sans fondement.

En effet, on suppose, en premier lieu, que la persuasion générale qui regardoit alors le Roi comme justiciable du concile, étoit *une erreur* : mais où seroit ici l'erreur? Est-ce dans la fausse politique qui mettoit la couronne à la disposition des évêques? Sans doute cette politique eût pu être fausse en d'autres circonstances; mais l'étoit-elle dans les circonstances où se trouvoit alors la société? Dans un temps où les seigneurs laïques étoient, pour la plupart, si ambitieux et si remuants; où le clergé formoit le premier corps de l'État, et occupoit, en cette qualité, le premier rang dans toutes les assemblées politiques; où il étoit, de tous les corps de l'État, le plus éclairé, le plus respecté, le plus fidèle au Roi ; peut-on blâmer les souverains d'avoir accru son autorité, pour servir de contre-poids à celle des grands, et d'avoir cherché, dans son influence, le plus ferme appui qu'ils pussent donner à leur trône? L'erreur des souverains, sur ce point, est si peu évidente, que plusieurs même des écrivains qui blâment si hautement ce grand pouvoir des évêques, sous la seconde race de nos rois, ne peuvent s'empêcher de convenir des heureux effets qu'il a produits. Le P. Berthier, entre autres, après avoir représenté ce pouvoir comme fondé sur une erreur et une prétention insoutenable du clergé, ne fait pas difficulté de reconnoître, avec l'abbé Dubos, « que la grande puissance « des ecclésiastiques fut ce qui conserva la « monarchie, sous les derniers rois de la se- « conde race. Tandis que les seigneurs laïques, « ajoute-t-il, usurpoient le domaine de la « couronne, les évêques et les abbés, qui vou- « loient, après tout, maintenir la constitution « de l'État, s'opposèrent, en plusieurs en- « droits, à ces usurpations, et prirent toujours « soin de faire reconnoître un maître et un « souverain ; ce qui peu à peu rétablit l'ordre, « et fit que les rois de la troisième race recou- « vrèrent, avec le temps, les provinces, les « villes et droits dont leurs prédécesseurs « avoient été dépouillés (5). »

(1) *Libellus proclamationis domni Caroli adversus Ventlonem*, n. 3 ; apud Labbe, *Conciliorum* tom. VIII, pag. 678. — Daniel, *ubi supra*, page 393. — Bossuet, *ubi supra*.

(2) Moreau, *ubi supra*, pages 22-28.

(3) Moreau, *ubi supra*. — Garnier, *Hist. de France* tome XXI, page 189, etc. — Berthier, *Hist. de l'Église Gall.* tome XVII, *Discours prélim.* page 45, etc.

(4) Voyez plus haut, art. 1, n. 33.

(5) Berthier, *Hist. de l'Église Gall.* tome XVII, *Discours prélim.* page 46. — Dubos, *Hist. critique de la Monarchie françoise*, tome III, page 384. — Voyez, à l'appui de

Fera-t-on consister l'erreur de cette époque, en ce qu'on regardoit le *jugement des évêques* sur les souverains, comme le *jugement de Dieu*, et leur autorité, en cette matière, comme celle de Dieu lui-même? Mais, en supposant la persuasion générale qui regardoit le Roi comme *justiciable du concile*, celle qui regardoit le *jugement des évêques*, en cette matière, comme le *jugement de Dieu*, n'étoit-elle pas une conséquence naturelle des principes de la religion, qui nous apprend *que tout vient de Dieu*, et que l'autorité, en quelques mains qu'elle soit, tire toute sa force de la sanction divine? C'est en vertu de ce principe, qu'un ancien roi de Juda, établissant des juges dans les principales villes de sa domination, leur donnoit cette admirable instruction : « Prenez « bien garde à ce que vous ferez dans l'exer« cice de votre emploi; car ce n'est pas la « justice des hommes que vous exercez, mais « celle de Dieu lui-même (1). » Si l'on peut parler ainsi des magistrats même laïques, à plus forte raison pouvoit-on dire la même chose des évêques, dans un temps où ils étoient investis d'un si grand pouvoir temporel, reconnu par les souverains eux-mêmes, et fondé sur le profond respect des princes et des peuples pour leur caractère sacré?

76. — Les auteurs dont nous parlons supposent, en second lieu, que l'opinion générale qui rendoit alors le Roi *justiciable du concile*, s'étoit *introduite et propagée en France par la politique de Pepin et de ses successeurs*. Mais où sont les preuves de cette supposition? Nous ne croyons pas qu'on puisse l'établir par un seul fait, ni par aucun témoignage positif. On n'en trouve aucune trace dans l'histoire de Pepin et de Charlemagne; et, à consulter les monuments de l'histoire, il seroit difficile de décider si l'opinion générale dont il s'agit fut introduite avant la mort de Charlemagne, ou depuis le règne de ce grand prince, si elle fut introduite par la seule autorité du monarque, ou par l'autorité de quelque assemblée générale, comme on l'avoit vu précédemment en Espagne (2). Aussi les auteurs que nous combattons sont-ils très-peu d'accord entre eux, lorsqu'il s'agit d'assigner la véritable origine de cette opinion. Les uns la supposent introduite par Pepin et Charlemagne (3); les autres par Charles le Chauve (4); d'autres, sous Louis le Débonnaire, par les évêques eux-mêmes, dont les prétentions furent depuis favorisées par la conduite des souverains (5). Mais nous ne voyons aucune preuve à l'appui de ces différentes suppositions. Prétendre, comme font quelques-uns, que Pepin, en répandant cette nouvelle opinion, croyoit *réparer le vice de son titre*, et couvrir la tache de son usurpation (6), c'est établir une supposition gratuite en elle-même, par une autre supposition également sujette à difficulté. L'usurpation de Pepin n'est pas un fait tellement incontestable, qu'on ne puisse la révoquer en doute; des auteurs très-habiles ont combattu l'hypothèse de cette usurpation prétendue, par des raisons qui ne sont nullement à mépriser (7).

§ IV.

Droit public de l'Espagne pendant le sixième siècle.

77. — Conditions apposées à l'élection des rois d'Espagne, dans le sixième concile de Tolède.
78. — Légitimité de ces conditions.
79. — Elles continuent d'être en vigueur en Espagne, dans la suite du moyen âge.

77. — Plus d'un siècle avant le règne de

ces réflexions, ce qui a été dit plus haut, § 1er, n. 38. — Voyez aussi plus bas, chap. 2, art. 1er, § 2, n. 144, et *alibi passim*.

(1) « *Videte quid faciatis; non enim hominis exercetis « judicium, sed Dei.* » (*II Paralip.* XIX, 6.)

(2) Voyez plus bas, § 4.

(3) Moreau, *ubi supra*.

(4) Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XXXI, chap. 23, dernier alinéa.

(5) Daniel, *ubi supra*, pages 332, 334, 393, *et alibi passim*.

(6) Moreau, *ubi supra*, page 23. — Garnier, *Hist. de France*, tome XXI, p. 180.

(7) L'opinion qui suppose Pepin usurpateur de la couronne de France a été combattue avec beaucoup de force par Serarius, dans son ouvrage intitulé : *Rerum Moguntiacensium libri quinque*; Moguntiæ, 1604, in-F. (L'édition de Francfort, 1722, in-fol. renferme quelques additions importantes.) Voyez surtout la note 40e sur le troisième livre de cet ouvrage. Alban Butler, ou son traducteur, dans une note sur la *Vie de saint Boniface*, indiquent cet ouvrage de Serarius, comme *ayant fort bien éclairci ce qui concerne l'élection de Pepin*. (*Vie des Pères*, tome V, 5e jour de juin.) A l'appui de l'opinion de Serarius, on peut consulter encore les ouvrages suivants : Gaillard, *Hist. de Charlemagne*, tome Ier, pages 194, 258, etc. — Clausel de Coussergues, *Du Sacre des rois de France*, chap. 4. — De Saint-Victor, *Tableau hist. et pitt. de Paris*, tome Ier, page 69, etc. — *Notice généal. et hist. sur la maison de France*; Paris, 1816, in-12. — Mœller, *Manuel d'hist. du moyen âge*, chap. 7, § 1, vers la fin.

Pepin, dès l'an 638, on trouve des restrictions semblables à celles dont nous venons de parler, mises au pouvoir du roi des Visigoths d'Espagne, dans une assemblée générale de la nation (1). Les évêques et les seigneurs auxquels appartenoit l'élection du Roi, d'après la constitution de l'État, *décidèrent d'un commun accord*, dans le sixième concile de Tolède, « qu'à l'avenir, aucun « Roi ne monteroit sur le trône, avant d'a« voir promis avec serment, *entre autres con« ditions*, celle de ne point souffrir d'héréti« ques dans ses États (2). » On voit, par le texte et les circonstances de ce décret, et de quelques autres semblables qu'on remarque dans les conciles tenus à Tolède vers le même temps, que le principal motif de cette disposition étoit d'assurer la tranquillité de l'État, en y maintenant l'unité de religion. Mais quel qu'ait été le motif de ces décrets, il résulte clairement de celui que nous venons de citer, que, d'après le *Droit public* du royaume des Visigoths, le souverain ne devoit être élu que sous la *condition expresse* de maintenir dans ses États l'unité de la foi catholique; en sorte qu'un prince notoirement hérétique, ou fauteur des hérétiques, encouroit la perte de ses droits, comme infracteur d'une condition expressément attachée à son élection, et pouvoit, en conséquence, être déposé par l'assemblée générale de la nation, c'est-à-dire, par les *conciles*, ou *assemblees mixtes*, dans lesquels se traitoient les grandes affaires de la nation, et où les évêques avoient la principale autorité.

78. — « Il ne faut pas s'étonner, dit à ce « sujet un auteur judicieux, que l'on impo« sât, dans ces *conciles*, des lois et des con« ditions nouvelles aux rois Goths; car il « faut raisonner d'une manière bien diffé« rente dans les *royaumes électifs*, que dans « les *royaumes héréditaires*. Dans ceux-ci, l'on « n'a point droit d'imposer d'autres lois aux « souverains, que celles qui ont été portées, « lorsque la monarchie s'est formée. Mais « quand on a droit d'élire un roi, on est en « droit de lui proposer les conditions aux« quelles on veut l'élire, surtout quand elles « se proposent dans l'assemblée générale de « tous les ordres du royaume, et au nom de « tout le peuple. Dans ces conciles d'Espagne, « tous les grands du royaume s'y trouvoient : « c'étoit comme une espèce d'*Ét t*. Il est « vrai que les évêques seuls y régloient les « affaires ecclésiastiques; mais, quand il « étoit question des affaires civiles, les sei« gneurs y avoient leurs voix et leurs suf« frages, aussi bien que les prélats (3). »

79. — Ces observations seront mises dans un nouveau jour, par les détails que nous donnerons plus bas sur la nature des gouvernements du moyen âge, et sur l'autorité des États généraux dans les monarchies de cette époque (4). Nous remarquerons seulement ici, que les conditions qu'on y imposoit au souverain, particulièrement celles de professer la religion catholique, et de maintenir parmi ses sujets l'unité de religion, ont été constamment en vigueur dans la monarchie Espagnole, pendant toute la suite du moyen âge (5). Tous les rois, dans la cérémonie de leur inauguration, faisoient serment d'observer ces conditions. Ce n'est guère que depuis le quatorzième siècle, que l'usage de ce serment est peu à peu tombé en désuétude, vraisemblablement, dit un célèbre jurisconsulte Espagnol, parce qu'il n'étoit plus nécessaire pour assurer l'attachement des princes et des sujets à l'Eglise catholique (6).

§ V.

Droit public de l'Angleterre depuis le dixième siècle.

80. — Le Roi rebelle envers Dieu et envers l'Église, privé de son titre de roi, par *une loi de saint Édouard*.

(1) Fleury, *Hist. ecclés.* tome VIII, livre XXXVIII, n. 14. — Mariana, *Hist. d'Espagne* livre 1. n. 32. — Ferreras, *Hist d'Espagne*, tome II. page 312. — Perez Valiente, *Apparatus Juris publici Hispanici*, tom. II, cap. 6, n. 38-40; cap. 7, n. 17.

(2) *Concilium Toletanum VI*, cap. 3. apud Labbe, *Conciliorum* t m. V. — Ce décret du *sixième Concile de Tolède* fut renouvelé dans le huitième, tenu en 653, et qui entre dans un plus grand détail sur les conditions dont le Roi do t jurer l'observation dans la cérémonie de son inauguration. (*Concil. Tolet. VIII*, can. 10.) — Perez Valiente, *ubi supra*, cap. 6, n. 38, etc.

(3) Note du P. Charenton, Jésuite, sur l'endroit cité de l'*Hist. d'Espagne*, par Mariana. A l'appui des observations de cet auteur, sur la nature du gouvernement électif, on peut consulter Bossuet, *Défense de l'Hist. des variations*. n. 8 et 13; tome XXI *des Œuvres de Bossuet*. — Pey. *De l'Autorité des deux Puissances*; tome 1er, 2e partie, chap. 4, § 3. — Lenglet-Dufresnoy, *Méthode pour étudier l'histoire*; 4e partie, chap. 5, art. 1, tome VI de l'édition in-12 page 353.

(4) Voyez plus bas, chap. 2, art. 1, § 1.

(5) Perez Valiente, *Apparatus juris publici Hispanici*; tome II, cap. 7, n. 18.

(6) *Ibid.*

81. — Conséquences remarquables de cette loi.

80. — L'histoire d'Angleterre, depuis le dixième siècle, fournit une preuve remarquable des progrès de cet ancien *Droit public*, en vertu duquel un prince rebelle envers Dieu ou envers l'Eglise encouroit la perte de ses droits. Le quatorzième article des *Lois de saint Édouard*, publiées par Guillaume le Conquérant, son successeur, décide formellement que le Roi qui refuse à l'Eglise le respect et la protection qu'il lui doit, *perd le titre de roi*. Voici le texte de cet article : « Le Roi (1) qui tient ici-bas la place du Roi « suprême, est établi pour gouverner le « royaume terrestre et le peuple du Seigneur, « et surtout pour honorer la sainte Eglise, « pour la défendre contre ses ennemis, pour « arracher de son sein, détruire et perdre « entièrement les malfaiteurs. *S'il ne le fait, « il ne remplit pas son titre de roi; mais, « comme l'atteste le pape Jean, il perd ce titre « auguste* (2). » Dans la suite de cet article, après une exposition détaillée des principaux devoirs du Roi envers ses sujets et envers l'Eglise, il est statué que « le Roi, en sa propre personne, mettant la main sur les « saints Evangiles, devant les saintes reliques, « en présence de l'assemblée générale du « royaume des prêtres et du clergé, fera « serment d'observer toutes ces choses, avant « d'être couronné par les archevêques et « évêques du royaume (3). »

81. — Il résulte clairement de cet article des *Lois Angloises*, que, d'après le *Droit public* alors en vigueur en Angleterre, un prince rebelle envers Dieu et envers l'Église pouvoit être déposé. On doit seulement remarquer que les lois Angloises, aussi bien que celles de France et d'Espagne, ne réservoient point alors au Pape le jugement des souverains qui encouroient la perte de leurs droits; d'où il suit que ce jugement pouvoit être prononcé par l'assemblée générale de la nation, et que, dans ces divers États, le Roi étoit alors *justiciable du concile*, considéré comme une *assemblée mixte*, composée des évêques et des principaux seigneurs de l'État. Mais on a déjà vu que ce jugement fut depuis réservé au Pape, dans tous les Etats catholiques de l'Europe, par suite de la nouvelle législation sur les effets temporels de l'excommunication et de l'hérésie.

§ VI.

Droit de suzeraineté du saint siége sur plusieurs États de l'Europe (4).

82. — Plusieurs souverains se déclarent librement feudataires du saint siége, depuis le dixième siècle.

(1) *Leges Eduardi regis*, art. 17 (alias 15); apud Wilkins. *Leges Anglo-Saxonicæ*; Londini, 1721. in fol. Cette édition, beaucoup plus exacte et plus complète que toutes les autres, a été fidèlement reproduite dans le recueil de Canciani, *Barbarorum Leges antiquæ*; Venetiis, 1781-1792, 5 vol. in-fol. (tom. I, pag. 337.)

On est étonné de ne pas retrouver la dernière phrase du texte que nous venons de citer, dans l'édition des *Lois de saint Édouard*, qui fait partie du recueil de Houard, *Traités sur les coutumes Anglo-Normandes*; Paris, 1776. 4 vol. in-4°. (Voyez le tome 1er de ce recueil, page 167.) Cette suppression est d'autant plus étonnante, que l'éditeur n'en donne aucune raison; qu'il suit d'ailleurs exactement le texte de Wilkins, comme il l'annonce lui-même dans sa *Préface* (page vij); enfin que le passage dont il s'agit se trouve dans toutes les éditions que nous avons pu consulter des *Lois de saint Edouard*. (Voyez en particulier, Spelman, *Concilia, Decreta, Leges, Constitutiones orbis Britannici*; Londini, 1639 in fol. p. 622. — Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, Londini, 1737. tom. I. pag. 312. — Harduin. *Concil.* tom. VI, pag. 968. — Labbe. *Concil.* tom. IX, pag. 1023.)

Il est difficile d'attribuer à une pure distraction de l'éditeur la suppression d'un passage si important, dans le recueil de Houard. Peut être cette suppression fut elle exigée dans le temps par les censeurs : peut être aussi eut-elle pour cause l'embarras que l'éditeur éprouvoit pour concilier cet article des *Lois de saint Edouard* avec les vrais principes sur l'indépendance réciproque des deux puissances. Son embarras, sur ce point, devoit être d'autant plus grand, qu'il se montre fort attaché, dans cet ouvrage, aux principes alors si répandus parmi les jurisconsultes, généralement portés à étendre l'autorité du prince, aux dépens de celle de l'Eglise. (Voyez en particulier, tome I, page 49, 58. etc.) Mais quelle que soit la véritable cause de la suppression du passage en question, on conviendra qu'elle est bien difficile à excuser.

(2) Les éditeurs des différentes collections que nous venons de citer, ne disent pas quel est le pape Jean dont l'article cité des *Lois Angloises* invoque ici l'autorité. Il y a tout lieu de croire que c'est le pape Jean VIII, à qui le *Décret de Gratien* attribue un règlement assez semblable à celui dont il est ici question. (*Decretum Gratiani*, parte 2, causa 23; quæst. 5, can. 26, *Administratores*.) Il y a cependant une grande différence entre cet article du *Decret de Gratien* et celui des *Lois Angloises*. Le premier frappe seulement d'*excommunication* les princes temporels qui, après trois monitions de l'évêque, refusent de remplir leurs devoirs envers l'Eglise et envers les pauvres, et de réprimer les malfaiteurs. Les *Lois Angloises* vont plus loin, et ôtent en ce cas, au souverain son *titre de roi*. Cette différence si remarquable paroît être une conséquence de la discipline introduite depuis le pape Jean VIII, et reconnue des souverains eux-mêmes, depuis le dixième siècle, sur *les effets temporels de l'excommunication*, comme on l'a vu plus haut (§ 1er).

(3) *Leges Eduardi regis*, ubi supra.

(4) On entend par *droit de suzeraineté*, l'autorité d'un

83. — *Serment de fidélité* prêté au Pape par Robert Guiscard, en 1059.

84. — *Droits de suzeraineté* du saint siége sur plusieurs États, longtemps avant Grégoire VII.

85. — Nouveaux droits du même genre acquis par le saint siége, depuis Grégoire VII.

86. — Tous ces droits hautement reconnus par les souverains.

87. — Le roi de France, et quelques autres souverains, exempts de cette dépendance féodale.

82. — Les principes de *Droit public* que nous venons d'exposer dans les paragraphes précédents, ne pouvoient manquer de donner au saint siége, en bien des cas, une grande influence sur l'élection et la déposition des souverains. Mais cette influence devint beaucoup plus grande encore, depuis le dixième siècle, en vertu des *droits de suzeraineté* que la plupart des princes catholiques de l'Europe conférèrent librement au saint siége sur leurs États. Rien n'est mieux établi par l'histoire, que ces actes solennels, par lesquels des souverains, d'ailleurs indépendants du saint siége dans l'ordre temporel, se déclaroient librement ses *feudataires*, en lui faisant hommage de leurs États. Il ne s'agit point ici d'examiner quels ont pu être les motifs de ces actes de dépendance, qui nous semblent aujourd'hui si extraordinaires; nous verrons bientôt que, dans les circonstances où se trouvoit alors la société, ils étoient fondés, non-seulement sur des motifs de religion, mais encore sur des motifs évidents d'intérêt public (1). Mais quelle qu'ait pu être la force de ces motifs, il nous suffit, pour le moment, d'établir le fait de cette dépendance, que la plupart des princes catholiques de l'Europe s'imposèrent librement à l'égard du saint siége, depuis le dixième siècle.

83. — Le premier exemple qu'on en trouve dans l'histoire, est celui de Robert Guiscard, fondateur du royaume de Naples en 1059 (2). Voici la formule du *serment de fidélité* qu'il prêta au Pape, en recevant de lui l'investiture de ses États, et que Baronius rapporte, dans ses *Annales*, d'après les archives du Vatican, où on la conservoit encore de son temps. « Moi Robert (3), *par la grâce de Dieu et de saint Pierre, duc de Pouille et de Calabre*, et, « par la même protection, bientôt duc de Sicile; je serai fidèle dès aujourd'hui et dans « la suite à la sainte Église Romaine, et à « vous mon seigneur pape Nicolas. Je n'aurai « part à aucun conseil ni action contre votre « vie, vos membres, où votre liberté. Je ne « manifesterai point sciemment, à votre dommage, les desseins que vous m'aurez confiés, et que vous m'empêcherez de manifester. J'aiderai en tous lieux, et de tout « mon pouvoir, la sainte Église Romaine, « envers et contre tous, à conserver et acquérir les biens et les domaines de saint Pierre; « je vous aiderai à conserver avec honneur « et sûreté la papauté Romaine, le territoire « et la principauté de saint Pierre; je ne chercherai point à envahir, acquérir, ou enlever, sans votre permission et celle de vos « successeurs dans la dignité de saint Pierre, « d'autres possessions que celles qui me seront accordées par vous ou par vos successeurs. Je m'efforcerai, de bonne foi, de « payer annuellement à l'Église Romaine la « redevance qui a été statuée, *sur la terre de saint Pierre que je possède maintenant, ou « que je posséderai dans la suite*. Je remettrai « entre vos mains toutes les églises de mes « domaines, avec leurs dépendances, et je « les maintiendrai dans la fidélité à la sainte « Église Romaine. Si vous ou vos successeurs « mourez avant moi, j'aiderai à choisir un « Pape et un digne successeur de saint Pierre, « selon les avis qui me seront donnés par les « meilleurs cardinaux, clercs et laïques Romains. J'observerai de bonne foi, envers « l'Église Romaine et envers vous, toutes les « choses susdites, et je garderai la même fidélité à vos successeurs dans la dignité de « saint Pierre, qui me confirmeront *l'investiture que vous m'avez accordée*. »

84. — Plusieurs lettres de Grégoire VII supposent qu'avant son pontificat, le saint siége avoit acquis un pareil *droit de suzeraineté* sur d'autres États; car en soutenant ses droits sur l'Espagne, la Hongrie, et quelques autres royaumes, il se fonde principalement sur *une ancienne coutume, reconnue des souverains*

prince ou d'un seigneur sur un autre, qui tient de lui son *fief* ou son *domaine*, et dont l'autorité est subordonnée à la sienne. Le seigneur subordonné au suzerain se nomme *vassal* ou *feudataire* de ce dernier, parce qu'il tient de lui son *fief* ou son *domaine*.

(1) Voyez plus bas, chap. 2, art. 1, § 2.

(2) Leo Ostiensis, *Chronic. Cassin.* lib. III, cap. 12, etc. — Baronii *Annales*, tom. XI, anno 1059, n. 67, etc. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, livre LX, n. 30. — Voigt, *Hist. de Grégoire VII*, tome II, chap. 11, page 372. Voyez aussi le tome I, chap. 1, pages 25-30.

(3) Apud Baronii *Annales*, ubi supra, n. 70.

eux-mêmes (1). Il est vrai que l'origine de cette coutume, et les titres des différentes concessions invoqués par Grégoire VII ne nous ont pas été conservés; mais ils pouvoient exister encore, ou du moins être connus avec assurance au temps de ce pontife : la manière même dont il s'exprime ne permet pas de douter qu'ils ne le fussent; et il est tout à fait incroyable qu'il les eût invoqués avec autant de confiance, s'ils n'eussent été alors regardés comme incontestables (2).

85. — Depuis le pontificat de Grégoire VII, plusieurs autres souverains firent hommage de leurs États au saint siége. Nous remarquerons en particulier Godefroi de Bouillon, roi de Jérusalem, en 1099 (3); Roger, fondateur du royaume de Sicile, en 1130, et Charles Ier, roi de Sicile, en 1276 (4); Pierre II, roi d'Aragon, en 1204 (5); enfin les rois d'Angleterre, Henri II, en 1172, Jean-sans-Terre, en 1213, et Henri III, en 1216 (6).

86. — Tous ces États, et quelques autres dont nous ne parlons point ici, étoient alors universellement regardés comme des *fiefs de l'Église Romaine*; et les souverains eux-mêmes le reconnoissoient hautement par leur conduite. Ainsi, le pape Innocent III ayant prononcé, en 1211, une sentence de déposition contre Jean-sans-Terre, roi d'Angleterre, et donné son royaume à Philippe-Auguste, roi de France, celui-ci ne fit pas difficulté d'accepter cette donation, et se disposa aussitôt à soutenir, par la force des armes, les droits qu'il tenoit uniquement de la concession du Pape (7). Les droits du saint siége sur la Sicile ne furent pas moins solennellement reconnus en France, sous le règne de saint Louis (8). Le Pape ayant donné le royaume de Sicile à Charles d'Anjou, frère du saint roi, celui-ci, pour diverses raisons politiques, et peut-être aussi par délicatesse de conscience, parut d'abord craindre de donner les mains à cette élection ; cependant il y consentit enfin en 1265, et autorisa même la levée d'une décime sur le clergé, pour aider le comte d'Anjou à se mettre en possession du trône de Sicile. Quelques années après (en 1282), Philippe le Hardi se montra beaucoup plus facile à condescendre à de pareilles offres (9). Le pape Martin IV, ayant excommunié Pierre III, roi d'Aragon, usurpateur de la Sicile, le priva, non-seulement de ce dernier royaume, mais encore de l'Aragon, qu'il donna à Philippe le Hardi, pour un de ses fils. Aussitôt le roi de France, non content d'accepter cette donation, se mit à la tête d'une armée, pour faire valoir ses droits. Enfin, il est constant que, sous Philippe le Bel, celui de tous nos rois qui a soutenu avec plus d'éclat l'indépendance de la couronne de France, on ne contestoit point, dans ce royaume, les droits du saint siége sur plusieurs autres États catholiques, et particulièrement sur l'Empire (10). Les sentiments de Philippe le Bel, à cet égard, étoient si bien connus, que, dans le temps même où il poursuivoit avec plus de chaleur la mémoire de Boniface VIII (en 1311), le pape Clément V ne s'adressoit pas à lui avec moins de confiance qu'aux autres souverains catholiques, pour lui demander son secours contre le doge et la république de Venise, dépouillés par le saint siége de

(1) Gregorii VII *Epist.* lib. I, epist. 7; — lib. II, epist. 13, etc. Voyez quelques autres lettres du même pape citées par Bossuet, *Defens. Declar.* lib. I, sect. 1, cap. 12 13 et 14. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, livre LXXIII, n. 11. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* tome XX, page 682. — Voigt, *Hist. de Grégoire VII*, tome I, page 269, etc.; tome II, page 128.

(2) On doit corriger, d'après ces observations, un grand nombre d'auteurs modernes, qui reprochent très durement à Grégoire VII et à ses successeurs leurs prétentions sur l'Espagne, la Hongrie et plusieurs autres États. Voyez, à l'appui de nos observations, les notes de M. l'abbé Jager sur l'*Hist. de Grégoire VII, par Voigt*; tome Ier, page 273; tome II, page 214.

(3) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, livre LXIV, n. 67; livre LXV, n. 2. — Michaud, *Hist. des Croisades*, tome II, page 10.

(4) Fleury, *Hist. ecclés.* tomes XIII et XVIII, livre LVIII n. 3 et 57; livre LXXXV, n. 35; liv. LXXXVII, n. 2. — Daniel, *Hist. de France*, tome IV, année 1264.

(5) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVI, livre LXXVI, n. 10.

(6) Lingard, *Hist. d'Angleterre*, tome II, année 1176, page 427, note: tome III, page 43 et 107.

(7) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVI, livre LXXVII, n. 3 et 23. — Daniel, *Hist. de France*, tome III, année 1211. — Velly, *Hist. de France*, tome III, page 468.

(8) Daniel, *Hist. de France*, tome IV, années 1261 et 1265. Ce fait important est reconnu par Velly, Michaud, et par plusieurs autres écrivains d'ailleurs très-peu favorables aux prétentions du Pape sur la Sicile. Voyez Velly, *Hist. de France*, tome V, page 328, — Michaud, *Hist. des Crois.* tome V, page 42.

(9) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVIII, livre LXXXVIII, n. 10 et 19. — Daniel, *Hist. de France*, tome IV, année 1283. — Velly, *Hist. de France*, tome VI, page 398, etc.

(10) Daniel, *Hist. de France*, tome V, année 1303. — Velly, *Hist. de France*, tome VII, page 207, etc. — *Hist. de l'Église Gall.* tome XII, année 1308, pages 328, 334, etc. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. III, cap. 24; lib. IV, cap. 8, *versus finem*.

leurs droits temporels, en punition de leur félonie (1).

87. — On doit cependant remarquer que, dans le temps même où la plupart des souverains de l'Europe se reconnoissoient *feudataires du saint siége*, le Roi et les seigneurs François ont toujours tenu à honneur de conserver la couronne de France exempte de toute *dépendance féodale*. Ces sentiments, qui s'étoient déjà manifestés sous le règne de Philippe-Auguste, à l'occasion de la déposition du roi d'Angleterre Jean-sans-Terre, en 1213 (2), se manifestèrent de nouveau, et avec beaucoup plus d'éclat, à l'occasion des démêlés de Philippe le Bel avec Boniface VIII en 1302 (3). Cette disposition n'étoit pas particulière à la France : nous verrons bientôt qu'elle lui étoit commune avec l'empire d'Allemagne; mais elle n'empêchoit pas que, dans ces deux États, comme dans tous les autres, on ne reconnût des *maximes de Droit public*, qui subordonnoient, en certains cas, la puissance temporelle à la spirituelle. En effet, on a vu plus haut que, sous la seconde race de nos rois, le souverain étoit généralement regardé comme *justiciable du concile* (4); et que les maximes généralement admises en Europe, depuis le dixième siècle, *sur les effets temporels de l'hérésie et de l'excommunication*, n'étoient pas moins reconnues en France et en Allemagne, que dans les autres États (5).

§ VII.

Droits particuliers du saint siége sur l'empire d'Occident.

88. — Trois preuves principales de ces droits.
89. — *Première preuve*, tirée de l'ancien *Droit Germanique*.
90. — Subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle, selon ce *Droit*.
91. — Disposition du même *Droit* sur l'élection de l'Empereur.
92. — Trois cas déterminés par ce *Droit*, où l'Empereur peut être excommunié par le Pape.
93. — Conséquences de cette excommunication, d'après les anciennes lois de l'Empire.
94. — La peine de déposition prononcée par les mêmes lois contre les princes hérétiques.
95. — Conséquences de ces dispositions.
96. — *Deuxième preuve*, tirée de la persuasion générale des princes et des peuples.
97. — En quel sens l'Empire étoit regardé comme un fief du saint siége.
98. — Le pouvoir du Pape sur l'Empereur, reconnu par les seigneurs Allemands, sous Grégoire VII.
99. — Divers témoignages à l'appui de ce pouvoir : Godefroi de Viterbe. Arnould, évêque de Lisieux.
100. — Gervais de Tilbury.
101. — Ludolphe, évêque de Bamberg.
102. — Les mêmes principes généralement reconnus en France pendant plusieurs siècles.
103. — La persuasion générale, sur ce point, partagée par les souverains eux-mêmes.
104. — *Troisième preuve*, tirée de la conduite et des propres aveux des empereurs.
105. — Ils ne prenoient le titre et les insignes de leur dignité, qu'après avoir été reconnus et couronnés par le Pape.
106. — *Serment de fidélité* prêté au Pape par les empereurs.
107. — Formule de ce serment, au neuvième siècle.
108. — Serment prêté par Othon Ier, en 960.
109. — Serment de l'empereur Henri II, en 1014.
110. — Formule de serment dressée par Grégoire VII.
111. — Discussion entre Frédéric Ier et Adrien IV, sur la dépendance de l'Empire à l'égard du saint siége.
112. — Discussion sur le même sujet, entre l'empereur Henri VII et le pape Clément V.
113. — Aveu remarquable de l'empereur Henri IV, sur le droit qu'avoit le Pape de le déposer.
114. — Semblables aveux de l'empereur Frédéric II.

88. — Indépendamment des principes de *Droit commun* qui subordonnoient, en certains cas, la puissance temporelle à la puissance spirituelle, dans tous les États catholiques de l'Europe au moyen âge, les droits particuliers du saint siége sur l'empire d'Occident, au moins depuis le dixième siècle (6), sont clairement établis par les plus anciens monuments du *Droit Germanique*, par la persuasion générale des princes et des peuples de l'Europe, enfin par la conduite et les propres aveux des empereurs.

89. — 1° *Les plus anciens monuments du Droit Germanique* établissent clairement les droits dont il s'agit. On peut s'en convaincre en parcourant *le Droit de Saxe* et *le Droit de Souabe*, compilés au treizième siècle *d'après les anciennes coutumes de l'Empire* (7), et longtemps en vigueur en Allemagne depuis cette époque. Les plus savants jurisconsultes

(1) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIX, livre XCI, n. 33. — Raynaldi *Annales*, anno 1309, n. 7 et 8.

(2) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVI, livre LXXVII, n. 60. Daniel, *Hist. de France*, tome IV, année 1216, page 256.

(3) Voyez, au sujet de ces démêlés, les auteurs cités dans la note 9 de la page précédente.

(4) Voyez le § 3 de ce second article.

(5) *Ibid.* § 1 et 2.

(6) Je dis, *au moins depuis le dixième siècle*; parce que l'origine de ces droits, comme on le verra bientôt, remonte, à vrai dire, jusqu'au temps de Charlemagne. (Voyez plus bas, chap. 2, art. 2.)

(7) Voyez plus haut, n. 45.

Allemands du dernier siècle, et même de nos jours, regardent comme certain que ces deux codes ont été d'une grande autorité en Allemagne, dans les jugements, depuis le treizième siècle jusqu'au seizième, *comme renfermant les lois et les coutumes du temps* (1). Ils ajoutent que ce sont moins deux codes différents, que deux rédactions d'un même code, l'une faite par un Saxon, et l'autre par un habitant de la Souabe. Nous rapporterons seulement ici, sur le sujet qui nous occupe, les principaux articles *du Droit de Souabe*, parce qu'il entre dans un plus grand développement.

90. — Il est expressément statué, dans le *préambule* de ce code, que l'Empereur tient son pouvoir temporel du Pape, et qu'il doit, aussi bien que tous les autres princes et magistrats séculiers, employer ce pouvoir à faire rendre au Pape l'obéissance qui lui est due. Voici les propres expressions de ce *préambule* (2) : « Dieu, qui est le prince de la paix, « a laissé, en montant au ciel, deux épées « sur la terre pour la défense de la chrétienté. « Il les a confiées toutes deux à saint Pierre, « l'une pour le jugement temporel, l'autre « pour le jugement ecclésiastique... *Le Pape « donne à l'Empereur l'épée du jugement sécu- « lier* ( ). L'épée du jugement ecclésiastique a « été donnée au Pape, afin qu'il prononce ses « jugements, au temps convenable, assis sur « un cheval blanc (en signe de sa préémi- « nence); l'Empereur doit alors tenir l'étrier « au Pape, afin que la selle ne bouge pas (4). « Cela signifie que si quelqu'un résiste au « Pape, et que celui-ci ne puisse le con- « traindre à l'obéissance par le jugement ec- « clésiastique, *l'Empereur, ainsi que les au- « tres princes et juges séculiers, doivent l'y con- « traindre par la proscription* (*civile*). »

91. — Plusieurs articles du même Code entrent, sur ce sujet, dans un détail remarquable. Voici les principales dispositions relatives à l'élection de l'Empereur : « Le choix « du *Roi* (*des Romains*) appartient aux Ger- « mains... *Il reçoit le pouvoir et le nom de « Roi*, lorsqu'il est consacré (couronné), et « placé sur le trône à Aix-la-Chapelle, du « consentement de ceux qui l'ont choisi; mais « *quand le Pape l'a consacré* (*et couronné*), « *alors il reçoit la pleine puissance de l'Em- « pire, et le nom d'Empereur* (5)... Les princes « (électeurs) ne doivent pas élever à la di- « gnité royale un homme difforme, lépreux, « *excommunié, proscrit, ou hérétique*. S'ils « choisissent un Roi qui ait quelqu'un de ces « défauts, les autres princes (de l'Empire) « ont droit de le rejeter, dans le lieu où s'as- « semble la cour impériale, pourvu que le « prince élu soit convaincu, comme cela doit « être, d'un seul de ces défauts (6). »

(1) Senckenberg, dans sa *Préface du Droit de Souabe*, (§ 20), dit que ce *point n'est plus contesté aujourd'hui*. C'est aussi le sentiment d'Eichorn, dans son *Hist. de l'Empire et du Droit Germanique*, 3ᵉ édition, tome II, page 276, etc.

(2) *Juris Alamannici seu Suevici præfamen*, n. 21-24, apud Senckenberg, *ubi supra*, pag. 6, etc.

(3) Le *Droit de Saxe* présente ici un sens un peu différent : « Dieu, dit-il, a laissé deux épées sur la terre pour « protéger la chrétienté : au Pape, l'épée spirituelle; à l'Em- « pereur, l'épée temporelle. Il est aussi permis au Pape de « monter, au temps déterminé, sur un cheval blanc; et « l'Empereur doit lui tenir l'étrier, afin que la selle ne « bouge pas. Cela signifie que.... etc. » (*Speculi Saxonici* lib. 1, art 1.) Mais il est certain, selon la remarque de Senckenberg, que la glose du *Droit de Souabe* étoit conforme, non-seulement aux maximes de la cour de Rome, mais au sentiment alors universel. C'est ce que Senckenberg prouve en particulier par le témoignage de *Gervais de Tilbury*, que nous citerons plus bas, et que nous confirmerons par plusieurs autres également dignes d'attention. (Note de Senckenberg sur le *Préambule du Droit de Souabe*, n. 21.)

(4) L'usage où étoient autrefois les empereurs de remplir auprès du Pape la fonction d'*écuyer*, particulièrement à l'époque de leur couronnement, étoit bien antérieur à la rédaction du *Droit de Souabe* et du *Droit Saxon*. Environ un siècle auparavant (en 1155), l'empereur Frédéric Iᵉʳ (*Barberousse*), ayant fait difficulté de se conformer à cet usage qu'il ne croyoit pas suffisamment établi, ne balança plus à le faire, lorsqu'on lui eut montré que cet usage étoit *fondé sur d'anciens monuments, et sur le témoignage de plusieurs seigneurs qui avoient assisté* en 1137 *à l'entrevue de l'empereur Lothaire II et du pape Innocent II*. (Muratori, *Antiquit. Italicæ medii ævi*; tom. I, dissert. 4. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XV, livre LXX, n. 5.)

Cet usage paroît même remonter beaucoup plus haut; car il en est fait une mention expresse dans plusieurs exemplaires du *Sacramentaire de saint Grégoire*, en usage à Rome et en France au neuvième siècle. (*Sacram. Greg. de Coronatione imper.* apud Muratori, *Liturgia Romana vetus*; Venetiis, 1748, 2 vol. in-fol. t. II, p. 464.) Nous indiquerons plus bas (n. 107) les principales raisons qui établissent l'antiquité de ces exemplaires du *Sacramentaire de saint Grégoire*. Mais, quoi qu'il en soit de ce point de critique, il est certain que les empereurs, en donnant au souverain Pontife le témoignage de respect dont il est ici question, imitoient l'exemple de *Pepin le Bref*, qui s'étoit fait un honneur de remplir la fonction d'*écuyer* auprès du pape Etienne II, en 754. (Anastas. Bibliothec. in *Vita Stephani II*. — Fleury, *Hist. ecclés*, tome IX, livre XLIII, n. 11)

(5) *Juris Alamannici* cap. 18, n. 1. 2, 3.

(6) *Ibid.* cap. 22, n. 8 et 9.

92. — Le chapitre 29ᵉ détermine les cas où l'Empereur peut être excommunié. « Le Pape « seul peut *bannir* (c'est-à-dire *excommunier*) « l'Empereur; cependant il ne le peut que « pour ces trois causes : l'une si l'Empereur « doutoit de la foi catholique; l'autre, s'il « quittoit son épouse légitime; la troisième, « s'il détruisoit les églises (ou d'autres lieux « saints.) Le Pape a ce droit sur l'Empereur « après son couronnement. Si, avant cette « cérémonie, l'Empereur se conduit d'une « manière répréhensible envers un évêque « ou quelque autre personne, la plainte doit « être portée d'abord au *comte pal tin du* « *Rhin* (1), qui la portera lui-même à son « archevêque; alors celui-ci peut *bannir* (ou « *excommunier*) le Roi (2). »

93. — Pour bien comprendre le sens et les conséquences de cet article, il faut remarquer, en premier lieu, que le *Droit de Souabe* distingue, en plusieurs endroits, deux sortes de *bans*, savoir : le *ban ecclesiastique* ou l'*excommunication*, qui prive le fidèle des biens spirituels, et le *ban séculier* ou *la proscription*, qui entraîne la perte des droits civils (3). Le *ban* dont il est question dans le chapitre 29ᵉ, étant prononcé par un évêque ou par le Pape lui-même, est proprement le *ban ecclésiastique* ou *l'excommunication*. Mais il faut remarquer, en second lieu, que, d'après le droit alors en vigueur dans tous les États catholiques de l'Europe, et spécialement en Allemagne, l'excommunication entraînoit régulièrement, au bout d'un certain temps, la proscription civile, comme celle-ci entraînoit régulièrement, au bout d'un certain temps, l'excommunication. Nous avons rapporté plus haut les principales dispositions du *Droit de Souabe* sur ce point (4). Nous avons remarqué, à cette occasion, que l'intervalle de temps nécessaire pour donner à l'excommunication ses effets temporels, n'étoit pas le même pour les princes et pour les particuliers. D'après le *Droit de Souabe*, cet intervalle de temps étoit, pour ceux-ci, de six semaines; mais, *d'après les anciennes coutumes de l'Empire*, ce temps étoit, pour l'Empereur, d'une année entière. Telle étoit déjà la loi ou la coutume, longtemps avant la rédaction du *Droit de Souabe*, au témoignage des auteurs contemporains de Grégoire VII (5). Un de ces auteurs, dont l'exactitude est généralement reconnue, rapporte que les députés envoyés à ce Pontife, en 1077, par l'empereur Henri IV, pour obtenir son absolution, insistèrent particulièrement sur ce que le jour anniversaire de son excommunication approchoit, « et que, s'il « n'étoit absous avant ce jour, il seroit jugé « indigne de sa dignité royale, *selon les lois de* « *l'Empire* (6). » Ce témoignage et quelques autres, confirmés par les propres aveux des empereurs que nous citerons bientôt, nous autorisent à dire, avec un célèbre critique du dix-septième siècle, que la peine de la déposition, pour un empereur qui persévéroit une année entière dans l'excommunication, *étoit fondée sur une ancienne loi de l'Empire, quoique nous ne puissions en assigner l'origine précise* (7).

94. — Le chapitre 351 du *Droit de Souabe*, qui traite *des hérétiques*, renferme les dispositions suivantes (8) : « Tout prince laïque « qui ne punit point les hérétiques, mais les « défend et les protége, doit être excommunié « par le juge ecclésiastique; et s'il ne s'a- « mende point dans l'année, l'évêque qui « l'avoit excommunié doit le dénoncer au « Pape, et exposer en même temps à celui-ci « pendant combien de temps le coupable est « demeuré dans l'excommunication lancée « contre lui, en punition de son crime. Après « cela, *le Pape doit priver le prince de son* « *emploi et de tous ses honneurs*. C'est ainsi « qu'il faut juger les grands, aussi bien que « les pauvres. Ainsi lisons-nous que le pape « Innocent III a déposé de l'Empire l'empe- « reur Othon IV pour d'autres crimes. C'est « avec raison que les Pontifes agissent ainsi; « car Dieu dit à Jérémie : *Je vous ai etabli pour* « *juger tous les hommes et tous les royaumes.* »

95. — Il résulte clairement de ces divers

(1) D'après le chap. 21 *du Droit de Souabe, le comte Palatin du Rhin étoit le juge ordinaire de l'Empereur.*

(2) *Juris Alamannici seu Suevici* cap. 29.

(3) *Ibid.* cap 1, 2 et 127.

(4) *Juris Alam.* cap. 1 et 3. Voyez plus haut le § 1ᵉʳ de ce second article, n. 44.

(5) Voyez les témoignages de Domnizo, cardinal d'Aragon, de Paul Bernried, et de Lambert de Schafnabourg, cités par Voigt. *Hist de Grégoire VII*, tome II, pages 137, 180, 183 et 190. — Voyez aussi Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, livre LXII, n. 35, 37, 39. — Christ. Lupus, *Decreta et Canones*, tom. IV, pag. 456, etc.

(6) Lambert Schafnaburg. *Historia Imperatorum*, apud *Script rerum Germanic.* tom. I, pag. 248, édition de Francfort, 1613, in-fol.

(7) Christ. Lupus, *Decreta et Canones*. tom. IV, *Scholia in Gregorii VII dictatus*, can. 12, pag. 457.

(8) *Juris Alamannici seu Suevici* cap. 351.

passages de l'ancien *Droit Germanique*, que la sentence du Pape qui déposoit l'Empereur, ne le privoit pas seulement du *titre d'empereur*, mais de *tous ses emplois et de tous ses honneurs*, et par conséquent *du titre et des droits de roi de Germanie*; en sorte que les électeurs étoient autorisés, par cette sentence, à élire un autre roi, qui devoit ensuite s'adresser au Pape, pour obtenir le titre d'empereur avec la couronne impériale. Ces dispositions du *Droit Germanique*, au moyen âge, étonneront sans doute aujourd'hui bien des lecteurs; et il est à regretter que la plupart des auteurs modernes, qui ont écrit sur l'histoire de cette époque, aient ignoré cette ancienne jurisprudence, qui répand un si grand jour sur l'histoire des fâcheux démêlés qui ont si longtemps divisé le sacerdoce et l'Empire.

96. — 2° *La persuasion générale des princes et des peuples*, à cette époque, établit de plus en plus les droits particuliers que le saint siége s'attribuoit alors sur l'Empire. On regardoit comme une chose constante, *que l'Empire étoit*, du moins à certains égards, *un fief du saint siége; que l'Empereur étoit l'homme du Pape; que les électeurs tenoient du saint siége le pouvoir de choisir l'Empereur; et que celui-ci pouvoit, en certains cas, être déposé par le Pape*. Nous rassemblerons ici quelques-uns des témoignages et des faits qui supposent plus clairement cette persuasion générale.

97. — Toutefois, pour mieux exposer ce point d'histoire, et pour éviter toute exagération dans une matière si importante, nous remarquerons d'abord que les auteurs du moyen âge qui ont parlé de l'Empire comme d'un *fief du saint siége*, ne paroissent pas avoir tous entendu ces expressions dans le même sens. Plusieurs paroissent les entendre dans le sens d'un *fief proprement dit*, c'est-à-dire, *d'un domaine que le propriétaire ou feudataire tenoit de la cession ou de l'investiture d'un seigneur suzerain*. Mais ce n'est pas ainsi que les papes et les empereurs entendoient la dépendance de l'Empire à l'égard du saint siége Dans leur sentiment, l'Empereur ne tenoit pas proprement du Pape *le domaine* ou *le territoire de l'Empire*, mais seulement *le titre d'empereur*. Son domaine, comme celui des autres souverains, lui venoit de la libre disposition des peuples qui l'avoient choisi, de la constitution de l'État, ou de ses justes conquêtes. Tout le droit du saint siége sur l'Empire se réduisoit donc à choisir l'Empereur par lui-même ou par les princes électeurs, à lui conférer son titre, et à juger des cas où il devoit être déposé. Il suffiroit, pour établir cette explication, de remarquer la différence qui existoit entre *le serment de fidélité* prêté au Pape par les empereurs, et celui que lui prêtoient les princes *feudataires du saint siége*. Le serment de ces derniers supposoit clairement qu'*ils tenoient leurs domaines de la cession ou de l'investiture du Pape* (1); tandis que le serment des empereurs supposoit seulement l'obligation de protéger et de défendre les intérêts du saint siége contre ses ennemis (2).

Il paroît qu'on doit corriger ou expliquer, d'après ces observations, les auteurs du moyen âge qui ont parlé de l'Empire comme d'un *fief du saint siége*. Quelques-uns, il est vrai, faute de notions exactes sur ce point, ont pu entendre ces expressions dans le sens d'un *fief proprement dit*; mais la plupart, à ce que nous croyons, ne prétendoient exprimer, par ces mots, que *la dépendance particulière de l'Empire à l'égard du saint siége*, dans le sens où nous venons de l'expliquer. Dans ce temps où l'on n'avoit presque pas de notion de gouvernement et de jurisprudence qui ne fût dérivée du *système féodal*, on donnoit souvent le nom de *fief* à toute espèce *d'autorité subordonnée à une autre* (3).

Quoi qu'il en soit de ces explications, il est aisé de montrer que la dépendance de l'Empire à l'égard du saint siége, au moins dans le sens où nous venons de l'expliquer, étoit un point de *Droit public* universellement admis, au moins depuis le dixième siècle (4)

(1) Voyez plus haut (§ 6, n. 83) le serment de fidélité prêté au Pape par Robert Guiscard, fondateur du royaume de Naples en 1059. Voyez aussi, dans les auteurs que nous avons cités au même endroit (n. 84, etc.), le texte du *serment de fidélité* prêté au Pape par plusieurs autres princes feudataires du saint siége.

(2) Nous citerons un peu plus bas les propres termes de ce serment.

(3) Ducange, *Glossar. infimæ Latin.* verbo *Feudus*. — Hallam, *L'Europe au moyen âge*, tome 1er, page 225, etc. — Lingard, *Antiquités de l'Eglise Anglo-Saxonne*, page 203. — Idem, *Hist. d'Angleterre*, tome III, pages 40, 152, etc.

(4) On trouve plusieurs faits remarquables, sur ce sujet, recueillis dans les ouvrages suivants : Christ. Lupus. *Decreta et Canones*, tom. IV, pag. 457, etc. — Bossuet, *Defens. Declar.* lib. IV, cap. 9. — Jager. *Introduction à l'Hist. de Grégoire VII*, pages 58, 77, etc. — Montagne, *Appendix de Conciliis*, pag 287, ad calcem *Prælect. theol. de Opere sex dierum*, Parisiis, 1745, in-12.

98. — Les princes Saxons, de concert avec plusieurs autres seigneurs Allemands, au milieu de leurs démêlés avec l'empereur Henri IV, s'adressèrent au Pape comme à leur unique refuge, comme à celui qui avoit la principale autorité pour rétablir l'ordre dans l'Empire, troublé par les excès et le despotisme de Henri. Non contents de *supplier le Pape de consoler, par lui-même ou par ses légats, leur malheureuse nation* (1), ils lui représentent que *l'Empire est un fief de la ville eternelle* (2); « qu'il ne convient pas de souffrir sur le trône « un si méchant prince;... qu'il est à propos « *de rendre à Rome son droit d'établir les rois*; « qu'il appartient au Pape et à la ville de « Rome, de concert avec les princes, de choi« sir un homme digne, par sa conduite et sa « prudence, d un rang si élevé (3) » Ce langage des princes Allemands suppose évidemment, selon la remarque de Bossuet (4), la persuasion générale qui attribuoit au Pape un droit particulier pour le choix de l'Empereur, *et même le droit de le deposer*, pour l'infraction des conditions apposées à son élection. Aussi est-il également certain, par l'histoire, que les partisans de l'Empereur, et l'Empereur lui-même, ne contestoient point ces principes, mais se bornoient à faire au Pape des représentations pour l'adoucir, et pour lui faire différer l'exécution de ses projets contre Henri (5)

99. — Plusieurs écrivains postérieurs à ces funestes démêlés fournissent de nouvelles preuves de cette persuasion générale. Godefroi de Viterbe, historien du douzième siècle, met ces paroles à la bouche des papes parlant aux empereurs : « Nous vous avons donné « l'Empire, et vous nous avez donné peu de « chose; sachez que si vous possédez la dignité « d'empereur, c'est par notre autorité (6).»

Arnould, évêque de Lisieux, parle ainsi de l'Empereur, dans un discours prononcé au concile de Tours, en 1163 : « Frédéric a en« core une raison particulière de reconnoître « la seigneurie de l'Eglise Romaine; et il ne « peut la méconnoître sans une ingratitude « manifeste; *car il est certain, d'après les an*« *ciennes histoires, que ses prédécesseurs n'ont* « *eu d'autre titre à l'Empire, que la grâce de* « *la sainte Église Romaine* (7). »

100. — Les mêmes principes sont formellement adoptés et développés plus au long, au commencement du siècle suivant, par Gervais de Tilbury, seigneur Anglois très-distingué à cette époque, et non moins en faveur auprès de l'empereur Othon IV qu'auprès du roi d'Angleterre Henri III. Dans le temps même des démêlés de l'Empereur avec le pape Innocent III, c'est-à-dire vers l'an 1211, Gervais composa, sous le titre de *Récréations impériales* (8), un ouvrage adressé à l'Empereur lui-même, et dans lequel il suppose,

(1) Bruno, *De Bello Saxonico*, apud *Scriptores rerum Germanic.* tom. I, pag. 133; cité par Voigt, *Hist. de Grégoire VII*, tome II, page 189.

(2) « Proponunt deinde *Imperium beneficium esse* « *urbis æternæ.* » Aventin, *Henrici IV Vita*, anno 1076; cité par Voigt, *ibid.* page 99.

Le mot *beneficium*, dans les auteurs du moyen âge, est souvent synonyme de *feudus*. (Voyez Ducange, au mot *Beneficium*..) C'est ainsi que Voigt et son traducteur l'entendent en cet endroit. (Voigt, *ubi supra*. — Jager, *Introduction*, page 59.)

(3) *Apologia Henrici VI*, apud Urstitium. *Germaniæ Historici illustres*; Francofurti, 1670 in-fol. pag. 382; cité par Voigt, *ubi supra*, tom. II, pag. 99, et par Bossuet. *Def. Declar.* lib. I, cap 12; lib. IV, cap. 9, pag. 33.

(4) Bossuet, *ibid.* lib. IV, cap. 9.

(5) Voigt, *ibid.* tome II, chap. 8, etc. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, livre LXII, n. 29, etc.

(6) Gothof. Viterb. *Chron. Hist. Paschalis Papæ II*; apud Pistorium, in *Illust. Script. German.* tom, II; cité par Bossuet, *ubi supra*.

(7) Apud Labbe, *Conciliorum* tom. X, pag. 1415.

(8) Gervasius Tilberiensis, *Otia imperialia*, apud Leibnitz, *Scriptores rerum Brunswic.* tom I, pag. 881, etc. Il est vraisemblable que le titre et même l'idée de cet ouvrage furent suggérés à l'auteur par celui qu'un de ses compatriotes, Jean de Sarisbery, avoit publié, quelques années auparavant, sous le titre de *Polycratique*, ou *Des Bagatelles de la Cour*. (*Polycraticus, sive De Nugis Curialium.*) Ces deux ouvrages sont, à la vérité, très-différents l'un de l'autre, pour le fond et les objets dont ils traitent. Le *Polycratique* est un ouvrage philosophique et moral sur les devoirs des grands; les *Récréations impériales* sont un recueil de fragments sur l'histoire, la géographie, la physique et l'histoire naturelle. Mais le but de ces deux ouvrages est d'offrir aux gens de cour, sous une forme agréable et variée, des instructions utiles pour leur conduite particulière et pour le bon gouvernement des Etats. L'ouvrage de Jean de Sarisbery, dont il existe plusieurs éditions séparées, se trouve aussi dans le tome XXIII de la *Bibliothèque des Pères*. On peut en voir l'analyse détaillée dans l'*Hist. des Auteurs ecclés.* par D. Ceilier (tome XXIII, page 272, etc.) et dans l'*Hist. litt. de la France*, (tome XIV, page 98, etc.) Leibnitz, dans la *préface* du recueil que nous avons cité (§ 63), donne quelques détails intéressants sur Gervais de Tilbury et sur les *Récreations impériales*. Il est à remarquer que ces deux ouvrages, composés à peu de distance l'un de l'autre, pour l'instruction des princes et des seigneurs de la cour, par deux auteurs aussi distingués par leurs emplois que par leurs talents, supposent également, comme un point de Droit public universellement reconnu de leur temps, la subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle, en ce sens que le souverain peut être déposé, du

comme un point de *Droit public* universellement reconnu, les droits particuliers du saint siége sur l'Empire : « Considérez, grand « prince, dit il (1), que le pape Innocent II a « donné à votre bisaïeul ce même Empire « que vous tenez du pape Innocent III. Plaise « à Dieu que votre conduite soit envers lui « sans reproche (2), et que vous prouviez à « votre consécrateur la droiture de vos inten- « tions, par les œuvres d'une piété sincère ! « Car vous n'avez aucun sujet de l'offenser, « et jamais vous ne reconnoîtrez dignement « les grâces que vous avez reçues de lui. Si « vous croyez qu'il veuille diminuer en quel- « que chose les droits de l'Empire, *cedez « quelque chose à celui de qui vous tenez tout « cet Empire..... De simple donataire que vous « étiez, vous pouvez devenir donateur, en cé- « dant au Pape une partie du droit que vous « avez reçu de lui. Assurément l'Empire n'est « pas à vous, mais à Jésus-Christ ; il n'est pas « à vous, mais à saint Pierre ; il ne vous est « pas venu de votre droit propre, mais par la « volonté du vicaire de Jésus-Christ, et du suc- « cesseur de saint Pierre.... Vous ne perdez « rien de ce qui vous appartient, en cédant à « saint Pierre ce qui est véritablement à lui...* « C'est par la faveur du Pape, et non par sa « propre autorité, que Rome a repris, au « temps de Charlemagne, le titre de l'Em- « pire ; c'est par la faveur du Pape, que l'Em- « pire a été d'abord conféré au roi des Fran- « çois, et qu'il est aujourd'hui accordé, non « au roi des François, mais au roi des Teu- « tons ; *l'Empire n'appartient pas à celui que « choisissent les Teutons, mais à celui à qui le « Pape a jugé à propos de le céder.* »

101. — Vers le milieu du siècle suivant, on trouve les mêmes principes développés dans plusieurs ouvrages, par Lupold ou Ludolphe de Bébenberg, évêque de Bamberg, et jurisconsulte très-distingué à cette époque (3). Dans son ouvrage *Sur le zèle des princes Allemands pour le bien de la religion,* il compte, parmi les preuves de ce zèle, les témoignages de respect et de dévouement que les empereurs ont souvent donnés à l'Église Romaine. A cette occasion, il rappelle et suppose comme des faits constants, « que, « depuis l'élévation de Charlemagne à l'Em- « pire, tous les empereurs ont reçu de l'É- « glise Romaine l'onction, et la couronne im- « périale ;..... que depuis l'empereur Othon Ier, « tous les empereurs ont prêté *serment de fi- « delité* à cette Église, à l'époque de leur cou- « ronnement ;.... que les seigneurs Allemands, « auxquels appartient le droit de choisir « l'Empereur, ont reçu ce droit de l'Église « Romaine ;..... qu'ils reconnoissent dans le « Pape le droit d'examiner l'Empereur élu ;... « et qu'ils sont dans l'usage de lui envoyer le « décret d'élection, pour le soumettre à son « approbation (4). » Déjà le même auteur avoit établi plus au long ces principes dans son livre *Sur les droits du royaume et de l'Empire Germanique*, auquel il renvoie pour de plus amples développements (5), et dans lequel il établit de plus, que, *d'après le droit et la coutume, l'Empereur peut être déposé par le Pape, pour certains crimes énormes et notoires*, et principalement pour le crime d'hérésie (6).

102. — Les mêmes principes étoient alors généralement reconnus en France, comme on le voit par l'histoire des funestes démêlés de Philippe le Bel avec Boniface VIII, à la fin du treizième siècle. Quelque peu disposés que fussent alors les François à favoriser les prétentions du pontife, ils avouoient que le Pape pouvoit, en certains cas, déposer l'Empereur comme *feudataire du saint siége*. Voici comment s'exprimoit, à ce sujet, un célèbre docteur de Paris, dévoué à Philippe le Bel : « On objecte que le Pape dépose l'Empereur ; « je réponds que le Pape qui fait l'Empereur, « et qui en reçoit *foi et hommage*, peut aussi « le déposer (7). » Un autre écrivain du même temps, non moins zélé pour la défense de

moins en certains cas, par l'autorité de l'Eglise ou du Pape. *Polycraticus*, lib. IV, cap 1, 2, 3 — *Otia imperalia*, initio, necnon decisione II, cap. 19 mox citando.

(1) Gervasii Tilberiensis *Otia imperialia*. decisione II, cap. 19 ; apud Leibnitz. *ubi supra*. pag. 941.

(2) Il y a ici, dans le texte de Gervais, un jeu de mots difficile à rendre dans notre langue : *Utinam innocens Innocentio exhibearis !*

(3) On trouve une notice sur cet auteur dans le Recueil de Ludewig, *Scriptores rerum Germanic.* tom. I, p. 205. Voyez aussi Cave, *Historia litteraria seculi* 14, anno 1340 ; et le *Dictionnaire de Moreri*.

(4) Lupoldus Bebenburgius, *De Zelo principum Germ.* cap. 7 ; Argentinæ, 15 8 et 1609, in-4°. Cet ouvrage se trouve dans le XXVIe tome de la *Bibliothèque des Pères*.

(5) *De Iuribus regni imperii*. cap. 8 et seqq. Argentinæ, 1609. in-4° ; et Basileæ, 1566, in-8°.

(6) *Ibid*. cap. 12. *versus medium*, pag. 151 et 152.

(7) Joannes Parisiensis, *De Potestate regia et papali*, cap. 16 ; apud Goldastum, *Monarchia S. Rom. Imperii*

Philippe le Bel, explique en ces termes la déposition de Frédéric II, que les partisans de Boniface VIII alléguoient pour justifier sa conduite envers le roi de France : « Quant à « ce qu'on objecte de l'empereur Frédéric « déposé par Innocent IV, j'avoue que cela « est véritable ; je conviens que *le Pape est « seigneur temporel de l'Empereur*, qui non-« seulement est élevé à l'Empire par voie « d'élection, mais qui est confirmé par le « Pape, et reçoit de lui la couronne ; mais il « n'en est pas ainsi du roi de France (1). »

103. — La persuasion générale, sur ce point, n'étoit pas seulement répandue parmi les simples particuliers, mais elle étoit partagée par les souverains eux-mêmes. Le pape Innocent III, ayant excommunié et déposé, en 1210, l'empereur Othon IV, Philippe-Auguste, de concert avec le souverain Pontife, agit si fortement auprès des princes d'Allemagne, qu'il leur persuada d'élire un autre Empereur, qui fut Frédéric II, roi de Sicile (2). Le même Frédéric ayant été depuis excommunié et déposé par le pape Grégoire IX, en 1239, celui-ci écrivit à saint Louis une lettre par laquelle il lui faisoit part de cet événement, et lui offroit l'Empire pour le comte Robert son frère (3). Le Roi et les seigneurs François se montrèrent, il est vrai, fort opposés à la conduite du Pape contre Frédéric. Toutefois ils ne contestèrent pas à l'Église le droit de déposer l'Empereur, en certains cas, particulièrement pour le crime d'hérésie. « Si l'Empereur, disoient-ils, avoit mérité « d'être déposé, il ne devoit l'être que dans « un concile, » nécessaire, selon eux, pour procéder plus sûrement dans une matière aussi grave. Ils ajoutoient « que l'Empereur « leur sembloit innocent, tant sous le rapport « de sa conduite séculière que sous le rap-« port de la foi catholique ; qu'au reste, on « lui enverroit des ambassadeurs, pour exa-« miner soigneusement ses sentiments sur la « foi catholique ; et que s'il étoit reconnu « coupable sur ce point, on lui feroit la « guerre à outrance, *comme on la feroit, en « pareil cas, à tout autre, et au Pape lui-« même* (4). » Il est à remarquer que le ton d'ailleurs peu mesuré de cette lettre, et les termes offensants qu'on y emploie contre le Pape, font soupçonner à quelques auteurs qu'elle lui fut adressée, sans la participation du Roi, par les seigneurs François, alors très-animés contre le Pape et les évêques (5). Mais quoi qu'il en soit de cette conjecture, la lettre dont il s'agit n'est pas moins propre à faire connoître les principes alors généralement admis sur les droits de la puissance spirituelle, relativement à la déposition des princes, et particulièrement de l'Empereur. Il falloit en effet que ces principes fussent alors considérés comme un point de *Droit public*, à l'abri de toute contestation, puisqu'il étoit si formellement reconnu par les auteurs de cette lettre, d'ailleurs pleine des expressions les plus offensantes contre le Pape.

Quelques années après cette démarche des seigneurs François, la cause de Frédéric fut discutée dans le premier concile général de Lyon, en 1245, où l'Empereur fut de nouveau excommunié et déposé par le pape Innocent IV (6). Lorsqu'il fut question de procéder à la sentence de déposition, les ambassadeurs des princes, et même celui de Frédéric, ne contestèrent point le droit du Pape et du concile, à cet égard. Les réclamations de quelques ambassadeurs, spécialement de ceux d'Allemagne et d'Angleterre, avoient uniquement pour but d'adoucir l'esprit du Pape, et de l'engager à différer la sentence de déposition, jusqu'à de nouvelles informations.

104. — 3° *La conduite et les propres aveux des empereurs*, si intéressés à maintenir leur indépendance, suffiroient pour établir les droits particuliers du saint siége sur l'Empire,

tom. II, pag. 130 ; necnon apud Richerium, *Vindiciæ doctorum majorum scholæ Parisiensis*. Coloniæ, 1683, *in-4°* ; lib. II, pag. 107.

(1) Auctor anonymus, *Quæst. de Potestate Papæ* ; apud Richerium, *ubi supra*, pag. 188. Le témoignage de cet auteur, et celui de Jean de Paris, sont cités par Bossuet, *Def. Declar.* lib. IV, cap. 9, pag. 37 et 38. L'ouvrage anonyme, *De Potestate Papæ*, se trouve aussi à la fin de l'*Hist. du Différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel* ; Paris 1655, in-folio ; le texte cité se lit page 678.

(2) Bossuet, *Abrégé d'Hist. de France*, année 1206. — Daniel, *Hist. de France*, tome III, année 1210, page 551. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVI, livre LXXVII, n. 4 et 12.

(3) Matthieu Paris. *Hist. Angl.* anno 1239. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. IV, cap. 6 et 9. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVII, livre LXXXI, n. 38, etc. — Berthier, *Hist. de l'Église Gall.* tome XI, année 1239. — Daniel, *Hist. de France*, tome IV, année 1239.

(4) Matth. Pâris, *ubi supra* ; cité par Bossuet, *ibid.* cap. 6, pag. 28.

(5) Voyez Daniel et Berthier, *ubi supra*.

(6) Voyez les auteurs cités dans la note 3 ci-dessus, année 1245.

à l'époque dont nous parlons. Il est certain, en effet, que, depuis le dixième siècle au moins, l'Empereur ne prenoit le titre et les insignes de la dignité impériale qu'après avoir été reconnu et couronné par le Pape; qu'avant de les recevoir, il prêtoit au Pape *serment de fidélité;* et que, par une suite naturelle de ces témoignages de dépendance, les empereurs eux-mêmes reconnurent souvent le droit qu'avoit le Pape de les déposer, au moins en certains cas, déterminés par l'usage et les coutumes de l'Empire.

105. — Pour ce qui regarde, en premier lieu, l'usage où étoient les empereurs de ne prendre le titre et les insignes de la dignité impériale, qu'après avoir été reconnus et couronnés par le Pape; cet usage, consigné, comme on l'a vu plus haut, dans les plus anciens monuments du *Droit Germanique*, est d'ailleurs attesté par les historiens même les plus opposés à cette ancienne pratique des empereurs (1).

Au milieu des contestations qui s'élevoient assez souvent entre les électeurs, ou entre les divers prétendants à l'Empire, le Pape étoit généralement regardé comme le juge naturel de ces contestations; en sorte que celui qu'il avoit reconnu pour Empereur ne tardoit pas à l'être par les seigneurs Allemands, et par tous les souverains de l'Europe. C'est ce qu'on vit en particulier à l'époque de l'élection de l'empereur Othon IV, en 1201 (2). L'Allemagne étoit alors divisée entre trois prétendants à l'Empire, savoir: Frédéric, roi de Sicile; Philippe, duc de Souabe, et Othon, duc de Saxe. Le Pape, sollicité tout à la fois par les prétendants, par les seigneurs de leur parti, et par les rois de France et d'Angleterre, se déclara pour Othon, qui fut en effet reconnu, quelque temps après, par les seigneurs Allemands, et par tous les princes de l'Europe. Cette importante affaire est le sujet d'un grand nombre de lettres du pape Innocent III, qu'on a réunies dans l'édition générale de ses lettres, sous le titre de *Registre d'Innocent III sur les affaires de l'Empire* (3). Parmi ces lettres si importantes pour l'histoire, on doit surtout remarquer celles du 1[er] mars 1201, au roi Othon et aux seigneurs Allemands, et une autre écrite vers le même temps au duc de Carinthie. La première, adressée au roi Othon, est ainsi terminée: « Par l'autorité « du Dieu tout-puissant, qui nous a été don« née en la personne de saint Pierre, nous « vous recevons pour roi, et nous ordonnons « qu'à l'avenir on vous rende, en cette qua« lité, respect et obéissance; et après les « préliminaires accoutumés, nous vous don« nerons solennellement la couronne impé« riale (4). » Dans la lettre adressée aux seigneurs Allemands, après avoir exposé les raisons qui l'ont engagé à se prononcer en faveur d'Othon, le Pape enjoint aux seigneurs de lui rendre le respect et l'obéissance, en qualité de roi des Romains et d'Empereur élu, promettant de mettre en sûreté leur réputation et leur conscience, touchant les serments qu'ils pourroient avoir faits auparavant (5). La lettre au duc de Carinthie est d'autant plus digne d'attention, qu'elle a été depuis insérée dans le *Corps du Droit*, parmi les Décrétales de Grégoire IX. Le Pape y déclare que les princes électeurs ont reçu du saint siége le droit d'élire l'Empereur, et qu'en leur donnant ce droit, il n'a pas renoncé à celui de rejeter l'élu, s'il est indigne de l'Empire. « Nous reconnoissons, dit-il, le pouvoir de « choisir pour roi (des Romains) celui qui « doit être ensuite élevé à l'Empire, dans les « princes auxquels ce pouvoir appartient de « droit et par l'ancienne coutume, vu surtout « que ce droit leur est venu du saint siége, « qui a transféré l'Empire Romain des Grecs « aux Germains, en la personne de Charle« magne. *Mais les princes doivent aussi recon« noître, et ils reconnoissent en effet*, que le « droit d'examiner la personne de celui qui « est élu pour roi (des Romains), et qui doit être « ensuite élevé à l'Empire, nous appartient, « à nous qui le sacrons et le couronnons (6). » Tout ce que dit ici le Pape étoit en effet ad-

(1) Pfeffel, *Abrégé de l'Histoire d'Allemagne*, tome I, pages 229 et 259; cité plus haut, art. 1. n. 27.

(2) Fleury. *Hist. ecclés.* tom. XVI. liv. LXXV, n. 5, 32. 37, 38, etc. — Daniel, *Hist. de France*, tome IV, année 1209. page 197.

(3) Baluze, *Epistolarum Innocentii tertii* tom. I, *ad calcem.* — Fleury, *ubi supra*, n. 32, 37 et 38. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* tome XXIII, page 442.

(4) Apud Baluz. *ubi supra*, pag. 702, col. 2.

(5) Apud Baluz. *ubi supra*, epist. 33, pag. 704 et 705. Voyez aussi la lettre 29, où le Pape expose les raisons qu'on peut alléguer pour et contre les trois prétendants.

(6) Apud Baluz. *ubi supra*, epist. 62, pag. 715. Voyez aussi, dans le *Corps du Droit*, la décrétale *Venerabilem*, parmi les *Decrétales de Grégoire IX*, lib. 1, tit. 6, cap. 34. — Fleury, *ubi supra*, n. 38.

mis, non-seulement par l'empereur Othon IV, mais encore par les seigneurs Allemands, et par les autres souverains de l'Europe, qui reconnurent bientôt après Othon pour empereur, par suite de l'élection du Pape (1).

L'histoire de l'empire d'Allemagne offre plusieurs autres exemples de l'intervention du Pape dans l'élection des empereurs, non-seulement à l'occasion des contestations, qui s'élevoient entre les électeurs et les prétendants à l'Empire, mais encore à l'occasion des sentences de déposition prononcées par le Pape contre quelques empereurs. C'est ainsi, comme nous l'avons déjà remarqué, que Frédéric II fut élu empereur par le pape Innocent III, et reconnu pour tel par tous les souverains de l'Europe, après la déposition d'Othon IV (2).

106. — Mais ce qui n'est pas moins remarquable, à ce sujet, et ce qui suffiroit pour établir la dépendance particulière des empereurs à l'égard du saint siége, dans les temps anciens, c'est que, d'après un usage constant, de quelque manière que l'élection de l'Empereur eût été faite, il ne prenoit le titre et les insignes de la dignité impériale, qu'après avoir prêté au Pape un *serment de fidélité* qui exprimoit, sinon une dépendance féodale, comme le supposent plusieurs auteurs, du moins un dévouement particulier aux intérêts du saint siége. On peut s'en convaincre par les termes dans lesquels ce serment étoit conçu, et par la manière dont les historiens en parlent.

107. — Le plus ancien monument qui en fasse mention (3), est le *Sacramentaire de saint Grégoire*, en usage à Rome et en France au neuvième siècle, et publié, en 1748, par Muratori, d'après deux copies qui se conservoient alors à Rome, dans la bibliothèque Ottobonienne et dans celle du Vatican (4). Il est marqué, dans ce *Sacramentaire*, que le roi élu pour empereur, étant entré dans l'église, pour la cérémonie de son couronnement, prête le serment suivant, en mettant la main sur l'Evangile : « Moi, N, roi des

(1) C'est par erreur que Bossuet, (*Def. Declar*. lib. IV, cap. 9, versus medium) et après lui M. l'abbé Jager (*Introduction de l'Hist. de Grégoire VII*, page 80,) supposent que la décrétale *Venerabilem* fut donnée par le pape Innocent III en faveur de Frédéric II. Le contenu de cette pièce, et des autres qui y sont relatives, montre qu'elles furent données en faveur d'Othon IV.

(2) Voyez plus haut, n. 105.

(3) Sigonius, auteur du seizième siècle, et après lui quelques auteurs modernes, font remonter l'usage de ce serment jusqu'à l'an 800, époque de l'élévation de Charlemagne à l'Empire. Ils supposent que ce prince, dans la cérémonie de son sacre, prêta au pape Léon III *le serment de fidélité* que les empereurs prêtèrent dans la suite, et qu'on lit en ces termes dans un ancien *Ordre Romain* : « Moi, Charles, Empereur, promets, au nom de Jésus-« Christ, devant Dieu et saint Pierre, de protéger et dé-« fendre tous les intérêts de l'Église Romaine, autant que « je saurai et pourrai le faire, avec le secours de Dieu. » (*Ordo Romanus ad benedicendum Imperatorem*; apud Hittorpium, *De divinis Officiis*, édition in-fol. de 1624, page 155; necnon apud *Biblioth. Patrum*, tome XIII. — Sigonius, *Hist. de regno Italiæ*, lib. IV, anno 801, *Operum* tom. II. — *Baronii Annales*, ann. 800, n. 7. — Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, tome XIV, liv. LXVI, n. 53. — Hegewisch, *Hist. de Charlemagne*, page 343.) Fleury, Daniel, le P. Longueval, et la plupart des auteurs modernes ne font aucune mention de ce fait, qui ne paroît pas suffisamment attesté, et qui semble même peu vraisemblable. Il est difficile, en effet, de supposer qu'Eginhard, Anastase le Bibliothécaire, et les autres historiens du temps, qui rapportent avec plus de détail l'histoire du sacre de Charlemagne, aient omis une circonstance si importante; et l'ancien *Ordre Romain*, cité par Sigonius à l'appui de ce fait, ne paroît pas avoir assez d'autorité pour l'établir. Cet *Ordre Romain*, publié pour la première fois en 1561 par Georges Cassandre, et depuis par Hittorpius, (Paris, 1569, in-fol.) quoique d'une très-haute antiquité dans plusieurs de ses parties, a été augmenté, avec le temps, de plusieurs pièces beaucoup plus récentes; en sorte qu'il est difficile, au jugement des plus habiles critiques, de déterminer l'antiquité de certaines parties sans recourir à d'autres témoignages. (Mabillon, *Musæi Italici*, tom. II. *Præf*. pag. 9.) Le *Sacramentaire de saint Grégoire*, que nous allons citer, montre bien que le serment de fidélité au Pape a été fait, par quelques empereurs, dans le cours du neuvième siècle, mais non qu'il a été fait par Charlemagne lui-même.

(4) *Sacramentar. Gregor. de Coron. Imper.* apud Muratori, *Liturgia Rom. vetus*; Venetiis, 1748, 2 vol. in-fol.

Muratori établit solidement, à ce qu'il nous semble, l'ancienneté de ces exemplaires, par des raisons tirées, non-seulement de la forme des caractères, mais encore du fond des choses. Car 1° dans l'énumération qu'on y trouve des fêtes alors en usage, il n'est fait aucune mention de celle de *tous les Saints*, qu'on sait avoir été établie par le pape Grégoire IV, sous le règne de Louis le Débonnaire; ni des *Rogations* établies à Rome par le pape Léon III; ni de quelques autres fêtes plus récentes; ce qui suppose que ces exemplaires ont été copiés avant l'établissement de ces fêtes, par conséquent avant la mort de Grégoire IV en 844, et même avant celle de Léon III en 816. 2° Un de ces exemplaires (celui de la *Bibliothèque Ottobonienne*) est terminé par divers catalogues de personnes, soit vivantes, soit défuntes, pour lesquelles on devoit prier au saint sacrifice de la messe. Le premier catalogue de personnes vivantes est celui des chanoines de Paris, à la tête desquelles est nommé l'évêque Erchenrade, qu'on sait être mort vers l'an 857. (*Gallia Christiana*, t. VII, pag. 33.) Cet exemplaire du *Sacramentaire* étoit donc en usage dans l'église de Paris vers le milieu du neuvième siècle. (Muratori, *ubi supra*, tom. I, *Dissert. de rebus Liturgicis*, cap. 6, pag. 72-77.)

« Romains, par la grâce de Dieu futur Empereur, promets et jure, devant Dieu et « saint Pierre, d'être désormais protecteur « et défenseur du souverain Pontife et de la « sainte Eglise Romaine, dans toutes ses nécessités et ses besoins, gardant et conser« vant ses possessions, ses honneurs et ses « droits, autant que je le saurai et le pour« rai avec le secours de Dieu, en pure et « bonne foi. Qu'ainsi que Dieu m'aide, et les « saints Évangiles (1). »

On retrouve ce serment, à peu près dans les mêmes termes, dans plusieurs autres *Sacramentaires* et *Ordres Romains* d'une date plus récente (2). Mais indépendamment du témoignage des livres liturgiques, l'usage de ce serment, pendant toute la suite du moyen âge, est attesté par un grand nombre d autres monuments historiques. Nous rapporterons seulement ici quelques-uns des plus remarquables.

108. — Le pape Jean XII ayant appelé en Italie, en 960, le roi de Germanie, Othon Ier, pour la délivrer de la tyrannie de Bérenger, lui offrit la couronne impériale, en reconnoissance de ses services (3). Mais pour mieux assurer l'exécution de ses promesses, il recommanda à ses légats de lui faire prêter, avant son entrée en Italie, le serment suivant, en présence de la vraie croix et des saintes reliques : « Moi Othon, roi de Germanie, « promets avec serment au seigneur Jean, « souverain Pontife, au nom du Père, du Fils « et du Saint-Esprit, par ce bois sacré de la « croix, et par les saintes reliques ici présen« tes, que si je viens à Rome, avec la per« mission de Dieu, j'exalterai de tout mon « pouvoir la sainte Église Romaine, et vous « qui êtes son chef; et que jamais je ne contri« buerai, par ma volonté, mon conseil, mon « consentement ou mes exhortations, à vous « nuire dans votre vie, vos membres et votre « honneur; que je ne ferai dans Rome, sans « votre conseil, aucun règlement et aucune « ordonnance sur les choses qui regardent « votre personne ou le peuple Romain; que « je vous rendrai toutes les terres de saint « Pierre qui tomberont en mon pouvoir; en« fin que j'obligerai celui à qui je donnerai le « royaume d'Italie, à promettre avec serment « de vous aider, de tout son pouvoir, à dé« fendre le territoire de saint Pierre. Qu'ainsi « Dieu me soit en aide, et ces saints Évan« giles (4). » Cette formule a depuis été insérée dans le *Corps du Droit*, et suivie quelquefois, en de pareilles circonstances, par les successeurs d'Othon, comme nous le verrons bientôt.

109. — Un auteur contemporain de l'empereur Henri II rapporte, en ces termes, le *serment de fidélité* prêté par ce prince au pape Benoît VIII, en 1014 : « Henri étant arrivé à « l'église de Saint-Pierre, où le Pape l'atten« doit avec le clergé; le Pape, avant de l'intro« duire, lui demanda s'il vouloit être fidèle « protecteur et défenseur de l'Église, et sin« cèrement fidèle en tout, à lui et à ses suc« cesseurs. Le Roi le promit; après quoi le « Pape lui donna l'onction et la couronne « royale, ainsi qu'à la reine son épouse (5). »

110. — Il est à remarquer que l'empereur Henri II prêtoit ce serment environ soixante ans avant le pontificat de Grégoire VII, et à l'exemple de l'empereur Othon, qui en avoit prêté un semblable, plus de cinquante ans auparavant. Grégoire VII ne faisoit donc que se conformer à un usage beaucoup plus ancien que lui, en exigeant de l'Empereur un pareil serment. Voici le texte de celui qu'il exigea de l'empereur Henri IV, et de Rodolphe : « Dès aujourd'hui et dans la suite, « je serai sincèrement fidèle au bienheureux « apôtre saint Pierre, et à son vicaire le pape « Grégoire, et j'observerai fidèlement, comme « un chrétien doit le faire, tout ce que le « Pape m'ordonnera au nom de l obéissance « que je lui dois..... Je procurerai de tout « mon pouvoir, avec l'aide de Jésus-Christ, « l'honneur et les intérêts de Dieu et de saint « Pierre; et la première fois que je me trou-

(1) Muratori, *ubi supra*, tom. II, pag. 453.

(2) *Ordo Romanus ad benedicendum Imperat.* apud Hittorpium. *De divinis Officiis*, pag. 153. — Idem apud Mabillon. *Musæum Italic.* tom. II, pag. 246. Voyez quelques autres éditions de l'*Ordre Romain* et du *Sacramentaire de saint Grégoire*, indiquées par Mabillon. *ibid. Commentarius prævius*, § 1 ; et par Muratori, *ubi supra*, tom. I, *Dissert. de rebus Liturg.* cap. 6.

(3) *Baronii Annales*, tom. X, anno 960, n. 1. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XII, liv. LVI, n. 1.

(4) Baronius, *ibid.* n. 5. — *Corpus Juris canonici Decreti* parte prima, dist. 63, cap. 33, *Tibi Domino.*

(5) Ditmar, *Chronic.* lib. VII, apud Leibnitz, *Scriptores rerum Brunswic.* tom. I, pag. 400. Baronii *Annales*, tom. XI, anno 1014, n. 1. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XII, liv. LVIII, n. 38.

« verai en présence du Pape, je me reconnoîtrai son défenseur et celui de saint « Pierre (1). »

111. — Les termes de ce serment ont pu varier avec le temps; mais il est certain que, pendant toute la suite du moyen âge, les empereurs ont continué de le prêter, à l'époque de leur couronnement. Radevic, auteur du douzième siècle, nous apprend qu'on voyoit de son temps, dans le palais de Latran, un tableau représentant le couronnement de l'empereur Lothaire II (en 1133), avec cette inscription en vers latins : « Le Roi s'arrête « à la porte, *où il jure de conserver à Rome ses « priviléges*; il se reconnoît ensuite *l'homme « du Pape*, et reçoit de lui la couronne (2). »

Il est vrai que l'empereur Frédéric Ier, étant venu à Rome, en 1155, se montra fort choqué de cette peinture et de cette inscription, qui sembloient représenter l'Empire comme un *fief du saint siége*, et sollicita fortement le pape Adrien IV de les faire effacer. Il ne se montra pas moins choqué, peu de temps après, de quelques expressions du même Pontife, qui sembloient appuyer la même prétention (3). Le Pape, pour apaiser l'Empereur, déclara qu'il n'avoit jamais regardé l'Empire comme étant proprement un *fief du saint siége*; qu'il avoit seulement prétendu *qu'en conférant à l'Empereur la couronne impériale, il lui avoit réellement accordé un bienfait* (4). L'Empereur parut satisfait de cette explication; mais le Pape, en s'exprimant ainsi, croyoit si peu renoncer à ses droits sur l'Empire, qu'il écrivit, peu de temps après, au même Empereur, des lettres dans lesquelles, après lui avoir rappelé le *serment de fidélité qu'il avoit prêté à saint Pierre et au Pape*, il menace de le déposer, s'il ne renonçoit à certaines prétentions sur les biens ecclésiastiques de Lombardie : « Revenez, lui dit-il, « revenez de votre égarement : suivez mon « conseil; car je crains qu'après avoir obtenu « de nous l'onction et la couronne impériale, « *vous ne perdiez ce qui vous a été accordé*, en « usurpant ce qui ne vous appartient pas (5). » Frédéric irrité répondit à cette lettre en termes extrêmement durs, et qui lui auroient probablement attiré une sentence de déposition, si Éberard, évêque de Bamberg, prélat distingué par sa doctrine et ses vertus, ne se fût heureusement entremis entre le Pape et l'Empereur, pour les réconcilier. Mais il résulte évidemment de cette discussion : 1° que l'empereur Frédéric Ier, aussi bien que ses prédécesseurs, avoit prêté au Pape *serment de fidélité*, à l'époque de son couronnement; 2° que, dans le sentiment de l'Empereur et du Pape, ce serment n'exprimoit pas proprement une *dépendance féodale* de l'Empereur à l'égard du saint siége, mais seulement un dévouement particulier aux intérêts de l'Église Romaine; 3° que le pape Adrien IV, quoiqu'il ne regardât pas proprement l'Empire comme un *fief du saint siége*, croyoit, aussi bien que ses prédécesseurs, avoir, par *l'usage* et *le Droit public* de son temps, le pouvoir de déposer l'Empereur, en certains cas.

112. — Quoi qu'il en soit de cette discussion entre le pape Adrien IV et Frédéric Ier, il est certain que les empereurs continuèrent depuis, pendant plusieurs siècles, de prêter *serment de fidélité* au Pape, à l'époque de leur couronnement. On les vit bien quelquefois élever des contestations sur le sens et les conséquences de ce serment, surtout en certaines occasions où ils étoient intéressés à restreindre ces conséquences; mais ils ne faisoient aucune difficulté de le prêter, à l'époque de leur couronnement, et se montroient même très-empressés de le faire, pour obtenir le consentement du Pape à leur élection. L'histoire de l'empereur Henri VII offre, à ce sujet, un exemple remarquable (6). Le pape Clément V, voulant procurer la paix, ou du moins une trêve, entre ce prince et le roi de Naples, en 1312, prétendit les y obliger, en vertu du *serment de fidélité* qu'ils avoient tous deux

(1) On trouve le texte de cette formule parmi les *Lettres de Grégoire VII*, liv. IX, lettre 3; apud Labbe, *Concil.* tom. X, pag. 279.

(2) Radevicus, *De Gestis Friderici I*, lib. I, cap. 10, apud Urstitium, *Germaniæ Historici illustres*, pag. 400; necnon apud Muratori, *Rerum Italic. Scriptores*, tom. VI. — Fleury, *Hist. eccl.* tome XIV, liv. LXVIII, n. 22.

(3) Adriani IV *Epistola IV ad Frider. Imperat.* apud Labbe, *Concil.* tom. X, pag. 1147. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XV, liv. LXX, n. 25, 28 et 30. — D. Ceillier. *Hist. des Auteurs ecclés.* tome XXIII, page 350, etc. — Bossuet *Def. Declar.* lib. III, cap. 18; lib. IV, cap. 9. — Bianchi, *Della Potestà della Chiesa*, tom. II, lib. V, § 13.

(4) *Adriani IV Epistola IV*, apud Labbe, *ubi supra.*

(5) *Adriani IV Epistola VI*, apud Labbe, *ibid* pag. 1149.

(6) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIX, liv. XCI, n. 46; liv. XCII, n. 1 et 8. — *Corpus Juris; Clementinarum* lib. II, tit. 9, *De Jurejurando*.

prêté au saint siége. L'Empereur refusa absolument d'accéder aux désirs du Pape, soutenant *qu'il n'étoit obligé à personne par serment de fidélité*. Le Pape, justement surpris de cette prétention, la condamna par une bulle publiée l'année suivante, et insérée depuis dans le *Corps du Droit* (1). Il rappelle, dans cette bulle, que Henri, à l'exemple de ses prédécesseurs, lui a prêté *serment de fidélité*, soit avant son couronnement, soit à l'époque même de son couronnement; qu'avant son entrée en Italie (en 1311) il avoit d'abord prêté serment suivant la formule marquée dans le *Décret de Gratien*, et que nous avons rapportée plus haut (2); et qu'à l'époque de son couronnement (en 1312) il l'avoit renouvelé suivant la formule du *Pontifical Romain*, conçue en ces termes : « Moi Henri, roi des « Romains, et par la permission de Dieu, *fu-* « *tur Empereur* (3), promets et jure, devant « Dieu et saint Pierre, d'être dorénavant pro- « tecteur et défenseur du souverain Pontife « et de la sainte Église Romaine, dans toutes « ses nécessités et ses intérêts; gardant et « conservant ses possessions, ses priviléges « et ses droits, autant que Dieu me permettra « de le faire, selon mes connoissances et mon « pouvoir, en pure et bonne foi. Qu'ainsi Dieu « me soit en aide, et ces saints Évangiles. » Il y a sans doute lieu de s'étonner que l'Empereur ne voulût pas reconnoître ici un véritable *serment de fidélité*, et que plusieurs écrivains modernes aient cru pouvoir élever des doutes sur ce point. Au reste, *tout le monde convient*, dit Bossuet, *que ce serment marquoit au moins une grande soumission* (4).

113. — Enfin, ce qu'il y a ici de plus remarquable, et ce qui n'est pas moins clairement établi par l'histoire, c'est que les empereurs, non contents de prêter au Pape le serment dont nous venons de parler, en recevant de lui l'onction et la couronne impériale, lui reconnoissoient aussi le droit de les déposer, du moins en certains cas. On peut s'en convaincre par les propres aveux des empereurs les moins disposés à favoriser les prétentions du Pape, et les plus intéressés à s'y opposer. L'empereur Henri IV, au milieu de ses plus vifs démêlés avec Grégoire VII, soutenoit, dans une lettre écrite à ce Pontife (en 1076), et remplie d'ailleurs des expressions les plus insultantes contre lui, que, *suivant la tradition des Pères, un souverain ne peut être déposé pour quelque crime que ce soit, si ce n'est qu'il abandonne la foi* (5); d'où il suivoit clairement que, d'après un usage alors très-ancien, de l'aveu de cet Empereur, *un souverain qui abandonnoit la foi pouvoit être légitimement déposé*. On a vu plus haut, que les principes alors généralement admis alloient beaucoup plus loin que ces paroles ne paroissent le supposer, puisque, *d'après les lois et les coutumes de l'Empire*, l'Empereur qui négligeoit, pendant une année entière, de se faire absoudre de l'excommunication, *étoit jugé indigne de sa dignité royale* (6).

114. — Environ deux siècles après la déposition de l'empereur Henri IV, Frédéric II, excommunié et déposé, en 1239, par le pape Grégoire IX, ne contesta point à celui-ci le droit de prononcer une pareille sentence, droit qu'il avoit formellement reconnu longtemps auparavant (7); mais il se plaignait seulement de l'injustice prétendue de cette sentence, et il en appela au futur concile, au jugement duquel il ne faisoit pas difficulté de se soumettre d'avance (8). Il est vrai que dans la suite il tint un langage bien différent; car, ayant été déposé par le pape Innocent IV, en 1245, dans le concile de Lyon, il adressa au roi d'Angleterre, et à plusieurs autres souverains, une lettre dans laquelle il contestoit au Pape le droit de juger les princes, en matière temporelle (9). Mais il est naturel d'attribuer cette variation de Frédéric à l'agitation extrême que lui causa la sentence

(1) *Corpus Juris, ubi supra*, pag. 118 et 119.

(2) Voyez plus haut, n. 108.

(3) Apud *Corpus Juris, ubi supra*, pag. 120. Dans cette formule de serment, Henri ne prend que le titre de *futur Empereur*, parce que, d'après l'usage et la constitution de l'Empire, il ne pouvoit prendre le titre d'*Empereur*, qu'après avoir reçu du saint siége l'onction et la couronne impériale. Voyez plus haut, n. 91, le texte du *Droit de Souabe* sur ce sujet.

(4) Bossuet, *Def. Declar.* lib. IV, cap. 9, versus medium.

(5) Apud Christian. Urstitium, *Germaniæ Historici illustres*, tom. I, pag. 394; necnon apud Baronii *Annales*, tom. XI, anno 1080, n. 21. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, liv. LXII, n. 28. — Voigt, *Hist. de Grégoire VII*, tome II, chap. 8, page 149.

(6) Voyez plus haut, n. 95.

(7) Greg. IX *Epistol.* *VI*, *ad Stephanum Cantuar. archiep.* apud Labbe, *Concil.* tom. XI, pag. 343. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVI, liv. LXXIX, n. 57.

(8) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVII, liv. LXXXI, n. 20, etc. 40. — Michaud, *Hist. des Crois.* tome IV, page 522.

(9) Fleury, *ibid.* liv. LXXXII, n. 30 et 31. — Michaud, *ibid.* pag. 544.

d'Innocent IV, et qui lui fit prendre successivement le parti de la soumission et celui de la résistance, selon les divers sentiments dont il étoit agité (1).

Cette dernière observation peut servir de réponse à la difficulté qu'on pourroit tirer de la conduite de quelques empereurs, qui, dans certains moments de vivacité, contestoient plus ou moins ouvertement les droits du Pape sur l'Empire. La suite des faits que nous avons exposés montre que les empereurs ne pouvoient contester ces droits, sans contredire tout à la fois leurs propres aveux, et le *Droit public* de l'Empire.

§ VIII.

Conséquences remarquables des faits que nous venons d'exposer.

115. — *Première conséquence*. Le *Droit public* dont il s'agit, clairement établi par les faits.
116. — *Deuxième conséquence*. Ce *Droit public* bien antérieur à Grégoire VII.
117. — Injustice des reproches faits à ce pontife et à ses successeurs.

115. — Il seroit aisé de réunir un beaucoup plus grand nombre de faits et de témoignages, pour l'éclaircissement de la question qui nous occupe; mais ceux que nous avons rapportés sont plus que suffisants pour cet objet. En effet, il résulte évidemment de tous ces faits :

1° Que la subordination de la puissance temporelle envers la puissance spirituelle, pendant le moyen âge, au sens où nous l'avons expliquée, est un point de *Droit public*, clairement établi, principalement depuis le dixième siècle, *par l'usage et la persuasion universelle des princes et des peuples*, et même par *le Droit écrit* de plusieurs États.

116. — 2° Que ce *Droit public* n'a pas été introduit par Grégoire VII, comme le supposent gratuitement un si grand nombre d'auteurs modernes; mais qu'il étoit établi, longtemps avant le règne de ce Pontife, dans les principaux États de l'Europe, particulièrement en Espagne, en Angleterre, en France et en Allemagne. Il est vrai que Grégoire VII et ses successeurs en ont fait une application plus rigoureuse qu'on ne l'avoit fait avant eux; mais l'application même qu'ils en ont faite, suppose ce *Droit* plus ancien qu'eux; et nous verrons bientôt que la rigueur avec laquelle ils l'ont appliqué, étoit nécessitée par les circonstances où ils se trouvoient.

117. — On voit, d'après cela, ce qu'il faut penser des déclamations si communes parmi les auteurs modernes, sur la conduite des souverains Pontifes qui ont autrefois déposé des princes temporels (2). On eût certainement évité toutes ces déclamations, si l'on eût mieux connu le *Droit public* de l'Europe au moyen âge, et particulièrement celui de l'Empire Germanique sur ce point. Nous n'examinerons pas, en ce moment, l'origine et les fondements de cet ancien *Droit*, ni quels en ont été les résultats pour le bien de la société. Quand il seroit vrai (ce que nous sommes bien éloignés de croire) que ce *Droit public* a été introduit par l'ignorance ou la fausse politique du temps, et que les résultats en ont été funestes à la société, il n'est pas moins certain que ce *Droit* a été longtemps en vigueur, qu'il étoit reconnu même par les souverains les plus intéressés à le contester, et que les souverains Pontifes devoient naturellement se croire autorisés à en faire la base de leur conduite. En faut-il davantage pour les justifier, sur ce point, aux yeux de tout homme raisonnable?

Toutefois nous pouvons aller beaucoup plus loin, et montrer que ce *Droit public* a été aussi *légitime dans son principe qu'heureux dans ses résultats*. Tel sera l'objet des chapitres suivants. Mais avant d'entrer dans l'examen de ces deux points, le lecteur sera sans doute curieux de savoir combien de temps a duré cet ancien *Droit*, et quelle a été l'époque de sa décadence ou de son abrogation, dans les divers États de l'Europe. C'est ce que nous allons examiner, en peu de mots, dans le paragraphe suivant.

§ IX.

Combien de temps a duré cet ancien Droit public.

118. — Vestiges de cet ancien *Droit*, depuis le quinzième siècle, dans l'empire d'Allemagne.
119. — Vestiges en Angleterre, sous le regne d'Elisabeth.
120. — Vestiges en Espagne sous Philippe II.
121. — Vestiges en France sous Henri IV.

118. — L'examen approfondi de cette ques-

(1) Michaud, *ibid*. pag. 187. — Velly, *Hist. de France*, tome IV, page 388. — *Hist. de l'Église Gallicane*, tome XI, liv. XXXII, année 1245, page 279.

(2) Voyez les auteurs cités plus haut, n. 4.

tion, qui n'entre pas nécessairement dans le plan de nos *Recherches*, nous conduiroit beaucoup trop loin. Nous remarquerons seulement ici, que, depuis la fin du quinzième siècle, époque où l'on place communément la fin du moyen âge (1), on trouve encore, dans l'histoire des principaux États de l'Europe, des vestiges de l'ancien *Droit public* dont nous parlons.

Il est certain, en effet, qu'au seizième siècle l'empereur d'Allemagne étoit encore élu *sous la condition expresse de défendre la république chrétienne et le souverain Pontife, et d'être son protecteur.* Tel est le premier article de la *Capitulation impériale*, signée par Charles-Quint, à l'époque de son élection, en 1519 (2), et dont l'abbé Lenglet-Dufresnoy expose, en ces termes, le but et l'occasion : « La « juste appréhension, dit-il (3), qu'eurent les « électeurs de se voir asservis avec les autres « princes et États de l'Empire, après avoir « une fois remis à un seigneur puissant les « rênes de l'Empire, leur fit penser à donner « des bornes à l'autorité de celui qu'ils choi- « siroient pour être leur chef. Ils renouvelè- « rent donc l'ancien usage des *Capitulations*, « qu'on fait descendre de la fameuse conven- « tion de Coblentz, de l'an 860, par laquelle « Louis le Germanique promit de ne rien dé- « cerner, dans les matières importantes qui « regardoient ses États ecclésiastiques et sé- « culiers, sans leur conseil et leur consente- « ment. Ils dressèrent donc ces conventions, « si connues sous le nom de *Capitulations* « *impériales*. C'est, comme l'a fort exacte- « ment marqué l'ingénieux et solide auteur « des *Lettres Suisses* (4), c'est un traité com- « posé de plusieurs articles, une espèce de « contrat que les électeurs font avec celui « qu'ils veulent mettre sur le trône impérial. « *Il s'oblige par serment à l'observation de tous* « *les articles de ce contrat Par leur inobser-* « *vation, il délie ses sujets du serment réci-* « *proque : il perd tous les droits qu'il a sur* « *l'Empire, puisque l'Empire ne lui a été confié* « *qu'à condition qu'il observera ces articles.* « *Ils ne sont pas toujours les mêmes ; ils chan-* « *gent selon les temps et les besoins : on y ajoute* « *ou on y retranche, ainsi qu'on le juge néces-* « *saire pour la sûreté de l'Empire ; en cela bien* « *différents des serments que les rois, même suc-* « *cessifs et héréditaires, ont coutume de faire* « *lorsqu'ils sont sacrés ou couronnés. Les arti-* « *cles de ces serments, une fois proposés par les* « *hommes, lorsqu'ils se sont donnés à une fa-* « *mille, demeurent toujours les mêmes, et ne* « *sont plus de leur connoissance ; Dieu seul en* « *est le juge. Ceux des princes électifs, traités* « *que la république change, réforme, inter-* « *prète, resserre ou étend selon sa volonté, sont* « *toujours soumis à son jugement. Le chef* « *qu'elle a choisi est toujours responsable de-* « *vant elle de leur observation ; et elle a tou-* « *jours le droit, ou de l'obliger à les observer,* « *ou de le déclarer déchu, s'il ne les observe pas.* « C'est particulièrement à l'élection de Char- « les-Quint, que le renouvellement de ces « *Capitulations* s'est établi sous la forme d'un « contrat écrit. Ce prince étoit déjà très-re- « doutable par la couronne d'Espagne qu'il « avoit sur la tête. C'est ce qui fit que Frédé- « ric, électeur de Saxe, ayant refusé l'Em- « pire, ne proposa Charles-Quint qu'à condi- « tion qu'on borneroit son pouvoir par une « *Capitulation*, qui pût mettre en sûreté la « liberté de la nation ; et ce louable usage « s'est heureusement perpétué à l'élection de « chaque empereur. Voici quelles sont à peu « près les conditions du contrat : 1° *de défen-* « *dre la république chrétienne et le souverain* « *Pontife, et d'être son protecteur* ; 2° de ren- « dre la justice et de donner la paix, etc. etc. »

119. — Assez longtemps après le couronnement de Charles-Quint, c'est-à-dire, vers la fin du seizième siècle, les catholiques Anglois invoquoient avec confiance, contre la reine Élisabeth, *l'ancienne jurisprudence des États catholiques, et spécialement celle de l'Angleterre, qui excluoit du trône les princes hérétiques.* Plusieurs ouvrages, publiés dans le temps, sur ce sujet, fournissent un grand nombre de faits et de témoignages à l'appui

(1) Voyez plus haut la note 1 de la page 387.

(2) Le texte de cette *Capitulation* se trouve dans le *Corps Diplom. universel* de Jean Dumont, tome IV, première partie, page 298, etc.

(3) *Méthode pour étudier l'Histoire*, par Lenglet-Dufresnoy, chap. 22, § 2. Voyez aussi le *Dictionnaire de Moreri*, article *Capitulation*. — *Annales Raynaldi*, anno 1581, n. 27.

(4) Il s'agit ici des lettres anonymes, publiées en 1703 et 1704, par Jean de La Chapelle, sous ce titre : *Lettres, Mémoires et Actes concernant la guerre présente* (la guerre de la succession d'Espagne) ; Bâle, 1703 et 1704, 8 vol. in-12. Le passage cité par Lenglet-Dufresnoy, et que nous avons souligné, est tiré de la seizième lettre, tome III, page 146, etc. Voyez aussi la treizième lettre, *ibid.* p. 34.

de ceux que nous avons déjà cités (1). Mais ce qu'il y a surtout ici de remarquable, c'est que la reine Élisabeth et la reine Marie Stuart, qui prétendoient également à la couronne d'Angleterre, attachoient une égale importance à soutenir leurs droits par le suffrage du Pape (2). Élisabeth, quoiqu'elle affectât de ridiculiser la sentence pontificale qui déclaroit la nullité de ses droits, y trouvoit une source d'inquiétudes. Aussi ne négligea-t-elle rien pour obtenir la révocation de cette sentence, jusqu'à employer, pour cet effet, l'entremise de l'empereur Maximilien II. « Le « Pape (Pie V), dit le docteur Lingard, répon« dit à la requête de ce prince, en deman« dant si Élisabeth regardoit la sentence « comme valable, ou non. Dans le premier « cas, pourquoi ne cherchoit-elle pas à se « réconcilier avec le saint siége? Dans le se« cond, pourquoi désiroit-elle qu'on la révo« quât (3)? » Pour ce qui regarde la reine Marie Stuart, il est certain que, sur le point de mourir, elle écrivit au pape Sixte V, en date du 23 novembre 1586, une lettre dans laquelle, après lui avoir témoigné son attachement à la foi catholique, *elle remet tous ses droits à la disposition du Pape et du roi d'Espagne*. Dans cette lettre si remarquable, dit le même historien que nous venons de citer, « elle re« commande au pontife la conversion de son « fils à la religion catholique; et à cet effet, « elle le prie d'employer la coopération du « roi d'Espagne (Philippe II), le seul prince « qui l'ait réellement secourue pendant sa « captivité. Si Jacques continue à ne vouloir « pas se convertir, *elle met tous ses droits à la « couronne d'Angleterre à la disposition du « Pape et de ce monarque*. Mais s'il vient à se « convertir..., elle souhaite, comme la der« nière satisfaction qu'elle puisse désirer sur « la terre, qu'il épouse l'infante d'Espa« gne (4). »

120. — Vers le même temps, l'histoire d'Espagne fournit un exemple remarquable du maintien de l'ancienne jurisprudence de ce royaume, qui excluoit du trône les princes hérétiques. Le roi Philippe II, faisant cession de la Belgique, en 1598, à sa fille Isabelle et à son futur mari, Albert d'Autriche, entre autres conditions de cette cession, y mit celle qui suit : « *Item, à condition et autrement non*, « (pour être icelle la principale, et de plus « grande obligation sur toutes les autres) « que tous les enfants et descendants desdits « mariants, imitant la piété et religion qui « luit en eux, devront vivre et mourir en « notre sainte foi catholique, comme la tient « et enseigne la sainte Église Romaine; et « avant de prendre possession desdits Pays« Bas, en auront à prêter le serment, en la « forme qui se trouve couchée après cet arti« cle. Et au cas (ce que Dieu ne veuille) « qu'aucun desdits descendants se dévoyât « de notre sainte foi, et tombât en quelque « hérésie, après que notre saint père le Pape « l'auroit déclaré pour tel, soit privé de l'ad« ministration, possession et propriété desdi« tes provinces, et que les sujets et vassaux « d'icelles ne lui obéissent plus; ains qu'ils « admettent et reçoivent le plus proche ca« tholique, suivant en degré, qui, au cas du « trépas de tel fourvoyé de la foi, lui devroit « succéder ; et sera tel hérétique réputé « comme si réellement il fût décédé de mort « naturelle (5) »

121. — Personne n'ignore les troubles occasionnés en France, à la même époque, par le danger où l'on étoit de voir monter sur le trône un prince hérétique. Il n'entre pas dans notre plan, de rappeler ici l'origine et les progrès de la ligue formée, en cette occasion, pour éloigner du trône le roi de Navarre (depuis Henri IV.) Nous remarquerons seulement que le *Manifeste* publié à ce sujet, en 1585, par le cardinal de Bourbon, fut dressé de concert avec plusieurs princes du sang, cardinaux, prélats, et autres seigneurs distingués dans tous les ordres de l'État (6). Il est également

(1) Allen, *Ad Persecutores Anglos, pro catholicis persecutionem patientibus, vera, sincera et modesta responsio*, 1584, in-8, cap. 4, *versus finem*. — *Ejusdem Exhortatio ad nobiles et populum Angliæ*, 1588. — Doleman, *Conférence sur la succession prochaine de la couronne d'Angleterre*, 1593, in-8; 2e partie, chap. 7. Ces deux derniers ouvrages sont analysés dans l'*Histoire d'Angleterre* de Lingard, tome VIII, pages 384, 462 et 641.

(2) Lingard, *ibid*. pages 77, 609, etc.

(3) Lingard, *ibid*. page 78.

(4) Lingard, *ibid*. page 609, etc.

(5) Cet acte se trouve dans le *Corps universel Diplomatique* de Jean Dumont, sous la date du 6 mai 1598, tome V, 1re partie, page 574. — Voyez, au sujet de cet acte, *Spondani Annales*, anno 1598, n. 15. — *Synopsis Monumentorum ecclesiæ Mechlin*. tom. III, pag. 1041.

(6) Ce *Manifeste* parut au mois de mars 1585, sous ce titre : *Déclaration des causes qui ont mu le card. de Bourbon et les pairs, seigneurs, villes et communau-*

certain, que cet acte fut appuyé de presque tous les princes de l'Europe, le Pape à leur tête; qu'il obtint successivement l'adhésion de la France presque entière (1); enfin, qu'après la mort de Henri III, le roi de Navarre (Henri IV) ne fut reconnu pour roi de France, qu'après s'être engagé avec serment à maintenir la religion catholique dans le royaume, et à exécuter l'offre qu'il avait faite plusieurs fois, de s'en rapporter, sur l'article de la religion, à un concile général ou national, qui seroit assemblé, s'il étoit possible, dans six mois (2)

—

CHAPITRE II.

ORIGINE ET FONDEMENTS DU *Droit public* DONT IL S'AGIT.

122. — Opinions diverses des auteurs modernes sur ce point.
123. — Plan de cette discussion.

122. — Rien n'est plus commun, parmi les auteurs modernes, que d'attribuer à l'ignorance et à la fausse politique du moyen âge, les maximes qui subordonnoient alors la puissance temporelle à la puissance spirituelle. Quelques écrivains vont encore plus loin, et ne font pas difficulté de prétendre ou d'insinuer, que le pouvoir temporel du clergé et du souverain Pontife, à cette époque, avoit pour principe leur ambition, secondée par l'ignorance et la superstition des peuples (3).

Pour prémunir un lecteur judicieux contre ces odieuses déclamations, il suffiroit peut-être de remarquer la contradiction frappante dans laquelle sont tombés la plupart des auteurs qui les ont adoptées ou répétées avec tant de légèreté. D'un côté, ils reconnoissent avec nous que les conciles et les souverains Pontifes, qui ont autrefois déposé des princes temporels, n'ont fait que suivre et appliquer des maximes alors universellement admises (1): d'un autre côté, ils condamnent hautement les papes et les conciles qui ont pris ces maximes pour base de leur conduite (5); comme si l'on pouvoit reprocher à un juge de prendre pour base de ses arrêté la jurisprudence de son temps et de son pays (6).

123. — On eût certainement évité ces contradictions, et toutes les déclamations dont nous venons de parler, si l'on eût mieux connu l'origine et les fondements du *Droit public*, universellement admis, sur cette matière, pendant le moyen âge. Pour les exposer avec ordre, nous indiquerons d'abord l'origine et les fondements de ce *Droit public* dans les divers États de l'Europe en général; nous indiquerons ensuite son origine et ses fondements, par rapport à l'empire d'Occident en particulier; enfin nous parlerons de quelques autres fondements de ce Droit public, assignés par les auteurs du moyen âge.

ARTICLE PREMIER.

ORIGINE ET FONDEMENTS DU *Droit public* DONT IL S'AGIT, DANS LES DIVERS ÉTATS DE L'EUROPE.

124. — Deux fondements ou causes principales de ce *Droit public*.

124. — Deux causes principales paroissent

tés catholiques de ce royaume, de s'opposer à ceux qui veulent subvertir la religion et l'État; Reims, 1585, in-8. Cette *Déclaration* se trouve aussi dans le tome I des *Mémoires de la Ligue*, publiés à Genève, 1602, 6 vol. in-8; et depuis à Amsterdam, 1758, 6 vol. in-4.

(1) Anquetil, *Esprit de la Ligue*, année 1585, etc. — Daniel, *Hist. de France*, tome XI, page 184, etc. — De Péréfixe, *Hist. de Henri IV*, tome I, page 142. — Ferrand, *Esprit de l'Histoire*, tome III, lettres 68 et 69. — De Saint-Victor, *Tableau hist. et pittoresque de Paris*, tome III, 1re part. page 523. — Clausel de Coussergues, *Du Sacre des rois de France*, chap. 28, page 558, etc.

(2) De Thou, *Hist. univ.* liv. XCVII. — Clausel de Coussergues, *ubi supra*, chap. 27.

(3) Voyez les auteurs cités plus haut, n. 3 et 4.

(4) Voyez les témoignages que nous avons cités plus haut, de Fleury, Bossuet, Michaud, Pfeffel, Voltaire, etc. (chap. I, art. I)

(5) Voyez les auteurs cités dans les deux notes précédentes.

(6) Il faut avouer que Bossuet lui-même n'est pas exempt de cette contradiction, dans la *Défense de la Déclaration* de 1682. D'un côté il blâme hautement, et quelquefois en termes très-durs, la conduite de Grégoire VII et des autres papes, qui ont déposé des empereurs; (*Def. Declar.* lib. I, sect. 1, cap. 7, etc. lib. III, cap. 2, etc.) d'un autre côté, il reconnoit, en plusieurs endroits du même ouvrage, des principes qui justifient pleinement la conduite de ces pontifes. (Voyez les passages que nous avons cités dans l'*Hist. litt. de Fénelon*; IVe partie, art 2, n. 84, etc.) Mais on doit remarquer que Bossuet n'a pas mis la dernière main à cet ouvrage, qu'il ne l'a pas publié lui-même, et qu'on n'a pu le publier sans aller contre ses intentions bien connues. Voyez l'*Hist. de Bossuet*, par le cardinal de Bausset, tome II, liv. VI, *Pièces justificatives*.

avoir donné lieu à ce *Droit public*, dans tous les États catholiques de l'Europe. La première se tire de la *nature de leur gouvernement*; la seconde de *l'intérêt général de la société*.

§ Ier

Premier fondement : la nature des gouvernements de l'Europe, au moyen âge.

125. Gouvernement électif des monarchies du moyen âge.
126. — L'autorité du souverain modérée par l'assemblée générale de la nation.
127. — Le clergé premier corps de l'État.
128. — Influence naturelle du clergé dans les affaires publiques, sous un tel gouvernement.
129. — Son influence dans l'élection des souverains.
130. — Son influence dans leur déposition.
131. — L'influence du Pape dans le gouvernement des États, suite naturelle des mêmes circonstances.
132. — Autres causes de l'intervention du Pape dans le gouvernement des États.

125. — Pour le développement de cette première cause, nous rappellerons ici, en peu de mots, quelle étoit la nature des gouvernements de l'Europe, au moyen âge, principalement pendant les premiers siècles de cette période, c'est-à-dire, à l'époque où s'établit le *Droit public* dont nous parlons.

1° La plupart des monarchies établies en Europe, sur les débris de l'Empire Romain, depuis le quatrième siècle, étoient *électives*, du moins en ce sens que le souverain pouvoit être choisi indifféremment *entre tous les princes de la famille régnante*. Telles étoient en particulier la monarchie des Visigoths en Espagne (1); celle des Anglo-Saxons dans la Grande-Bretagne (2); celle des François, sous la seconde race de nos rois, selon le sentiment commun des historiens (3), et même sous la première race, selon le sentiment de plusieurs savants auteurs, qui paroît être le plus commun et le plus conforme à l'histoire (4). Telle étoit aussi la nature de l'Empire Germanique, où cette forme de gouvernement s'est conservée beaucoup plus longtemps que dans les autres États de l'Europe (5).

126. — 2° Dans toutes ces monarchies, l'autorité du souverain étoit modérée par l'assemblée générale de la nation, qui, d'après la nature du gouvernement électif, pouvoit mettre des conditions à l'élection du souverain, le rendre responsable de ses actes devant elle, et même le déposer en certains cas, pour l'infraction des conditions apposées à son élection (6).

127. — 3° Dans toutes ces monarchies, le clergé étoit regardé comme le premier corps de l'État, et appelé, en cette qualité, non-seulement au conseil des rois, mais à toutes les assemblées politiques, même aux assemblées générales de la nation, où se faisoit l'élection des souverains, et où se traitoient les plus grandes affaires de l'État. Cette prééminence du clergé n'étoit pas particulière à certains États, comme paroissent le croire quelques auteurs modernes, qui semblent la restreindre à la France et à l'Espagne; mais elle étoit commune à toutes les nouvelles monarchies, formées en Europe depuis le quatrième siècle. C'est ce qui résulte évidemment d'une foule de monuments parvenus jusqu'à nous, et particulièrement d'un grand nombre de *conciles* ou *assemblées mixtes*, tenus depuis cette époque dans tous les États catholiques de l'Europe, et où les deux puissances réunies régloient de concert tout ce qui pouvoit intéresser le bien de la religion et de l'État (7).

128. — 4° Sous un tel gouvernement, il

(1) Hallam, *L'Europe au moyen âge*, tome I, pages 384, 411, *et alibi passim*.—Ferreras, *Hist. d'Espagne*, tome II, page 414. — Perez Valiente, *Apparatus Juris publici Hispanici*; Matriti, 1751, 2 vol. in-4, tom. II, cap. 6, 7 et 21.

(2) Hallam, *ubi supra*, tom. II, pag. 70, 113, *et alibi passim*.—Lingard, *Hist. d'Angleterre*, tome I, pages 99, 225, 521, 542, etc. — Alban Butler, *Vies des Pères*; note sur la *Vie de saint Édouard le Confesseur*; tome IX, page 473, etc.

(3) Daniel, *Hist. de France*, tome I; *Préface historique*, art. 3.

(4) Vertot, *Dissertation sur la succession à la couronne de France*; dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*; (tome VI de l'édition in-12, et tome IV de l'édition in-4.) L'opinion de cet auteur est suivie par Velly, Montesquieu, Hallam, de Saint-Victor, Gaillard, de Châteaubriand, Moeller, etc.

(5) Voyez Lenglet-Dufresnoy, *Méthode pour étudier l'Histoire*, 4e partie, chap. 8, art. 1, tome VI de l'édition in-12.— Pfeffel, *Abrégé de l'Histoire d'Allemagne*, *passim*. Voyez, dans les tables de cet ouvrage, les articles *Election*, *Electeurs*, etc. — Hallam, *L'Europe au moyen âge*, tome IV, pages 11, 19, 33, etc.

(6) Voyez les auteurs cités dans les notes précédentes; voyez aussi les détails que nous avons donnés plus haut chap. 1, art. 2, §§ 4 et 9, sur les histoires d'Espagne et d'Allemagne.

(7) Pour ce qui regarde la France en particulier, ce point d'histoire a été solidement traité par l'abbé Bullet, dans sa *Dissertation sur l'état des évêques en France*, *sous la première race de nos rois*. Cette *Dissertation*

étoit inévitable que le clergé prît une part très-active à toutes les affaires publiques, et qu'il y exerçât une très-grande influence, par l'ascendant naturel de ses lumières et de ses vertus, joint à son caractère politique et religieux ; et bien loin qu'on puisse lui reprocher cette influence, on doit reconnoître, avec Fleury et les meilleurs historiens, qu'en se rendant aux assemblées politiques, où se traitoient ces sortes d'affaires, il ne faisoit que satisfaire à son devoir, et qu'il ne *pouvoit se dispenser d'y prendre part, étant convoqué, à cet effet, avec les autres seigneurs* (1).

129. — Telle est la véritable origine, et la principale cause de la grande influence du clergé dans les affaires politiques, et particulièrement dans l'élection des souverains au moyen âge. On s'en convaincra de plus en plus, si l'on fait attention que le clergé n'exerçoit nulle part cette influence, que de concert avec les autres seigneurs de l'État, et ordinairement dans les *conciles* ou *assemblées mixtes* dont nous venons de parler. Les plus anciens *conciles* où l'on remarque cette influence, sont généralement reconnus par les historiens pour des *assemblées mixtes*. Tels étoient les nombreux conciles tenus à Tolède au septième siècle, et particulièrement le quatrième, tenu en 633, où il fut statué qu'*après la mort du Roi, son successeur seroit élu dans l'assemblée des évêques et des seigneurs* (2). Tel étoit le concile tenu, en 787, à Calcuth, en Angleterre, et dont le douzième canon déclare que *les rois, pour être légitimes, doivent être choisis par les évêques et les seigneurs* (3). Tels étoient aussi les conciles tenus en France, sous la seconde race de nos rois, et où les évêques disposèrent quelquefois de la couronne avec une autorité absolue (4). Ces conciles étoient composés d'évêques et de seigneurs; ou du moins ils étoient convoqués par les souverains eux-mêmes, qui, aussi bien que les seigneurs et le reste de la nation, regardoient alors les évêques comme les organes de Dieu, dans l'élection des rois.

130. — L'influence du clergé sur la déposition des souverains étoit une suite naturelle de celle qu'il avoit dans leur élection. D'après la nature même du gouvernement électif, comme nous l'avons déjà remarqué (5), le droit de choisir le souverain renferme celui de mettre à son élection des conditions, dont l'infraction lui fait encourir la perte de ses droits. On trouve en effet de semblables conditions imposées au souverain, par les électeurs, dans les divers Etats dont nous venons de parler. L'élection de Charles le Chauve, roi de France, celle de Louis, roi de Bavière, en 842 (6), et celle de Boson, roi de Provence, en 879 (7), sont remarquables à ce sujet. L'histoire de plusieurs autres États de l'Europe, vers le même temps, et dans la suite du moyen âge, fournit des exemples non moins dignes d'attention. Parmi les conditions imposées au souverain par les électeurs, une des plus ordinaires étoit celle de protéger et de soutenir de tout son pouvoir la religion catholique, et de proscrire toutes les sectes opposées. On a vu plus haut cette condition établie, dès le septième siècle, dans la monarchie des Visigoths; et elle le fut bientôt après dans plusieurs autres États, particulièrement en Angleterre et en Allemagne (8).

131. — De cette grande influence du clergé

fait partie du recueil intitulé : *Dissertations sur la Mythologie Françoise, et sur plusieurs points curieux de l'Histoire de France*, par l'abbé Bullet; Paris, 1771, in-12. Le P. Berthier a traité le même sujet plus brièvement, mais avec beaucoup de solidité, dans le 3e article de son *Discours sur les Assemblées de l'Église Gallicane*, à la tête du tome XVII de l'*Histoire de l'Église Gallicane*. Pour ce qui regarde les autres États, voyez Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline*, tome II, liv. III, chap. 44, 46 et suiv. — Fleury, *Hist. ecclésiast.* tome XIII, 3e *Discours*, n. 9 et 10. — *Mœurs des Chrétiens*, n. 58. — Lingard, *Hist. d'Angleterre*, tome I, chap. 7. — Mariana et Ferreras, *Hist. d'Espagne*, sixième et septième siècle. — Perez Valiente, *ubi supra*. — Pfeffel, *Abrégé de l'Histoire d'Allemagne*, articles *Evêques*, *Clergé*, etc. dans les *Tables*.

(1) Fleury, *ubi supra*, 3e *Discours*, n. 9.

(2) *Concil. Tolet.* IV, canone 75 ; apud Labbe, *Concil.* tom. V, pag. 1724. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome VIII, liv. XXXVII n. 50.

(3) *Concilium Calchutense*, can. 12, apud Labbe, tom. VI, pag. 1867. — Fleury, *ibid.* tome IX, liv. XLIV, n. 41.

(4) Nous remarquerons en particulier les conciles d'Aix-la-Chapelle en 842, et de Savonnières en 859, dont nous avons parlé plus haut (chap. 1, art. 2, § 3, n. 73); celui de Mante ou Mantelle, près Vienne en Dauphiné, où Boson fut élu roi de Provence, en 879; celui de Forcheim, ou Louis, fils d'Arnoul, fut élu roi de Germanie, en 900. Voyez, sur ces deux derniers conciles, Fleury, *Hist. ecclés.* tome XI, liv. LIII, n. 10; liv. LIV, n. 31. — *Hist. de l'Église Gallicane*, tome VI, page 534.

(5) Voyez plus haut, chap. 1, art. 2, § 4 et 9.

(6) Voyez plus haut, chap. 1, art. 2, § 3, n. 73.

(7) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XI, liv. LIII, n. 10. — *Hist. de l'Eglise Gallicane*, tome VI, page 534. — Daniel, *Hist. de France*, tome III, page 27, etc.

(8) Voyez plus haut, chap. 1, art. 2, §§ 4, 5 et 9.

dans les affaires politiques, devoit naturellement résulter, en bien des occasions, celle du souverain Pontife. Il étoit en effet naturel que les princes et les peuples, qui accordoient alors une si grande confiance au clergé, l'accordassent, à plus forte raison, à son chef suprême, à celui qu'ils vénéroient comme le premier de tous les évêques, et comme le centre de la catholicité. Il étoit d'ailleurs impossible que le clergé, qui avoit tant de part aux affaires politiques et au gouvernement des États, ne fût, en bien des occasions, l'organe et l'instrument de celui qu'il regardoit comme son chef et son oracle, en tout ce qui concerne le bien de la religion, si étroitement lié avec celui de l'État.

Cette influence du Pape devoit surtout avoir lieu, par suite de la condition alors généralement imposée aux souverains, de maintenir de tout leur pouvoir la religion catholique, et de proscrire les sectes opposées Le Pape ayant, aux yeux de tous les catholiques, la principale part à toutes les décisions qui regardent la foi et les mœurs, il s'ensuivoit nécessairement, qu'en bien des cas, il pouvoit avoir la principale part à l'élection et à la déposition des souverains, soit en faisant connoître aux électeurs celui dont l'élection étoit plus utile au bien de la religion, soit en le déclarant, à raison de sa croyance ou de ses mœurs, incapable d'être élu, ou digne de déposition. Nous ne croyons pas, il est vrai, que le Pape ait fait usage de ce dernier pouvoir avant le temps de Grégoire VII ; mais il est à remarquer que, longtemps avant ce Pontife, les principes en étoient déjà posés, par la *Constitution* ou le *Droit public* des divers États de l'Europe, qui mettoient à l'élection des souverains les conditions dont nous venons de parler. Aussi un auteur contemporain de Grégoire VII a-t-il soin de remarquer que les défenseurs de ce Pontife justifioient sa conduite envers l'Empereur d'Allemagne, non-seulement par le *droit* alors attribué au Pape de *déposer les rois*, en certains cas, mais encore par le crime dont Henri s'étoit rendu coupable, *en violant les conditions mises à son élection, et la promesse faite à ses électeurs de les gouverner avec justice* (1).

132. — Au reste, nous remarquerons en passant, que ces raisons n'étoient pas, à beaucoup près, les seules qui autorisassent alors les papes à intervenir dans le gouvernement des États. Le caractère de souverains qu'ils avoient eux-mêmes en Italie, leurs droits particuliers sur le nouvel Empire d'Occident, les intérêts de la religion qu'ils devoient procurer en tous lieux, l'obligation qu'ils avoient de veiller au maintien de la foi et des mœurs, dans tous les États chrétiens, l'autorité que leur donnoit le caractère sacré dont ils étoient revêtus, pour ménager la paix entre les princes, pour prévenir et corriger les désordres, les autorisoient évidemment, souvent même les obligeoient à prendre une part très-active aux affaires publiques des divers États de l'Europe. Faute d'avoir bien compris cette position des papes, une foule d'écrivains modernes attribuent à leur ambition, et à une politique toute mondaine, des démarches qui s'expliquent naturellement par les circonstances que nous venons d'exposer. C'est par ce concours de circonstances qu'il faut expliquer en particulier la conduite des papes Grégoire IV, Nicolas Ier, et Adrien II, si ouvertement blâmée par un grand nombre d'historiens, d'ailleurs estimables, mais qui ne se sont pas assez pénétrés des motifs qui obligeoient ces pontifes à intervenir dans les démêlés entre les princes françois, sous les règnes de Louis le Débonnaire et de Charles le Chauve (2).

§ II.

Second fondement du Droit public dont il s'agit : l'intérêt général de la société.

133. — État de la société au moyen âge.
134. — Caractère des peuples barbares qui se partagèrent l'Empire Romain en Occident.
135. — Ignorance et barbarie du moyen âge.
136. — Désordres de la société, au temps de Grégoire VII.
137. — Le respect pour la religion et ses ministres, toujours subsistant au milieu de ces désordres.
138. — Lumières et vertus du clergé, surtout dans les monastères.
139. — Spectacle édifiant des ordres monastiques.
140. — Le clergé et les ordres religieux, toujours distingués par les lumières et les vertus.
141. — Ce fait important, reconnu par les auteurs modernes les moins suspects.

(1) *Vita Greg. VII*, apud Muratori, *Scriptores rerum Italicarum*, tom. III, pag. 342. — Hallam, l'*Europe au moyen âge*, tome III, page 366, note.

(2) L'*Histoire de l'Eglise Gallicane* (tome VI) peut beaucoup servir à corriger, sur ce point et sur plusieurs autres, celles de Fleury et du P. Daniel. Voyez Fleury, *Hist. ecclés.* tome XI, liv. LI et LII, *passim* ; tom. XIII, 3e *Discours*, n. 10. — Daniel. *Hist. de France*, tome II pages 426, 466, 478, *et alibi passim*.

142. — Témoignage de Hallam.
143. — Aveux remarquables de Voltaire.
144. — L'influence du clergé dans les affaires temporelles, au moyen âge, réclamée par l'intérêt général de la société.
145. — L'origine des *seigneuries ecclésiastiques*, expliquée par ce principe.
146. — L'influence du Pape dans le gouvernement des États, expliquée par la même cause.
147. — Les *droits de suzeraineté* du saint siége sur plusieurs États, expliqués par la même cause.
148. — Autorités à l'appui de ces explications.
149. — Autorité de Bossuet.
150. — Autorité de M. Bernardi.
151. — Autorité de M. Michaud.
152. — Cet auteur et plusieurs autres, peu d'accord avec eux-mêmes.

133. — L'intérêt général de la société, au moyen âge, et surtout pendant les premiers siècles de cette période, devoit naturellement amener cette grande influence du clergé dans les affaires temporelles. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer, d'un côté, l'état déplorable de la société à cette époque, et de l'autre, les ressources immenses que lui offroient la religion et le clergé, contre tous les maux qui la désoloient.

134. — 1° *État déplorable de la société, au moyen âge.*

Personne n'ignore, en effet, quel étoit le caractère des peuples barbares qui se partagèrent, depuis le quatrième siècle, les débris de l'Empire Romain en Occident (1). Entièrement étrangers aux sciences, aux arts et à la civilisation, ils ne connoissoient, pour ainsi dire, d'autre occupation que la chasse et la guerre, d'autre loi que la violence, d'autre gloire que celle des conquêtes; et bien loin de sentir les inconvénients et le désordre de cet état sauvage, ils professoient un souverain mépris pour un genre de vie plus policé. La religion chrétienne, qu'ils embrassèrent tous successivement, adoucit, il est vrai, peu à peu leur férocité; mais ce précieux résultat de leur conversion fut lent et insensible; la plupart d'entre eux conservèrent longtemps leurs anciennes mœurs, c'est-à-dire, leur caractère léger, violent et emporté, leur goût passionné pour la chasse et la guerre, leur profond mépris pour les sciences et les arts, mais surtout cet esprit d'insubordination et d'indépendance, qui sembloit être le trait le plus ineffaçable de leur caractère.

(1) Fleury, *Mœurs des Chrétiens*, n. 57. — *Hist. ecclés.* tome XIII, 5e *Discours*.

135. — L'influence naturelle des mœurs du peuple dominant sur celles des peuples conquis ne pouvoit manquer d'amener, parmi ces derniers, la décadence des lumières et de la civilisation. Aussi *l'ignorance* et *la barbarie* sont-elles généralement regardées comme les caractères distinctifs de l'état de la société, au moyen âge; et quoique ce double caractère ne s'applique pas également à toutes les parties de cette période, quoiqu'il ait été souvent exagéré par la passion et la malignité, on ne peut disconvenir que, sous le rapport des *lumières* et de la *civilisation*, le moyen âge, comparé aux temps qui l'ont précédé et suivi, ne présente un spectacle vraiment triste et affligeant. Nous n'entreprendrons pas d'en retracer ici tous les traits; il nous suffira de remarquer, avec tous les historiens, que l'état de la société, quelque déplorable qu'il fût alors, *sous le rapport des sciences et des arts*, l'étoit encore davantage *sous le rapport de la civilisation et des mœurs*. Sous ce dernier rapport, l'histoire du moyen âge, surtout pendant les premiers siècles de sa durée, est un spectacle continuel de désordres et de calamités. Si l'on excepte certains intervalles de repos et de tranquillité, dus à l'influence de quelques souverains plus fermes et plus habiles que les autres, partout on voit la société sans police, le gouvernement sans force, les lois sans autorité, la corruption des mœurs à son comble. Le glorieux règne de Charlemagne sembloit destiné à mettre un terme à ces désordres; mais les espérances qu'on put alors concevoir furent bientôt anéanties par la foiblesse de ses successeurs, par les abus du système féodal, et par les nouvelles irruptions des Barbares dans toutes les parties de l'Europe. Ce malheureux concours de circonstances replongea la société dans la barbarie d'où elle commençoit à sortir, et acheva d'y détruire les foibles restes de la civilisation Romaine.

136. — Aussi rien n'est plus affligeant que le tableau des désordres auxquels la société fut en proie, pendant les trois siècles qui suivirent le règne de Charlemagne. Voici les principaux traits de ce tableau, d'après un auteur contemporain de Grégoire VII : « Le « monde, dit saint Pierre Damien, se précipite « violemment dans l'abîme de tous les vices; « et plus il approche de sa fin, plus il voit « grossir la masse énorme de ses crimes. La « discipline ecclésiastique est presque uni-

« versellement négligée. Les prêtres ne re« çoivent plus le respect qui leur est dû ; les « saints canons sont foulés aux pieds ; et l'ar« deur qu'on devroit avoir pour le service de « Dieu, est uniquement employée à la pour« suite des biens de la terre. L'ordre légitime « des mariages est confondu ; et, à la honte « du nom chrétien, on y vit à la manière des « Juifs. En effet, où ne voit-on pas régner la « rapine et le larcin ? qui a honte du parjure, « de l'impudicité, du sacrilége, et des plus « horribles forfaits ? Il y a déjà longtemps « que nous avons renoncé à toute vertu, et « que les désordres de toute espèce nous « inondent de toutes parts (1)... Un mauvais « esprit précipite avec fureur le genre humain « dans un abîme de forfaits, et répand de « tous côtés les haines et la jalousie, sources « de divisions. Les guerres, les armées, les « irruptions d'ennemis, se multiplient à un « tel point, que l'épée fait périr un plus grand « nombre d'hommes, que les maladies et les « infirmités attachées à la condition humaine. « Le monde entier est comme une mer agitée « par la tempête ; les dissensions et les dis« cordes, semblables à des flots irrités, agitent « tous les cœurs. L'affreux homicide pénètre « partout, et semble parcourir tous les pays « du monde, pour les réduire à une affreuse « stérilité (2). »

Les princes et les seigneurs, au témoignage du même auteur, au lieu de réprimer et de combattre ces désordres, les fomentoient par leurs exemples. Partout on les voyoit s'élever et s'étendre, aux dépens de leurs voisins plus foibles qu'eux, dégrader leur dignité par des excès de tout genre, et accabler leurs peuples par toutes sortes de vexations. « Les « églises, dit encore saint Pierre Damien (3), « sont en proie à de si affreuses calamités, « qu'elles sont comme cernées par les armées « de Babylone, et qu'elles ressemblent à Jé« rusalem assiégée avec tous ses habitants. « Les séculiers s'emparent des droits de l'É« glise, saisissent ses revenus, envahissent « ses possessions, et se parent de la sub« stance des pauvres, comme des dépouilles « de leurs ennemis. Ils se pillent en même « temps les uns les autres, se jettent l'un sur « l'autre ; et comme s'ils vouloient demeu« rer seuls maîtres du monde, font tous leurs « efforts pour se supplanter mutuellement. « Puis ils vont incendier les chaumières des « pauvres villageois, et verser sur ces mal« heureux la bile qu'ils n'ont pu décharger « sur leurs ennemis... Un brave et honorable « guerrier n'attaque pas un homme désarmé ; « il se contente de repousser celui qui l'at« taque ;... mais ceux-ci prennent les armes « contre des hommes sans défense, et frap« pent les innocents des coups dont ils ne « peuvent accabler leurs ennemis... Aussi le « monde entier n'est plus, de nos jours, qu'un « théâtre d'intempérance, d'avarice et de li« bertinage ; et comme autrefois il étoit sou« mis à trois Césars (4), de même le genre « humain courbe aujourd'hui sa tête sous ces « trois vices, et obéit servilement aux lois de « ces tyrans. »

Les rois les plus puissants étoient souvent aussi les plus scandaleux. Philippe Ier, roi de France, faisoit un honteux trafic des évêchés et des abbayes, encourageoit par son exemple le pillage et la débauche, et poussa la violence jusqu'à faire dépouiller des marchands étrangers, qui étoient venus à une foire de son royaume (5). Que n'aurions-nous pas à dire de l'empereur d'Allemagne Henri IV, que tous les historiens s'accordent à représenter comme un des princes les plus cruels et les plus corrompus dont il soit fait mention dans les annales de l'histoire, et que saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, auteur contemporain, ne fait pas difficulté de représenter comme un *digne successeur de Néron et de Julien l'Apostat* (6).

(1) Petri Damiani *Epist.* lib. II, epist. 1, *ad S. R. E. cardinales* : initio.

(2) Ibid. *Epist.* lib. IV, *epist.* 9, *ad Oldericum episcopum Firmanum*, pag. 51, col. 2.

(3) *Ibid.* lib. I, *epist.* 15, *ad Alexandrum II Romanum pontificem* ; passim, p. 12, etc. Tous ces passages des lettres de S. Pierre Damien, et quelques autres également remarquables, ont été recueillis par Voigt, *Hist. de Grégoire VII*, tome Ier, chap. 2, p. 81, etc.

(4) L'auteur fait ici allusion au temps où l'Empire Romain étoit partagé entre plusieurs Césars.

(5) Gregorii VII *Epist.* lib. I, 35 ; II, 5, 18. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, liv. LXII, n. 6 et 16. — *Hist. de l'Eglise Gall.* tome VII, années 1073 et 1074, pages 504-508. Voyez aussi les détails que nous avons donnés plus haut (chap. 1, art. 2, § 1, n. 54, etc.) sur le caractère et la conduite de Philippe Ier. Après ces détails, on est étonné de voir des auteurs, d'ailleurs estimables, blâmer ouvertement la conduite de Grégoire VII envers Philippe Ier, et atténuer, dans cette vue, les désordres du Roi, qu'ils ne peuvent s'empêcher de reconnoître. Voyez l'*Hist. de l'Eglise Gall*, ubi supra, page 509. — Daniel, *Hist. de France*, tome III, année 1073, pages 377 et 453.

(6) S. Anselmus, *De Azymo et Fermentato* ; præf. *Ope-*

137. — 2° *Ressources que la religion et le clergé offroient alors contre les maux de la société.* Toutefois ce seroit bien mal connoître l'état de la société en Europe, au moyen âge, que de regarder l'oubli et le mépris de la religion comme des conséquences nécessaires de l'ignorance et de la barbarie que nous venons de signaler (1). Il est certain, au contraire, que le déclin des lumières et de la civilisation, à cette époque, laissoit généralement subsister, dans l'esprit des peuples, un profond respect pour la religion et ses ministres. Au milieu des épaisses ténèbres dont la société étoit enveloppée, la foi étoit toujours entière, et même vive. On ne s'avisoit pas de douter des vérités qu'elle enseigne : on avoit généralement horreur de l'hérésie et de l'impiété; et le respect des peuples pour la religion se manifestoit, dans tous les États chrétiens de l'Europe, par les honneurs et les prérogatives accordés à ses ministres. Il étoit sans doute inévitable que, dans ces temps de désordre, le clergé, comme le reste de la société, fût quelquefois l'objet des violences et des injustices que l'anarchie entraîne toujours après elle; mais ces violences passagères n'avoient pas ordinairement pour principe le mépris de la religion et de ses ministres : elles étoient presque toujours l'effet de quelque passion ardente, que les coupables eux-mêmes se reprochoient, et condamnoient hautement, après ces moments d'agitation et d'effervescence.

138. — Le clergé méritoit en effet la considération générale dont il jouissoit, par les lumières et les vertus dont il conservoit, pour ainsi dire, la tradition, et qui brilloient dans un grand nombre de ses membres. Malgré les abus et le relâchement qui s'y étoient introduits, aussi bien que dans tous les autres états, ses habitudes et ses occupations journalières le préservoient, beaucoup plus que le reste de la société, de l'ignorance et de la barbarie universelles (2). Le peu de science et de lumières qui se conservoient alors en Europe, étoit concentré dans les églises et les monastères : on ne connoissoit presque pas d'autres écoles que celles-là; et les institutions monastiques surtout rendoient, sous ce rapport, des services inappréciables à la société (3). En même temps qu'elles étoient comme le centre des lumières et de la civilisation, elles offroient au monde de touchants exemples de vertu, et une des plus fortes barrières contre la corruption universelle. Nulle part on ne voyoit de si nombreux exemples de toutes les vertus chrétiennes, et particulièrement de cet esprit de charité, qui, dès le principe, avoit distingué l'état monastique. Ces exemples frappants et multipliés le faisoient généralement regarder comme un état de perfection et de sainteté. Aussi étoit-il ordinaire, dans les monarchies du moyen âge, comme sous la domination Romaine, de tirer des religieux de leurs monastères pour les élever au sacerdoce ou à l'épiscopat. On voyoit un grand nombre de clercs unir les fonctions ecclésiastiques aux exercices de la vie religieuse (4). Les fidèles de tout âge et de toute condition, qui avoient un désir ardent de la perfection, ne connoissoient pas de plus sûr moyen d'y arriver, que d'entrer dans un monastère. On y voyoit de jeunes enfants que leurs parents y offroient, pour les soustraire de bonne heure aux périls du monde; des vieillards, qui cherchoient à finir saintement leur vie; des personnes mariées, qui, d'un commun consentement, renonçoient au monde pour se consacrer, dans la solitude, à une vie plus parfaite; des princes et des princesses du plus haut rang, qui, désabusés des illusions du monde, renonçoient volontairement aux biens et aux dignités du siècle, pour chercher dans la retraite un bonheur plus solide; quelquefois aussi des pécheurs scandaleux, qui, touchés de repentir, alloient pratiquer, dans la solitude, une pénitence qu'ils n'eussent pas eu le courage, ni peut-être la liberté de pratiquer au milieu du monde.

139. — Ce touchant spectacle, offert au monde par les premiers ordres religieux qui s'établirent en Orient et en Occident, à la suite des persécutions, se renouvela très-souvent

rum, pag. 135. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, livre LVI, n. 31. — Voigt, *Hist. de Grégoire VII*, passim.

(1) Fleury, *Mœurs des Chrétiens*, n. 52, 61, etc.

(2) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, 3e *Discours*, n. 21 et 22. — Ryan, *Bienfaits de la Relig. chrét.* chap. 3. — Lingard, *Antiquités de l'Eglise Anglo-Saxonne*, passim. Voyez surtout le chap. 4. — De Saint-Victor, *Tableau de Paris*, tome Ier, page 194, etc. — De Montalembert, *Hist. de sainte Elisabeth de Hongrie*, *Introd.* page lxx, etc. — Voigt, *Hist. de Grégoire VII*, tome Ier, page 294, etc.

(3) Outre les auteurs cités dans la note précédente, voyez Bergier, *Dict. Théol.* article *Moines*.

(4) Thomassin, *Ancienne et Nouvelle Discipline* tome Ier, livre III, chap. 4, 15, etc.

dans la suite du moyen âge, même dans les temps et dans les pays où la face de la religion étoit en général plus défigurée. Tel fut en particulier le spectacle offert, au neuvième siècle, par la fondation du monastère d'Aniane en France; au dixième siècle, par la fondation des ordres de Cluni en France, et des Camaldules en Italie; au onzième siècle, par la fondation de l'ordre des Chartreux; au douzième siècle, par la fondation des monastères de Cîteaux et de Clairvaux; au treizième siècle, par la fondation des ordres de saint Dominique et de saint François. Chacun de ces établissements étoit comme un nouveau foyer de lumières et de vertus, dont l'influence se faisoit sentir dans toutes les parties de la société, et maintenoit, au milieu de l'ignorance et du désordre universel, l'ancienne tradition de la doctrine et des mœurs; en sorte que les fondateurs de ces différents ordres, saint Benoît, saint Odon, saint Romuald, saint Bruno, saint Bernard, saint Dominique, saint François d'Assise, et tant d'autres instituteurs ou réformateurs d'ordres monastiques, indépendamment des vertus personnelles qui leur ont fait décerner par l'Église un culte public, mériteroient à jamais les hommages et l'admiration universelle, par l'heureuse influence qu'ils ont exercée sur la société tout entière, tant sous le rapport des lumières et de la civilisation, que sous le rapport de la vertu et des mœurs.

140. — Il résulte évidemment de tous ces faits, selon la remarque de Fleury lui-même(1), d'ailleurs si porté à exagérer les abus et les désordres qui défiguroient la face de l'Église au moyen âge (2), que les siècles même les plus obscurs et les plus malheureux ne l'ont pas été autant qu'on le suppose communément; que, malgré les progrès du vice et de l'ignorance, ils n'ont été dépourvus ni de science ni de vertu; enfin, que le clergé et les ordres religieux étoient alors, comme dans tous les temps, aussi distingués entre tous les ordres de l'État, par les lumières et les vertus, que par la sainteté de leur caractère.

141. — Telle est l'idée que nous donnent généralement du clergé de cette époque, les monuments les plus authentiques de l'histoire, les plus sages écrivains des derniers siècles (3), souvent même les moins suspects de partialité en faveur du clergé, et les plus opposés d'ailleurs à son pouvoir temporel. Voici comment s'explique à ce sujet un écrivain de nos jours, que ses préjugés bien connus contre l'Église catholique, et surtout contre l'état religieux, rendent moins suspect que tout autre dans les témoignages qui lui échappent quelquefois en leur faveur.

142. — « Les évêques, dit-il, acquirent et « conservèrent une grande partie de leur as« cendant par une influence très-respectable, « la supériorité des lumières. Étant seuls ver« sés dans l'art d'écrire, ils furent chargés de « la correspondance politique, et de la rédac« tion des lois. Connoissant seuls les éléments « de quelques sciences, l'éducation des fa« milles royales leur fut dévolue, comme « une de leurs attributions nécessaires. A la « chute de Rome, leur influence sur les Bar« bares fit disparoître les aspérités de la con« quête, et préserva en partie les habitants « des provinces, des suites funestes de cette « effrayante révolution. Si la Grèce captive « soumit Rome qui l'avoit conquise, Rome à « son tour, tombée dans la servitude, imposa « le joug de sa supériorité morale aux farou« ches conquérants du Nord. Ce fut surtout « par les efforts des évêques....., que la reli« gion, le langage, et même une partie des « lois de l'ancienne capitale du monde, furent « transplantés dans les cours de Paris et de « Tolède, que l'imitation rendit un peu « moins barbares (4)..... Si l'on demande « comment quelques étincelles de la littéra« ture ancienne purent se conserver pendant « ce long hiver, nous ne pouvons attribuer « ce bienfait qu'à l'établissement du christia« nisme. La religion seule jeta, pour ainsi « dire, un pont à travers le chaos, et lia entre « elles les deux époques de la civilisation an« cienne et moderne.... *Pendant tout le cours « du moyen âge, on ne trouvoit guère d'hom« mes de quelque mérite, que dans les chapitres « ou dans les couvents.* Les monastères, assu« jettis à une discipline sévère, avoient au « moins l'avantage d'offrir des moyens d'é« tude plus nombreux que ceux que possé-

(1) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII; 3e *Discours*, n. 25. — *Mœurs des Chrétiens*, n. 61.

(2) Nous avons signalé ailleurs quelques-unes de ces exagérations. Voyez plus haut, art 1er, n. 21; art. 2, § 8, n. 115, etc. chap. 2. Préambule, n. 122; art. 1er, § 1er, n. 152. Voyez plus bas, art. 3, n. 177, *et alibi passim*.

(3) Voyez les auteurs cités dans la note 2 de la page 444.

(4) Hallam, *L'Europe au moyen âge*, tome III, page 345.

« doit le clergé séculier, et d'éloigner des séductions mondaines. Mais le plus grand service qu'ils rendirent aux lettres, fut comme dépôts sûrs de livres. C'est grâce à eux qu'ont été conservés tous nos manuscrits; et il auroit été difficile qu'ils nous parvinssent autrement; du moins il y eut des intervalles pendant lesquels je ne vois pas qu'il ait existé de bibliothèques royales ni particulières (1)..... Une salutaire influence, exercée par l'esprit d'une religion plus pure, se déployoit quelquefois au milieu des corruptions de la superstition. Il y avoit, dans les principes qui avoient présidé à l'institution des ordres monastiques, et dans les règles au moins qui devoient les régir, un caractère de douceur, de charité, de désintéressement, qui ne pouvoit entièrement s'effacer..... Le soulagement de l'indigence surtout fut une vertu dans la pratique de laquelle les moines se montrèrent en général pénétrés des véritables sentiments de leur profession..... Les anciens temps n'offrent pas, si je ne me trompe, un seul exemple de ces institutions publiques répandues dans toutes les contrées de l'Europe, et destinées au soulagement des souffrances humaines (2). Les vertus des moines prenoient un caractère encore plus noble, lorsqu'ils se constituoient les défenseurs des opprimés. C'étoit une loi établie, et fondée sur une superstition très-ancienne, que l'enceinte d'une église étoit un *asile* pour les accusés (3)..... Combien ce droit dut accroître le respect des hommes pour les institutions religieuses! avec quel plaisir les victimes des guerres intestines devoient détourner les yeux du château baronial, la terreur et le fléau du voisinage, pour reporter leurs regards vers ces murs vénérables, où le tumulte des armes ne venoit jamais interrompre les chants de la religion ni troubler le service des saints autels! La protection d'un sanctuaire n'étoit jamais refusée. Un fils de Chilperic, roi de France, s'étant réfugié dans celui de Tours, son père menaça de ravager toutes les terres de l'Église, si on ne lui livroit le fugitif. L'historien Grégoire, évêque de cette ville, répondit, au nom de son clergé, que des chrétiens ne pouvoient se rendre coupables d'un acte inouï chez les païens. Le roi tint sa parole, et ne ménagea point les propriétés de l'Église; mais il n'osa pas violer ses priviléges (4). »

143. — A ces aveux si remarquables, nous ajouterons ceux de Voltaire lui-même, qui, malgré sa haine si connue contre la religion et ses institutions, reconnoît, dans plusieurs de ses ouvrages, l'absurdité des satires qu'il a lui-même lancées contre le clergé en général, et contre les religieux en particulier, et que tant d'autres écrivains ont répétées après lui. « Ce fut longtemps, dit-il (5), une consolation pour le genre humain, qu'il y eût des asiles ouverts à tous ceux qui vouloient fuir les oppressions du gouvernement Goth et Vandale. Presque tout ce qui n'étoit pas seigneur de château étoit esclave; on échappoit, dans la douceur des cloîtres, à la tyrannie et à la guerre..... Le peu de connoissances qui restoit chez les Barbares fut perpétué dans les cloîtres. Les Bénédictins transcrivirent quelques livres; peu à peu, il sortit des monastères des inventions utiles. D'ailleurs ces religieux cultivoient la terre, chantoient les louanges de Dieu, vivoient sobrement, étoient hospitaliers; et leurs exemples pouvoient servir à mitiger la férocité de ces temps de barbarie..... On ne peut nier qu'il n'y ait eu, dans le cloître, de grandes vertus. Il n'est guère encore de monastères qui ne renferment des âmes admirables qui font honneur à la nature humaine. Trop d'écrivains se sont plu à rechercher les désordres et les vices dont furent souillés quelquefois ces asiles de la piété. Il est certain que la vie séculière a toujours été plus vicieuse, que les grands crimes n'ont pas été commis dans les monastères; mais ils ont été plus remarqués, par leur contraste avec la règle; nul état n'a toujours été pur..... Les Chartreux, malgré leurs richesses, sont consacrés, sans relâchement, au jeûne, au silence, à la prière, à la soli-

(1) Hallam, *L'Europe au moyen âge*, tome IV, pages 115 et 116.

(2) Voyez, à l'appui de cette observation, Fleury, *Mœurs des Chrétiens*, n. 51. — Ryan. *Bienfaits du Christian.* chap. 3, n. 29, etc. — Bergier, *Dict. Théol.* article *Hôpitaux*.

(3) Voyez Bergier, *Dict. Théol.* article *Asiles*.

(4) Hallam, *ubi supra*, pages 132-134. Voyez, sur les circonstances de ce fait Grégoire de Tours, *Hist de France*, liv. V. — Daniel, *Hist. de France*; et le P. Longueval. *Hist. de l'Eglise Gall.* année 576.

(5) Voltaire, *Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations*, chap. 139; *OEuvres complètes*, in-4°, tome XVIII, page 235, etc.

« tude ; tranquilles sur la terre au milieu de « tant d'agitations dont le bruit vient à peine « jusqu'à eux, et ne connoissant les souve- « rains que par les prières où leurs noms sont « insérés. »

Le même écrivain, parlant de quelques auteurs modernes qui ont trop déclamé contre es religieux en général : « Il falloit avouer, « dit-il (1), que les Bénédictins ont donné « beaucoup de bons ouvrages, que les Jésui- « tes ont rendu de grands services aux lettres; « il falloit bénir les Frères de la Charité et « ceux de la Rédemption des Captifs. Le pre- « mier devoir est d'être juste..... Il faut con- « venir (2), malgré tout ce que l'on a dit « contre leurs abus, qu'il y a toujours eu, « parmi eux, des hommes éminents en science « et en vertu; que s'ils ont fait de grands « maux, ils ont rendu de grands services; et « qu'en général on doit les plaindre encore « plus que les condamner..... Les instituts « consacrés au soulagement des pauvres (3) « et au service des malades, ont été les moins « brillants, et ne sont pas les moins respec- « tables. Peut-être n'est-il rien de plus grand « sur la terre que le sacrifice que fait un sexe « délicat, de la beauté, de la jeunesse, sou- « vent de la haute naissance, pour soulager, « dans les hôpitaux, ces ramas de toutes les « misères humaines, dont la vue est si humi- « liante pour l'orgueil, et si révoltante pour « notre délicatesse. Les peuples séparés de « la communion Romaine n'ont imité qu'im- « parfaitement une charité si généreuse..... « Il est une autre congrégation plus héroïque; « car ce nom convient aux Trinitaires de la « Rédemption des Captifs. Ces religieux se « consacrent, depuis cinq siècles, à briser les « chaînes des chrétiens chez les Maures : ils « emploient à payer les rançons des esclaves, « leurs revenus et les aumônes qu'ils recueil- « lent, et qu'ils portent eux-mêmes en Afrique. « On ne peut se plaindre de tels instituts.

On conviendra, sans doute, que de pareils aveux suffiroient seuls pour établir les faits importants que nous avons rappelés, dans le cours de cet article, sur les ressources immenses que la religion et le clergé offroient à la société, au milieu des désordres du moyen âge. Des aveux si peu suspects ne sauroient être balancés par les invectives et les déclamations d'un si grand nombre d'auteurs contre les moines et le clergé de cette époque; déclamations d'autant plus injustes, qu'elles sont fondées, pour la plupart, ou sur de malignes conjectures, ou sur des abus particuliers, dont les plus belles institutions ne peuvent être entièrement exemptes.

144. — 3° *Conséquences remarquables des faits qu'on vient d'exposer.* Il résulte évidemment de cet exposé, que l'*intérêt général* de la société, au moyen âge, réclamoit hautement l'influence du clergé, dans l'ordre temporel. Il étoit en effet bien naturel que les princes et les peuples s'empressassent de confier leurs intérêts à celui de tous les ordres de l'État, qui, par ses lumières et ses vertus, se montroit le plus digne de leur confiance, et dont l'autorité étoit alors la principale ressource de la société, et le plus ferme appui de l'ordre public. Les souverains surtout avoient un puissant intérêt à étendre le pouvoir et l'influence du clergé. Cet ordre, si respecté des peuples étoit, par sa doctrine et par ses exemples, le plus ferme soutien du trône, alors si fréquemment ébranlé par l'insubordination et les révoltes des seigneurs laïques. L'enseignement de l'Église, sur l'obéissance due aux princes de la terre, imprimoit, en quelque sorte, sur le front des rois, un caractère sacré, qui les rendoit plus vénérables à leurs sujets. Dans les principes du christianisme, les princes sont les images de Dieu sur la terre, et les dépositaires de son autorité. Il est aisé de comprendre combien cette doctrine, constamment enseignée par l'Église, devoit paroître importante aux yeux de la politique, dans un temps de désordre et d'anarchie, et parmi des peuples barbares, qui ne connoissoient, pour ainsi dire, d'autre frein que celui de la religion. Les ecclésiastiques prêchoient d'autant plus efficacement cette doctrine, qu'ils la soutenoient généralement par leurs exemples. C'étoit parmi eux que les souverains trouvoient leurs sujets les plus fidèles et les plus dévoués. L'influence du clergé, selon la remarque d'un écrivain récent (4), servoit l'au-

(1) *Dict. Philos.*, article *Apocalypse*; *Œuvres complètes*, tome XXXVII, page 409.
(2) *Ibid.* article *Biens d'Église*, tome XXXVIII, page 297.
(3) *Essai sur les Mœurs*, ubi supra, page 249.
(4) Bernardi, *De l'Origine et des Progrès de la Législation Françoise*, livre Ier, chap. 11, page 72.

torité royale, sans la mettre en danger; et si quelquefois il se mêla parmi les rebelles, c'est qu'il fut forcé momentanément à servir d'instrument aux passions de ceux qu'il étoit destiné à combattre. Mais ses erreurs n'étoient pas durables, comme on le voit par l'affaire de Louis le Débonnaire; les évêques qui avoient contribué à sa destitution furent presque aussitôt punis par leurs propres confrères (2).

145. — Charlemagne et ses premiers successeurs étoient si convaincus de cette heureuse influence du clergé, pour appuyer et maintenir leur autorité, qu'une des principales combinaisons de leur politique fut de multiplier les *seigneuries ecclésiastiques*, dans les parties de l'Empire les plus difficiles à contenir dans l'obéissance; et telle fut, dans tous les États chrétiens de l'Europe, une des principales causes de l'établissement de ces *seigneuries*, qui contribuèrent si fort à augmenter les richesses et le pouvoir temporel du clergé (3) « Charlemagne et ses premiers « successeurs, dit à ce sujet Montesquieu, « craignirent que ceux qu'ils placeroient dans « des lieux éloignés ne fussent portés à la ré- « volte; ils crurent qu'ils trouveroient plus « de docilité dans les ecclésiastiques; ainsi « ils érigèrent en Allemagne un grand nom- « bre d'évêchés, et y *joignirent de grands* « *fiefs*..... C'étoient des pièces qu'ils mettoient « en avant contre les Saxons. Ce qu'ils ne « pouvoient attendre de l'indolence ou des « négligences d'un *leude*, ils crurent qu'ils « devoient l'attendre du zèle et de l'attention « agissante d'un évêque; outre qu'un tel « vassal, bien loin de se servir contre eux « des peuples assujettis, auroit au contraire « besoin d'eux pour se soutenir contre les « peuples (4). »

146. — Les mêmes circonstances qui nécessitoient alors l'influence du clergé dans le gouvernement temporel des États, ne pouvoient manquer d'y augmenter celle du souverain Pontife. Au milieu des désordres de tout genre qui défiguroient las ociété, les princes voyoient tout à la fois, dans le saint siége, le centre de la religion, des lumières et de la civilisation; ils y voyoient surtout la plus puissante protection qu'ils pussent invoquer contre l'usurpation de leurs voisins, et contre la rébellion de leurs vassaux. L'autorité du Pape étant alors la seule universellement reconnue, et la plus respectée même par les hommes les plus violents et les plus barbares, est-il étonnant que les souverains s'empressassent de prendre le saint siége pour arbitre de leurs différends, quelquefois même de lui faire hommage de leurs États, pour s'assurer davantage la protection dont ils avoient besoin? Combien ne durent-ils pas être confirmés dans cette disposition, par la fermeté du saint siége à soutenir les droits des souverains qui avoient recours à son autorité tutélaire? Aussitôt qu'un usurpateur vouloit s'emparer des États d'un prince *feudataire du Pape*, il étoit intimidé, et souvent arrêté, par les remontrances et les menaces du Pontife, qui lui disoit, comme Grégoire VII à Vézelin, chef d'un parti de révoltés contre le roi de Dalmatie: « Nous sommes bien étonné (5), « qu'ayant promis depuis longtemps d'être fi- « dèle à saint Pierre et à nous, vous vouliez « maintenant vous élever contre celui que « l'autorité apostolique a établi roi en Dal- « matie. C'est pourquoi nous vous défendons, « de la part de saint Pierre, de prendre les « armes contre ce roi, parce que l'entreprise « que vous feriez contre lui seroit contre le « saint siége lui-même. Si vous avez quelque « sujet de plainte, vous devez nous deman- « der justice, et attendre notre jugement; « autrement, sachez que nous tirerons con- « tre vous le glaive de saint Pierre, pour pu- « nir votre audace et la témérité de tous « ceux qui vous favoriseront dans cette en- « treprise. »

147. — Tel a été constamment le langage et la conduite des papes du moyen âge contre l'usurpation; il employoient leur ascendant et leurs armes spirituelles, pour la défense de ceux qui s'étoient mis sous leur protection,

(1) Fleury, *Hist. ecclés.* tome X, livre XLVII. n. 47. — Daniel. *Hist. de France*, tome II, année 835.

(2) Voyez le témoignage de Guillaume de Malmesbury, que nous avons cité plus haut, chap. Ier, art. 2, § Ier, n. 38. — *Mémoires de l'Acad. des Inscript* tome II, *in-4°*, page 711. (tome III, *in-12*, page 442.) — Maimbourg, *Hist. de la Décadence de l'Empire de Charlemagne*, livre III, *initio*. — Gaillard, *Hist. de Charlemagne*, tome II, page 124. — Hallam, *L'Europe au moyen âge*, tome Ier, pages 191 et 192.

(3) Montesquieu. *Esprit des Lois*, livre XXXI, chap. 19.

(4) Gregorii VII. *Epist.* lib. VII, epist. 4; apud *Baronii Annales*, anno 1079, n. 29.

comme les princes temporels employoient la force des armes pour défendre leurs vassaux C'est ce qui explique la conduite d'un si grand nombre de souverains, qui, depuis le dixième siècle, se rendirent volontairement *feudataires du saint siége*. Cette démarche, qui nous paroît aujourd'hui si extraordinaire, n'étoit pas seulement, de leur part, un acte de religion, inspiré par un profond respect pour l'Église et le saint siége; c'étoit encore une démarche politique, fondée sur l'intérêt temporel des princes et de leurs sujets (1). Il est facile aujourd'hui, à des écrivains superficiels ou passionnés, d'attribuer à l'ambition des papes le pouvoir vraiment prodigieux que leur attira ce concours de circonstances; mais, outre que cet état de choses étoit tout à fait indépendant de leur volonté, n'est-ce pas une injustice manifeste d'attribuer à leur ambition un pouvoir qui leur étoit librement déféré par les souverains, autant par des motifs d'intérêt, que par des motifs de religion? Et les papes, bien loin de mériter les reproches qu'on leur a faits depuis, à ce sujet, n'eussent-ils pas été bien plus répréhensibles, de refuser une autorité alors si nécessaire au bien de la société, et à la tranquillité des États?

148. — 4° *Aveux remarquables de plusieurs auteurs modernes, sur ce point.* Ces observations nous semblent d'autant plus décisives, qu'elles ont frappé, même dans ces derniers temps, un grand nombre d'écrivains, d'ailleurs très-peu favorables à cette prodigieuse extension du pouvoir temporel de l'Église et du saint siége. Malgré leurs préjugés bien connus en cette matière, ces auteurs ne font pas difficulté de reconnoître que la grande autorité du clergé, pendant le moyen âge, étoit nécessitée par la situation déplorable de la société; que les princes et les peuples étoient alors également intéressés à reconnoître et à maintenir cette autorité; et que celle du saint siége en particulier étoit une espèce de *dictature*, nécessaire pour défendre la société contre l'anarchie universelle qui la menaçoit d'une ruine totale.

149. — Tel est en particulier le sentiment de Bossuet, dans la *Défense de la Déclaration*, où il explique, en ces termes, l'origine et le progrès de la puissance temporelle de l'Église et du saint siége, depuis la conversion de Constantin jusqu'à l'élévation de Charlemagne à l'Empire d'Occident. « Tout le monde sait, « dit-il, quel étoit, dès les premiers siècles de « l'Église, le *pouvoir judiciaire* des évêques. « Sans entrer dans le détail de toutes les lois « des princes qui prouvent ce que j'avance, « on n'a qu'à lire ce qui est dit dans le *Code « Justinien*, sous ce titre: *De l'Audience des « évêques* (2); et l'on verra combien les évê- « ques étoient déjà puissants à une époque « où ils n'avoient encore aucun emploi ci- « vil (3). Les secours même temporels qu'ils « donnoient à leurs peuples, avec une cha- « rité vraiment paternelle, les faisoient re- « garder, non-seulement comme les orne- « ments, mais encore comme les défenseurs « et les soutiens de l'État. Dans cette persua- « sion, *les rois et les peuples conçurent pour « eux tant d'estime et de vénération, qu'ils « les considérèrent comme les principaux sei- « gneurs de l'État.* Plusieurs même devin- « rent avec le temps seigneurs et princes « temporels de leurs villes. Cette puissance « ajoutée à leur caractère sacré, et fondée « sur la dignité même de ce caractère, est « très-différente de celle qu'ils possèdent en « vertu de leur première institution. Distin- « guons donc (dans la puissance ecclésias- « tique) ce qui vient de son *institution*, d'a- « vec ce qu'on y a *surajouté* dans la suite; ce « qui est *primordial*, d'avec ce qui est pure- « ment *secondaire*; ce qui tient à *l'essence*, « d'avec ce qui est purement *accidentel*. Plus « les papes étoient élevés en dignité, soit « comme successeurs de saint Pierre, et en « cette qualité ne voyant personne au-des-

(1) Voyez, à l'appui de ces réflexions, Bossuet, *Def. Declar.* lib. I, sect. 1, cap. 14. — Lingard, *Hist. d'Angleterre*, tome III, chap. 1, pages 45-50. — Affre, *Essai historique sur la Suprématie temporelle du Pape et de l'Église*, chap. 18, page 309 etc. — De Montalembert, *Hist. de sainte Elisabeth de Hongrie*; *Introd.* page xxvj, etc.

(2) *Codex Justiniani*, lib I, tit. 4.

(3) Il n'est pas exact de dire qu'à l'époque dont il s'agit, c'est-à-dire sous l'empire de Justinien, *les évêques n'avoient aucun emploi civil*; il est certain, au contraire que, même avant cette époque, les évêques exerçoient déjà, par la concession des empereurs, plusieurs *emplois civils* très-importants. On en trouve la preuve dans le titre même du *Code Justinien*, qui vient d'être indiqué. On peut voir encore, à ce sujet, Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline*, tome II, liv. III, chap. 101, etc.; tome III, livre I, chap. 26 et 27. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIX, 7e *Discours*, n. 4. — *Institution au Droit ecclés.* tome II. 3e partie, chap. 1.

« sur eux, soit comme évêques de la capi- « tale du monde; plus ils *furent environnés* « *de cette puissance accessoire et secondaire.* « Le saint siége commença donc à exercer « une grande influence, non-seulement dans « les affaires ecclésiastiques, qui sont natu- « rellement de son ressort, mais encore dans « les affaires civiles; principalement depuis « que les empereurs, voyant leur puissance « anéantie en Occident, n'y purent soutenir « leur dignité que par la fidélité et le respect « que les papes conservoient pour eux (1). »

150. — Un jurisconsulte de nos jours, qui a fait une étude particulière de la jurisprudence du moyen âge, adopte pleinement cette explication de Bossuet, et s'en sert même pour expliquer l'accroissement prodigieux du pouvoir temporel du clergé, dans tous les États catholiques de l'Europe, depuis le règne de Charlemagne : « Les souverains « eux-mêmes, dit M. Bernardi (2), trouvoient « leurs avantages (dans la grande autorité du « clergé.) Les grands de l'État étoient d'une « indocilité extrême; ils se plioient avec peine « aux lois de l'obéissance..... Pour affermir « leur trône, et se garantir des insultes aux- « quelles ils étoient continuellement exposés, « *les rois furent forcés de se jeter dans les bras* « *des ecclésiastiques*, parmi lesquels ils trou- « vèrent des sujets plus éclairés et plus sou- « mis. Leurs lumières étoient d'ailleurs utiles « dans toutes les parties de l'administration, « où il fut nécessaire de les employer..... *De* « *toutes ces circonstances vinrent le crédit dont* « *le clergé jouit dès les premiers instants de la* « *fondation des monarchies de l'Europe*, l'in- « spection qu'on lui donna sur les juges civils, « l'autorité qu'il exerça dans les différentes « parties de l'administration publique, dont « les véritables règles n'étoient connues que « de lui; de là encore l'*usage fréquent des* « *peines canoniques, qui pouvoient seules en* « *imposer à des hommes qui bravoient toutes* « *les autres.* »

151. — M. Michaud, dans l'*Histoire des Croisades*, ne se montre pas moins favorable à cette explication, et l'oppose avec confiance aux écrivains modernes qui ont blâmé, avec tant de légèreté, la conduite des papes du moyen âge. « Dans les derniers temps, dit-il, « les publicistes ont beaucoup parlé de la « puissance des chefs de l'Église; mais ils l'ont « plutôt jugée d'après des systèmes que d'a- « près des faits, et d'après l'esprit de notre « siècle que d'après l'esprit du moyen âge. « On a beaucoup vanté le génie des souve- « rains pontifes; on l'a vanté surtout dans le « dessein de faire ressortir davantage leur « ambition. Mais si les papes avoient eu le « génie et l'ambition qu'on leur suppose, « on doit croire qu'ils se seroient d'abord oc- « cupés d'agrandir leurs États, et d'accroître « leur autorité comme souverains; cependant « ils n'y ont point réussi, ou ne l'ont point « tenté..... N'est-il pas plus naturel de penser « que les souverains pontifes, dans ce qu'ils « firent de grand, suivirent l'esprit de la chré- « tienté? Dans le moyen âge, qui fut l'époque « de leur puissance, ils furent bien plus diri- « gés par cet esprit, qu'ils ne le dirigèrent « eux-mêmes..... *Leur souveraine puissance* « *vint de leur position, et non de leur volonté...* « Sans vouloir justifier leur domination, on « peut dire qu'ils furent amenés à s'emparer « du pouvoir suprême, par les circonstances « où se trouvoit l'Europe dans les onzième et « douzième siècles. La société Européenne, « sans lois, plongée dans l'ignorance et l'anar- « chie, *s'étoit jetée entre les bras des papes*, et « croyoit se mettre sous la protection du Ciel. « Comme les peuples n'avoient d'autre idée « de la civilisation, que celle qu'ils recevoient « de la religion chrétienne, les souverains « pontifes se trouvèrent naturellement les « arbitres suprêmes des nations. Au milieu « des ténèbres que la lumière de l'Évangile « tendoit sans cesse à dissiper, leur autorité « dut être la première établie, et la première « reconnue. *La puissance temporelle avoit be-* « *soin de leur sanction; les peuples et les rois* « *imploroient leur appui, consultoient leurs* « *lumières;* ils se crurent autorisés à exercer « une dictature universelle. Cette dictature « s'exerça souvent au profit de la morale pu- « blique et de l'ordre social; souvent elle « protégea le foible contre le fort; elle arrêta « l'exécution de projets criminels; elle réta- « blit la paix entre les États; *elle sauva la* « *société naissante des excès de l'ambition, de* « *la licence et de la barbarie* (3). »

(1) Bossuet. *Def. Declar.* lib. II, cap. 36.

(2) Bernardi. *De l'Origine et des Progrès de la Législation Françoise*; Paris, 1816, in-8, livre Ier, chap. 11, pages 71-78.

(3) Michaud. *Hist. des Croisades*, tome IV, page 97: tome VI, pages 230-234. Voyez aussi le tome Ier, page 161, note. Ces judicieuses réflexions de M. Michaud ont été pleinement adoptées par M. Lefranc dans son *Cours d'his-*

152. — Il seroit aisé de multiplier les citations sur ce sujet, et de les puiser même dans les auteurs les moins favorables au clergé (1). L'examen de la question que nous devons traiter dans le chapitre suivant, nous donnera occasion d'en citer quelques-uns, dont les témoignages sont particulièrement dignes d'attention. Faisons observer, en attendant, qu'il semble difficile de concilier ces témoignages si honorables aux souverains pontifes et au clergé du moyen âge, avec les reproches *d'ambition*, *d'avidité* et *d'usurpation* que M. Michaud et plusieurs autres écrivains modernes ont cru pouvoir renouveler contre Grégoire VII et ses successeurs, à l'occasion de ce pouvoir extraordinaire, dont l'usage et la coutume de leur siècle les avoient investis (2). Convient-il, en effet, d'attribuer à des motifs si peu honorables l'exercice d'un pouvoir que les souverains pontifes n'avoient point recherché, que la société leur avoit librement déféré, et dont ils firent le plus souvent un usage si louable et si utile au bien général de la société?

ARTICLE II.

ORIGINE ET FONDEMENT DES DROITS PARTICULIERS DU SAINT SIEGE SUR L'EMPIRE D'OCCIDENT.

153. — Divers fondements de ces droits.
154. — Charlemagne ne dut son titre d'empereur qu'à l'élection du Pape.
155. — Le Pape ne renonça point alors, pour l'avenir, à son droit d'élection : preuve tirée du testament de Charlemagne.
156. — Cette difficulté ignorée ou mal résolue par plusieurs auteurs.
157. — Autres faits à l'appui des droits du saint siége sur l'Empire.
158. — Conséquences de ces faits.

153. — Indépendamment des raisons que nous venons d'exposer, et qui s'appliquent également à tous les États de l'Europe au moyen âge, on peut assigner des raisons particulières des droits que le saint siége s'attribuoit sur l'Empire d'Occident. Il suffit, pour s'en convaincre, de connoître la véritable origine de ce nouvel Empire, la grande part qu'eut le Pape à l'élection de Charlemagne, et qu'il continua d'avoir à l'élection de ses successeurs dans la suite du moyen âge. Nous rappellerons seulement ici, en peu de mots, quelques faits propres à éclaircir ce point d'histoire.

154. — I. *Premier fait*. Il est certain que Charlemagne ne dut son *titre d'Empereur* qu'à l'élection du Pape, considéré comme chef et représentant du peuple Romain, qui lui avoit confié ses intérêts. En effet, on ne voit pas que Charlemagne ait pu acquérir le *titre d'Empereur*, autrement que par *l'élection du Pape*, ou *par droit de conquête sur les États qu'il avoit cédés au saint siége*; or cette dernière supposition est évidemment contraire à l'histoire. Car 1° Charlemagne ne pouvoit avoir *droit de conquête* que sur les provinces qu'il avoit enlevées aux Lombards. Or il est certain que ceux-ci ne furent jamais en possession de Rome, où Charlemagne fut reconnu et proclamé Empereur. 2° Il est également certain que Pepin et Charlemagne, en cédant au saint siége les villes et territoires du duché de Rome et de l'Exarchat conquis sur les Lombards, ne prétendirent s'y réserver aucun droit à *titre de conquête*; leur intention formelle fut toujours d'abandonner ces provinces au saint siége, et de reconnoître le Pape seul pour leur souverain légitime. Nous n'ignorons pas que ce dernier point est contesté par plusieurs auteurs modernes; mais nous le croyons suffisamment établi par le témoignage des auteurs contemporains, particulièrement d'Eginhard et d'Anastase le Bibliothécaire, qui représentent constamment la cession faite au saint siége des provinces dont il s'agit, non comme une *pure donation*, mais comme *une restitution des provinces que les Lombards lui avoient injustement enlevées* (3).

3° Tous les monuments de l'histoire nous

toire, où il les présente comme le principal moyen d'expliquer et de justifier la conduite et l'influence des papes au moyen âge. Lefranc, *Hist. du moyen âge*, livre IV, chap. 6, § 1, vers la fin.

(1) Voyez les auteurs cités plus haut, n. 138, page 444, notes 2 et 3.

(2) Michaud, *Hist. des Croisades*, tome I, page 86; tome IV, pages 163, 170, etc.

(3) Eginhard, *Annales*, annis 755 et 756; apud Duchesne, tom. II, pag. 96 et 235. — Anastasius Bibliot. *Vita Stephani II et Adriani II*, passim; apud Labbe, *Concil.* tom. VI et VII. — Thomassin, *Anc. et nouv. Discipline*, tome III, livre I, chap. 29, n. 6, etc. — Orsi, *Della Origine del dominio de' Romani Pontefici*, cap. 6.

montrent le couronnement de Charlemagne, en 800, comme la véritable époque de son élévation à l'Empire. Aucun historien ne lui donne le *titre d'Empereur* avant cette époque; ce prince lui-même ne le prit jamais auparavant; et c'est de là qu'il date constamment les années de son empire, dans tous ses actes postérieurs. Comment prétendre, après cela, que Charlemagne dut son titre d'Empereur à la conquête de Rome et de l'Italie ! Ce grand prince ne vint point à Rome, en 800, pour en faire la conquête; il y vint uniquement à la prière du Pape, pour juger, en qualité de *patrice des Romains*, ou de *défenseur du saint siége*, les séditieux qui avoient osé attenter à la vie du pape Léon III (1).

155. — II. *Second fait.* Il est certain que le Pape, en donnant à Charlemagne le *titre d'Empereur*, ne prétendit pas renoncer, pour l'avenir, à son droit d'élection. Non-seulement on ne voit rien dans l'histoire qui suppose cette renonciation, mais on y trouve des preuves solides du contraire. Une des principales se tire du testament fait par Charlemagne dans la diète de Thionville, en 806, pour le partage de ses États entre ses enfants (2). Ce prince y déclare d'abord qu'il fait cet acte, *afin de prévenir tout sujet de contestation entre ses trois fils, en partageant entre eux tout le corps de son royaume* (3). Après ce préambule, il assigne à chacun de ses trois fils une portion de ses États, dont il fait à cette occasion une description détaillée, et dans lesquels il n'oublie pas de faire entrer les provinces d'Italie qui formoient alors le royaume de Lombardie. Toutefois il omet entièrement, dans cette *division de tout le corps de son royaume*, le duché de Rome et les provinces de l'Exarchat alors soumises au saint siége; il ne donne à aucun de ses enfants le *titre d'Empereur*; il se contente de leur ordonner *de prendre tous ensemble le soin et la défense de l'Église Romaine, ainsi qu'il a été pratiqué par Charles-Martel son aïeul, par son père Pepin d'heureuse mémoire, et par lui-même* (4). Pouvoit-il supposer plus clairement, que le duché de Rome et les provinces de l'Exarchat ne faisoient point partie du *corps de son royaume*, et qu'il ne lui appartenoit pas de disposer de son *titre d'Empereur ?* S'il eût pu disposer de ces provinces et de ce titre, les auroit-il omis dans un acte si important, et précisément destiné à *prévenir tout sujet de contestation entre ses enfants?* Par une semblable omission, bien loin d'atteindre son but, qui étoit *de prévenir toute contestation entre ses trois fils*, ne leur eût-il pas laissé le plus grand sujet de contestation, en négligeant de disposer du plus auguste de ses titres, et de la partie de ses États à laquelle ce titre sembloit particulièrement attaché?

156. — On sentira encore mieux la force de cet argument, si l'on remarque l'embarras qu'il a causé aux auteurs qui refusent au Pape le droit d'élection dont nous parlons, et leurs efforts inutiles pour résoudre la difficulté tirée de l'acte solennel que nous venons de citer. Fleury, et le P. Daniel après lui, prétendent que l'Empereur, dans l'acte dont il s'agit, ne parle ni *de l'Empire ni du duché de Rome qui y étoit attaché, parce qu'il s'en réservoit la disposition* (5); supposition évidemment contraire au but que Charlemagne se proposoit dans cet acte, comme nous l'avons déjà remarqué. De la Bruère, dans l'*Histoire de Charlemagne*, convient qu'il *est malaisé de rendre raison du silence de Charles en cette occasion* (6); et il met en avant, pour l'expliquer, les conjectures les plus invraisemblables, savoir : que les enfants de Charlemagne, *pour étouffer entre eux toute semence de haine, étoient convenus de renoncer au titre d'Empereur, ou qu'ils prétendoient le porter tous les trois.* L'auteur lui-même reconnoît l'invraisemblance de ces conjectures, et avoue qu'en les hasardant, « il prétend seulement indiquer et non résoudre une difficulté à laquelle les historiens n'ont pas fait assez « d'attention (7). »

157. — A l'appui de ces raisonnements, nous pouvons en ajouter un autre qui résulte naturellement des faits exposés dans le chapitre précédent (8). On a vu en effet que, depuis l'élévation de Charlemagne à l'Em-

(1) Voyez Fleury, Daniel, Lebeau et tous les historiens, soit anciens, soit modernes, à l'article du couronnement de Charlemagne en 800.

(2) Baluze, *Capitularia Reg. Franc.* tom. I, pag. 439. — Fleury fait mention de cet acte dans son *Hist. ecclés.* tome X, livre XLV, n. 34. Voyez, à ce sujet, les observations de Marchetti, *Critique de Fleury*; tome II, n. 95. — Orsi, *Della Origine*, etc. cap. 9.

(3) Baluze, *ubi supra*, pag. 439.

(4) *Ibid.* n. 15, pag. 443.

(5) Fleury, *ubi supra*. — Daniel, *Hist. de France*; tome II, année 806, page 145.

(6) De la Bruère, *Hist. de Charlemagne*, tome II, page 170.

(7) *Ibid.* page 171.

(8) Voyez plus haut, chap. 1, art. 2, § 7.

pire, les papes continuèrent, pendant plusieurs siècles, de s'attribuer une très-grande part à l'élection des empereurs d'Occident; que ceux-ci, loin de contester, à cet égard, le droit du Pape, le reconnurent souvent de la manière la plus expresse; enfin, que ce droit étoit universellement reconnu par les souverains de l'Europe, et formellement énoncé dans le *Corps du Droit Germanique*, rédigé au treizième siècle, *d'après les anciennes coutumes de l'Empire*. La conséquence naturelle de tous ces faits, est que le Pape, en donnant à Charlemagne le *titre d'Empereur*, n'avoit pas prétendu renoncer, pour l'avenir, à son droit d'élection

158. — De ce droit, comme nous l'avons déjà remarqué (1), résultoit naturellement celui d'imposer certaines conditions à l'Empereur élu, et de le déposer dans le cas où il les violeroit. Toutefois on ne peut conclure de là, que l'Empire fût proprement, dans son origine, un *fief du saint siége*. Il est certain en effet que le pape Léon III, en donnant à Charlemagne la couronne impériale, ne lui donna aucun nouveau territoire : il lui conféra seulement un titre honorable, pour récompenser et exciter de plus en plus son zèle à protéger et à défendre les intérêts du saint siége. Telle a été constamment l'unique vue des successeurs de Léon III, en conférant la couronne impériale aux successeurs de Charlemagne. *Le serment de fidélité* qu'ils en ont exigé à cette occasion ne suppose aucunement que les empereurs tinssent leur domaine du saint siége; il suppose seulement l'obligation de le défendre contre ses ennemis; et les papes, en s'attribuant, comme ils faisoient, le droit de choisir l'Empereur, et même de le déposer en certains cas, ne se regardoient pas proprement comme *seigneurs suzerains de ses domaines*, mais seulement comme juges de sa conduite et de ses droits, d'après l'usage et la constitution de l'Empire.

ARTICLE III.

DE QUELQUES AUTRES FONDEMENTS DU *Droit public* DONT IL S'AGIT, ASSIGNÉS PAR LES AUTEURS DU MOYEN AGE.

159. — *Premier fondement*. La donation de Constantin.
160. — *Deuxième fondement*. Le Droit divin et le Droit naturel.
161. — Observations importantes pour l'intelligence des auteurs du moyen âge; distinction du *pouvoir de juridiction* et du *pouvoir directif*.
162. — Le *pouvoir directif* de l'Église et du Pape, sur le temporel, généralement admis.
163. — Plusieurs auteurs du moyen âge expliqués en ce sens.
164. — Les erreurs du moyen âge, sur ce point, n'ont pas donné lieu au *Droit public* dont il s'agit.
165. — Les véritables fondements de ce *Droit public*, souvent invoqués par les auteurs du moyen âge.
166. — Il n'existe aucune *définition* ou *décret de foi* sur le pouvoir de l'Église et du Pape dans l'ordre temporel.
167. — La distinction des deux puissances et leurs limites respectives constamment reconnues pendant le moyen âge.
168. — *Première preuve*, tirée des témoignages des plus célèbres écrivains de cette époque.
169. — *Deuxième preuve*, tirée des actes de la législation de plusieurs États : Capitulaires.
170. — Droit Germanique.
171. — Divers *conciles* ou *assemblées mixtes* d'Angleterre et d'Espagne.
172. — *Troisième preuve*, tirée des lettres et décrets des souverains pontifes : lettres de Grégoire VII.
173. — Décrétales d'Innocent III.
174. — Doctrine de Boniface VIII.
175. — Le mélange du spirituel et du temporel, dans les actes de la législation, au moyen âge, expliqué par le concours des deux puissances.
176. — Les entreprises réciproques des deux puissances ne supposent pas l'ignorance des vrais principes.
177. — Conséquences de ces observations, pour l'explication des auteurs du moyen âge.

159. — Après avoir assigné les véritables fondements du *Droit public* dont il s'agit, nous ne dissimulerons pas que les auteurs du moyen âge lui en ont quelquefois assigné d'autres, dont la légitimité est loin d'être aussi bien établie.

On a supposé, en premier lieu, que le pouvoir temporel du Pape sur plusieurs États de l'Europe étoit fondé sur la *donation de Constantin*, c'est-à-dire sur un acte solennel par lequel ce prince *avoit donné pour toujours au saint siége la ville de Rome, avec l'Italie et toutes les provinces de l'Empire en Occident* (2). Nous croyons inutile de nous arrêter ici à l'examen de cette prétendue donation, généralement regardée comme apocryphe par les critiques modernes, depuis la renaissance des lettres (3).

160. — On a supposé, en second lieu, que

(1) Chap. 1, art. 2, §§ 4 et 9.

(2) On peut voir cet acte dans la collection des *Conciles* du Père Labbe, tome I, page 1530

(3) Voyez à ce sujet Noël Alexandre, *Dissert.* 25, *in Hist. eccl. sæculi* 4. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* tome IV, page 177; tome VIII, page 145, etc — Zaccaria, *De rebus ad Hist. eccles. pertinentibus*, tome II, *Dissert.* 10, cap. 2, n. 4 et 5. — Billuart, *De Jure et Justitia*; *Digressio histor.* ad calcem *Dissertationis* 4.

le pouvoir de l'Église et du Pape sur le temporel des princes, étoit fondé *sur le Droit divin*, et même *sur le Droit naturel*, qui subordonnent le pouvoir temporel au spirituel, et donnent ainsi à l'Église et au Pape *une juridiction au moins indirecte sur les choses temporelles* (1).

Personne n'ignore combien ce fondement du pouvoir temporel de l'Église et du saint siége a été contesté dans ces derniers temps, particulièrement en France. Il n'entre pas dans notre plan de renouveler cette discussion : un pareil travail seroit d'autant plus inutile, que le sentiment qui attribue à l'Église et au souverain Pontife, en vertu du *Droit divin* ou du *Droit naturel, une juridiction, soit directe, soit indirecte, sur le temporel des princes*, est aujourd'hui abandonné par le plus grand nombre des théologiens, même au delà des Monts (2).

161. — Mais en laissant de côté cette discussion, tout à fait étrangère à l'objet purement historique de nos *Recherches*, nous croyons devoir faire ici quelques observations, également propres à éclaircir la doctrine du moyen âge sur ce sujet, et à prévenir les difficultés qu'on pourroit en tirer contre l'autorité de l'Église et du saint siége, en matière de doctrine.

Pour cet effet, il est essentiel de distinguer ici avec Bossuet et Fénelon, d'après la doctrine et la pratique même de l'antiquité, le *pouvoir de juridiction proprement dit*, d'avec le *pouvoir purement directif* (3). Le *pouvoir de juridiction* renferme, par sa nature, le droit de régler les choses temporelles, de donner et d'ôter aux souverains leur autorité, en cette matière. Le *pouvoir directif* renferme seulement le droit d'éclairer la conscience des princes et des peuples, sur l'étendue et les bornes de leurs obligations en matière temporelle. En vertu de ce pouvoir, l'Église et le souverain Pontife ne peuvent faire aucun règlement ni aucune ordonnance sur les choses temporelles ; ils ne peuvent donner ou ôter aux souverains leurs droits et leur autorité dans l'ordre temporel, mais seulement diriger, à cet égard, la conduite des princes et des peuples par de sages avis. L'histoire ecclésiastique nous offre des exemples remarquables de ce *pouvoir directif*, dans la conduite de saint Grégoire le Grand, sollicitant de l'empereur Maurice la révocation d'une loi contraire aux intérêts de la religion (4), et dans celle de saint Ambroise, sollicitant de Théodose une loi pour suspendre les exécutions de mort et les confiscations de biens, pendant trente jours après la sentence rendue (5).

162. — Cette distinction étant supposée, il faut remarquer, I : Que la question si fort agitée entre les théologiens, dans ces derniers temps, ne regarde aucunement le *pouvoir directif* de l'Église et du souverain Pontife en matière temporelle, mais uniquement le *pouvoir de juridiction, soit direct, soit indirect*, sur les choses temporelles, en tant que fondé *sur le Droit divin* ou *sur le Droit naturel*. Les théologiens, même les plus opposés au sentiment qui attribue ce dernier pouvoir à l'Église et au souverain Pontife, admettent sans difficulté le *pouvoir directif*, dans le sens où nous venons de l'expliquer. On a vu plus haut que Bossuet expliquoit en ce sens la réponse du pape Zacharie à la consultation des François, sur la déposition de Childeric ; et il seroit aisé de confirmer cette explication de Bossuet par le suffrage d'une multitude d'auteurs François, non moins opposés que l'évêque de Meaux aux principes ultramontains (6).

163. — II. Il est certain que plusieurs au-

(1) Les principaux témoignages des auteurs du moyen age, sur ce sujet, ont été recueillis par Bellarmin, *De summo Pontifice*, lib. V, cap. 1 et 6. — Perez Valiente, *Apparatus Juris publici Hispanici*, tom. I, cap. 14 et 15. — Mamachi, *Origines et Antiquit. eccles.* tome IV, cap. 2. § 4. — Parmi ces témoignages, on doit surtout remarquer les décrets de Grégoire VII contre l'empereur d'Allemagne Henri IV, d'Innocent IV contre Frédéric II, et de Boniface VIII contre Philippe le Bel. On peut voir les principales réponses des auteurs François à ces témoignages, dans Bossuet, *Def. Declar.* lib. III et IV. — Fenelon, *De Auctoritate summi Pontific.* cap. 27 et 39. — Tournely, *De Ecclesia*, tom. II, quæstione 5, art. 4. pag. 385-468.

(2) Voyez, à l'appui de cette assertion, les auteurs cités dans l'*Hist. litt. de Fénelon*, 4e partie, art. 2, § 2. n. 54, note 5.

(3) *Hist. litt. de Fénelon*, 4e partie, art. 2, § 2, n. 59, 64. On peut voir encore, à l'appui de cette distinction, Pey, *De l'Autorité des deux Puissances*, tome I, 2e partie, chap. 5, page 317 ; tome II, 3e part. chap. 2, art. 4, pages 401 et 402.

(4) Fleury, *Hist. ecclés.* tome VIII, liv. XXXV, n. 34. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. II, cap. 8. — *Sancti Gregorii Vita recens adornata*, lib. II, cap 10, n. 1-4 ; in t. IV ejusdem Operum.

(5) Fleury, *Hist. ecclés.* tome IV, liv. XIX, n. 21. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. II, cap. 8.

(6) Voyez l'*Hist. litt. de Fénelon*, 4e partie, art. 2, § 2, n. 64.

teurs du moyen âge, qu'on a cités, dans ces derniers temps, comme favorables à la *juridiction directe ou indirecte* de l'Église et du Pape sur les choses temporelles, sont très-susceptibles d'une autre explication. Quelques-uns supposent uniquement le *pouvoir directif* dont nous venons de parler. D'autres, en invoquant le *Droit divin* à l'appui du pouvoir temporel de l'Église ou du saint siége, ne considèrent pas ce droit isolément et en lui-même, mais eu égard à l'extension que la *coutume* ou le *Droit humain* lui avoient donnée. C'est ainsi que Fénelon croit pouvoir expliquer en particulier la sentence prononcée contre l'empereur Frédéric II par le pape Innocent IV, dans le premier concile de Lyon. Selon l'archevêque de Cambrai, le *pouvoir divin de lier et de délier*, que le souverain Pontife invoque à l'appui de cette sentence, est uniquement relatif au pouvoir d'excommunier les pécheurs obstinés, et au *pouvoir d'interpréter le serment de fidélité* qui attache les peuples à leur souverain. La déposition, prononcée dans la même sentence, n'étoit qu'une conséquence de l'excommunication, *eu égard au Droit et à la coutume du temps :* c'étoit une simple interprétation du serment de fidélité, donnée en vertu de ce *pouvoir purement directif* dont nous venons de parler. « Les Ultramontains répondront, dit Féne« lon (1), que le souverain Pontife a bien pu « dire : *Nous privons, par cette sentence*, l'em« pereur Frédéric de tout honneur et de toute « dignité, parce que les souverains pontifes « soutiennent que le nouvel Empire Romain « des Francs et des Germains a été établi par « leur seule autorité, et qu'il est, par cela « même, *un fief du saint siége*. Ces paroles « d'Innocent IV : *Nous privons par cette sen« tence*, signifient : *Nous délions tous ceux qui « lui sont soumis par le serment de fidélité.* « C'est exactement comme s'il disoit : Nous « le déclarons indigne, par ses crimes et son « impiété, de commander à des peuples ca« tholiques : nous déclarons que le contrat « ouvertement violé par l'Empereur ne lie « plus désormais les peuples de l'Empire, « parce que ces peuples ne prétendent lui « obéir que sous les conditions stipulées. En « prononçant cette sentence, Innocent IV « exerce le pouvoir que Jésus-Christ lui a « donné par ces paroles : *Tout ce que vous « lierez sur la terre sera lié dans le ciel;* il « exerce, dis-je, ce pouvoir en déclarant Fré« déric *lié par ses péchés*, et les peuples déliés « de leurs serments de fidélité. »

Fénelon croit pouvoir expliquer dans le même sens la constitution de Boniface VIII, *Unam sanctam*, et la plupart des actes émanés de l'autorité des conciles et des souverains pontifes sur ce sujet (2). Il semble difficile d'expliquer ainsi tous les décrets dont il s'agit, particulièrement ceux de Grégoire VII et de Boniface VIII (3). Mais nous croyons que le décret du pape Innocent IV contre Frédéric, aussi bien que plusieurs autres actes et témoignages des auteurs du moyen âge sur ce sujet, sont très-susceptibles de cette explication.

164. — III. Quelles qu'aient pu être les erreurs du moyen âge sur les fondements du pouvoir temporel de l'Église et du saint siége, il est certain que ces erreurs, loin d'avoir été l'origine et la cause de ce pouvoir, ne se sont répandues que dans un temps où il étoit déjà établi, et universellement reconnu. On a vu, en effet, que ce pouvoir étoit bien antérieur au pontificat de Grégoire VII : or, ce n'est guère que depuis ce Pontife qu'on a invoqué, en cette matière, les arguments tirés du *Droit divin*, du *Droit naturel*, et de la *donation de Constantin*. La plupart des monuments qui font mention, avant cette époque, du pouvoir temporel de l'Église et du saint siége, le supposent uniquement fondé sur des raisons tirées du *Droit humain*, et particulièrement du *Droit public* dont nous avons parlé (4).

165. — IV. Dans le temps même où l'on invoquoit, à l'appui de ce pouvoir, le *Droit divin*, le *Droit naturel*, et la prétendue *donation de Constantin*, ces arguments n'étoient employés, ni aussi généralement, ni avec la même confiance que les autres. La plupart des monuments qui parlent de ce pouvoir depuis Grégoire VII, le supposent fondé sur

(1) Fénelon, *Dissert. de Auctorit. summi Pontificis*, cap. 39, pag. 387.

(2) Fénelon, *ubi supra*, cap. 27.

(3) Voyez les principaux actes de ces deux pontifes cités par Bossuet, *Def. Declar.* lib III, cap. 2 et 25, etc. Remarquez aussi, parmi les *Lettres de Grégoire VII*, lib. IV, epist. 2 ; lib. VIII, epist. 21.

(4) Voyez les monuments que nous avons cités, dans le chap. 1er de ces *Recherches* (art. 2), pour établir la réalité de cet ancien *Droit public*.

quelque disposition de *Droit humain*, ou sur un *ancien usage* également reconnu des princes et des peuples (1). Grégoire VII lui-même a souvent établi de cette manière le pouvoir qu'il s'attribuoit sur le temporel des princes (2), et jamais il n'a invoqué en sa faveur la prétendue *donation de Constantin*. Quoique cet acte fût déjà connu au temps de ce Pontife, il n'étoit pas encore universellement admis comme une pièce incontestable ; car on n'en trouve aucune mention dans plusieurs écrivains de cette époque, qui ne pouvoient en ignorer l'existence, ni la passer sous silence, supposé que son autorité leur eût paru bien établie (3).

166. — V. Ce qu'il importe surtout de remarquer ici, c'est que les Papes et les conciles qui ont soutenu plus hautement, ou exercé avec plus d'éclat le pouvoir qu'ils s'attribuoient sur le temporel des princes, n'ont jamais fait sur ce point aucune *definition* ou *decret de foi* (4). La déposition de l'empereur Henri IV, et celle de Frédéric II, qui sont les actes les plus remarquables en ce genre, sont des *faits historiques* et non des *décrets de foi*. Les motifs allégués par les souverains pontifes à l'appui de leurs sentences, sont des raisonnements plus ou moins sujets à contestation, et dont les principes ne sont point donnés, par les papes eux-mêmes, comme *des dogmes de foi* (5). La constitution de Boniface VIII, *Unam sanctam*, qui semble porter plus loin qu'aucune autre le pouvoir du saint siége, se borne à décider ce qui n'est contesté par aucun catholique, savoir : *que tous les hommes doivent être soumis au souverain Pontife de nécessité de salut ;* mais elle ne définit point qu'on doive lui être soumis, *même sur les matières temporelles* (6). Aussi est-il généralement reconnu, même par les théologiens (7), que le sentiment qui attribue à l'Église et au souverain Pontife une *juridiction au moins indirecte sur les choses temporelles*, n'a jamais été regardé dans l'Église comme un *dogme de foi*, et qu'il a toujours été permis de disputer là-dessus, comme sur une *simple opinion*, abandonnée à la liberté des écoles.

167. — VI. Enfin, ce qui n'est pas moins digne de remarque, et ce qui étonnera peut-être bien des lecteurs, c'est que, dans le temps même où l'on a porté plus loin le pouvoir temporel de l'Église et du Pape, le principe de la distinction des deux puissances, loin d'être tombé dans un entier oubli, comme l'ont supposé plusieurs écrivains modernes, n'a jamais cessé d'être généralement reconnu et professé. On croyoit, il est vrai, qu'elles devoient s'unir étroitement pour l'intérêt commun de la religion et de l'Etat ; que la puissance temporelle étoit subordonnée à la spirituelle, d'après le *Droit public* alors en vigueur, et que l'on croyoit même fondé sur le *Droit divin* et sur le *Droit naturel ;* enfin, on pensoit que, par suite de cette subordination, les souverains pouvoient être jugés, et même déposés, en certains cas, par l'autorité de l'Eglise ou du saint siége. Mais ces principes, généralement admis, n'empêchoient pas qu'on ne reconnût en même temps la distinction des deux puissances et leurs limites respectives. Cette doctrine est formellement admise par les plus célèbres écrivains du moyen âge, clairement énoncée dans les actes de la législation des principaux États de l'Europe à cette époque, et professée même par les souverains pontifes auxquels on a reproché d'avoir porté plus loin leurs prétentions, en matière temporelle.

168. — 1° Il est certain que la distinction et les limites respectives des deux puissances sont formellement reconnues par les plus célèbres écrivains du moyen âge. Les bornes qui nous sont prescrites ne nous permettent

(1) Voyez chap. 1 de ces *Recherches*, art. 2 ; *passim*.

(2) Voyez les auteurs cités plus haut, chap. 1, art. 2, § 6, n. 84, note 1.

(3) Le P. Alexandre, dans sa *Dissertation* déjà citée, art. 2, indique plusieurs de ces auteurs.

(4) *Hist. litt. de Fénelon*, 4e partie, art. 2, § 1. — Bossuet, *Defensio Declar. Gallia orthod.* §§ 6 et 7. *Item*, lib. I, sect. 1, cap 11 ; lib. III, cap. 1, 5, *et alibi passim*, pag. 43, 46, 248, 271, 589, etc. — Mamachi, *Origines et Antiquitates ecclesiast.* tom. IV, pag. 244. — Pey, *De l'Autorité des deux Puissances*, tome I, page 114, etc. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIX, liv. XC, n. 18.

(5) Les théologiens enseignent communément, que les raisons employées, même dans les conciles œcuméniques, pour établir un *dogme de foi catholique*, n'appartiennent pas toujours à la foi, parce que les conciles ne les proposent pas toujours comme telles. Voyez de La Hogue, *De Ecclesia*, pag. 219. — S. Pont. Greg. XVI, *Il Trionfo della S. Sede et della Chiesa*, cap. 24. — Carrière, *De Matrimonio*, tom. I, n. 582. — Cette matière est expliquée plus à fond dans l'ouvrage de Montagne, *De Censuris seu Notis theologicis*, art. 1, ad calcem *Prælect. theol. de Opere sex dierum*.

(6) Voyez le texte de Boniface VIII, cité par Bossuet, *ubi supra*, pag. 679.

(7) Mamachi, *ubi supra*.

pas d'entrer ici dans l'examen détaillé de la doctrine de ces auteurs. Nous remarquerons seulement que Bossuet lui-même ne fait pas difficulté de citer, en faveur de la doctrine de la distinction des deux puissances, l'autorité de saint Pierre Damien, contemporain et ami de Grégoire VII; celle de saint Bernard, qui écrivoit un siècle plus tard, et celle de Hugues de Saint-Victor, contemporain de saint Bernard (1). On peut ajouter à ces auteurs Geoffroi de Vendôme (2); Jean de Sarisbery, évêque de Chartres (3); saint Thomas de Cantorbéry (4), Pierre de Blois (5), Gervais de Tilbury (6), et plusieurs autres qu'il seroit trop long de citer. Pour peu qu'on examine attentivement le langage de ces auteurs, on verra que leur doctrine sur la subordination des deux puissances n'empêche pas qu'elles ne soient réellement distinctes, par leur nature et leur objet.

169. — 2° La même doctrine est clairement énoncée ou supposée dans les actes mêmes de la législation des principaux États de l'Europe au moyen âge. C'est ce qu'on remarque en particulier sous la seconde race de nos rois, c'est-à-dire à une époque où le pouvoir temporel du clergé étoit porté au plus haut point en France, par l'opinion générale des princes et des peuples. Le sixième *concile de Paris*, tenu en 629, adopte, sur ce sujet, la doctrine et les propres expressions du pape Gélase, dont l'exactitude est généralement reconnue. « Nous savons, par la tradition des « saints Pères, dit ce concile (7), que le « corps entier de la sainte Eglise est soumis « à deux autorités excellentes, savoir: l'au- « torité sacerdotale et l'autorité royale. Gé- « lase, vénérable évêque de l'Eglise Romaine, « écrivant sur ce sujet à l'empereur Anastase, « s'exprime ainsi : *Ce monde, auguste Empe-* « *reur, est gouverné par deux puissances, celle* « *des pontifes et celle des rois, entre lesquelles* « *celle des pontifes est d'autant plus grande,* « *qu'ils doivent rendre compte à Dieu, dans son* « *jugement, pour l'âme des rois* (8). » Ce canon du sixième *concile de Paris* est d'autant plus remarquable, qu'il a été depuis inséré dans les *Capitulaires*. Il est également à remarquer que ces principes, sur la distinction des deux puissances, n'étoient pas une vaine spéculation, mais une règle généralement suivie dans la pratique. En effet, Hincmar de Reims, qui écrivoit au neuvième siècle, nous apprend que, dans *les assemblées mixtes*, alors si fréquentes, les évêques, d'après l'ancien usage de la nation Françoise, traitoient séparément les affaires de la religion, et se réunissoient aux seigneurs laïques pour traiter des affaires temporelles (9).

170. — Plusieurs passages du *Droit Germanique*, que nous avons déjà cités (10), énoncent ou supposent clairement la même doctrine; il y est dit expressément que *le jugement séculier est confié à l'Empereur par le Pape; que celui-ci exerce uniquement le jugement ecclésiastique, et que, dans le cas où le jugement ecclésiastique est insuffisant pour contraindre les fidèles à l'obéissance, les princes*

(1) Bossuet, *Def. Declar.* lib. II, cap. 28 et 29; lib. III, cap. 15-18.

(2) Geoffroi de Vendôme, *Opusculo 4°, de Investituris*, apud *Biblioth. Patrum*, tom. XXI.

(3) Jean de Sarisbery, *Polycraticus*, lib. IV, cap. 1, 2 et 3, apud *Biblioth. Patrum*. tom. XXIII.

(4) Sanctus Thomas Cantuariensis, *Epist.* lib. I, ep. 64, 65 et 108.

(5) Voyez les passages de Pierre de Blois, que nous avons cités plus haut, chap. 1, art. 2, § 1, n. 52.

(6) Gervais de Tilbury, *Otia imperialia*, *initio*, apud Leibnitz. *Scriptores rerum Brunswic.* tom. I.

(7) *Conc. Paris.* VI, lib. I, cap. 3, apud Labbe, *Conc.* tom. VII. pag. 1599. — *Capitularium* lib. V. cap. 319; apud Baluzii *Capitularia*, tom. I, pag. 890. — Fleury. *Hist. ecclés.* tome X, liv. XLVII, n. 24.

(8) S. Gelasii Papæ *Epistola ad Anastas. Aug.* apud Labbe. *Concil.* tom. IV, pag. 1182. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome VII, liv. XXX, n. 31. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. I, sect. 2, cap. 33. etc.

Au lieu de ces paroles de Gelase : *Duo quippe sunt, Imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur*, on lit dans les *Capitulaires* et dans quelques exemplaires du *Concile de Paris* : *Duæ sunt quippe imperatrices augustæ, quibus principaliter mundus hic regitur.* Baluze, dans une note sur ce passage des *Capitulaires*, croit pouvoir attribuer ce changement à la fraude d'un faussaire, qui vouloit élever le pouvoir de l'Église au-dessus du pouvoir temporel. (Baluze, *ibid.* tom. II, pag. 1213.) Cette conjecture nous semble tout à fait gratuite. Nous ne voyons pas en quoi la leçon des *Capitulaires* est plus favorable au pouvoir de l'Église que la leçon commune du texte de Gélase. La conjecture de Baluze semble d'autant moins fondée, que la distinction des deux puissances est clairement supposée dans plusieurs autres endroits des *Capitulaires*. Voyez entre autres un *Capitulaire de l'an* 800, apud Baluze, tom. I, pag. 330. *Capitular.* lib. VII, cap. 390. *Capitular. additio secunda*, cap 28, *versus finem*, *et alibi passim*. (*Ibid.* pag. 1109. 1152. etc.)

(9) Hincmar. *Epistola* 14 (alias 13), *ad proceres regni*, cap. 35. — Thomassin. *Ancienne et nouvelle Discipline*, tome II, liv. III, chap. 47, n. 1er; chap. 31, n. 12. — De Marca, *De Concordia*, lib. VI, cap 25, n. 4..

(10) Voyez plus haut, chap. 1, art. 2, § 1 et 7, n. 45, 90, etc.

séculiers doivent l'appuyer par la proscription civile. Ce passage, et plusieurs autres que nous avons rapportés, supposent, il est vrai, que la puissance temporelle est subordonnée à la spirituelle ; mais ils supposent en même temps qu'elles sont distinctes l'une de l'autre, soit par *leur objet*, soit par les *moyens de contrainte* qu'elles peuvent employer.

171. — La même doctrine est très-bien expliquée dans plusieurs *conciles* ou *assemblées mixtes* tenus en Angleterre, aux septième et huitième siècles. Le concile de Bécancelde, assemblé en 694, pour confirmer les immunités des églises et des monastères, défend aux laïques, et aux rois eux-mêmes, d'intervenir, en aucune manière, dans l'élection des abbés et des abbesses, et veut qu'on laisse entièrement à l'évêque la direction et la surveillance de ce choix : « Car, ajoute-t-il, « comme il appartient au Roi d'établir des « princes, des gouverneurs, et des ducs sé« culiers, de même il appartient à l'évêque « de gouverner les églises, de choisir et d'é« tablir des abbés, des abbesses, des prêtres « et des diacres (1). » Le concile de Calcuth, tenu un siècle plus tard (en 782), n'est pas moins formel sur ce point : « De même, dit« il, que la dignité des rois est élevée au« dessus de toutes les autres (dans l'ordre « temporel), de même celle des évêques est « élevée au-dessus de toutes les autres, *en ce « qui regarde le culte de Dieu* (2). » Les nombreux conciles tenus en Espagne vers le même temps, et particulièrement ceux de Tolède, qui étoient pour la plupart *des États généraux de la nation*, supposent évidemment les mêmes principes; car on y voit les évêques régler seuls tout ce qui concerne le gouvernement ecclésiastique; tandis qu'ils ne règlent les objets temporels, que de concert avec les seigneurs laïques, *du consentement* et même *à la prière du Roi* (3).

172. — 3° Si l'on examine de près la doctrine des souverains pontifes, même de ceux auxquels on a reproché de porter plus loin leurs prétentions en matière temporelle, on verra qu'ils reconnoissent expressément la distinction et les limites respectives des deux puissances, et qu'ils se bornent à soutenir la subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle, au sens où nous l'avons expliquée. Grégoire VII lui-même professe ouvertement cette doctrine dans plusieurs de ses lettres. Nous remarquerons en particulier celle qu'il écrivit à Herman, évêque de Metz, en réponse aux questions que ce prélat lui avoit adressées, sur l'excommunication et la déposition de l'empereur Henri IV. Loin de nier, dans cette lettre, la distinction des deux puissances, Grégoire la reconnoît expressément, et l'explique par le texte déjà cité du pape Gélase. Il soutient seulement, pour justifier sa conduite envers l'Empereur, que la puissance temporelle est subordonnée à la spirituelle, et que le saint siége n'a pas moins le droit de juger des choses temporelles que des spirituelles (4).

173. — Une décrétale d'Innocent III, insérée dans le *Corps du Droit canonique, enseigne expressément qu'il n'appartient pas au Pape de juger la conduite ou les différends des princes, en matière féodale, à moins qu'il n'ait acquis ce droit sur eux par un privilége spécial, ou par une coutume contraire; mais qu'il lui appartient de décider sur le péché, parce qu'il peut et qu'il doit exercer, à cet égard, son autorité sur tous les fidèles sans exception* (5). On remarque la même doctrine dans plusieurs autres lettres du même Pontife (6), et dans plusieurs autres passages du *Droit canonique* (7).

174. — Boniface VIII lui-même, au milieu de ses démêlés avec Philippe le Bel, reconnoissoit formellement les mêmes principes. Dans la célèbre constitution *Unam sanctam*, où il porte si loin le pouvoir de l'Église et du saint siége sur les choses temporelles, il dé-

(1) *Concilium Becanceldense*, apud Labbe, *Conciliorum* tom. VI, pag. 1357.— Fleury, *Hist. ecclés.* tome IX, liv. XLI, n. 4

(2) *Concilium Calchutense*, can. 11, apud Labbe, *ibid.* pag. 1866. Voyez, à l'appui de ces principes, Lingard, *Antiquités de l'Église Anglo-Saxonne*, chap. 5, p. 224, note 2.

(3) *Concil. Tolet.* XVII, cap. 1.—Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline*, tome II, liv. III, chap. 47 et 50, n. 11. — Perez Valiente, *Apparatus Juris publici Hispanici*, tom. II, cap. 6, n. 31.

(4) Grégoire VII, *Epistola* 21, *ad Hermannum*; *Epistol.* libro VIII; apud Labbe, *Concil.* tom. X, pag. 270.— Voyez aussi, lib. VII, epist. 25. — Fleury, dans son *Hist. ecclés.* (tome XIII, liv. LXII, n. 32), analyse la *lettre à Herman*; mais il ne fait pas entrer dans son analyse la citation du pape Gélase.

(5) *Decretal.* lib II, tit. 1, *De Judiciis*, cap. 13.

(6) *Gesta Innocentii III*, n. 62 et 63, apud Baluzium, *Epistol. Innocentii III*, tom. I. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XVI, liv. LXXV, n. 14, vers la fin.

(7) *Gratiani Decretum*, dist. 10, can. 8; dist. 96, can. 6. — *Decretal.* lib. IV, tit. 17, cap. 7.

clare « qu'il y a deux glaives, le spirituel et « le temporel, dont le premier doit être employé par l'Eglise, et le second pour l'Eglise « par la puissance temporelle, de l'agrément « du Pontife; car le second, dit-il, est soumis « au premier, c'est-à-dire, la puissance « temporelle à la spirituelle; autrement elles « ne seroient pas bien ordonnées. Or, elles « le sont, puisqu'elles viennent de Dieu. Si « donc la puissance temporelle s'égare, elle « doit être jugée par la spirituelle, et la su« périeure doit juger l'inférieure (1). » Dans le concile même où fut arrêtée la publication de cette bulle, le Pape, pour répondre au reproche que les François lui faisoient d'avoir prétendu *que le Roi de France devoit reconnoître qu'il tenoit son temporel du Pape*, s'étoit exprimé ainsi : « Il y a quarante ans « que nous sommes initiés à la science du « Droit; et nous savons qu'il y a deux puis« sances ordonnées de Dieu. Comment donc « croire qu'une pareille folie ait pu nous en« trer dans l'esprit? Nous protestons donc que « nous n'avons eu l'intention d'usurper, en « aucune manière, la juridiction du Roi; « mais le Roi ne peut nier, non plus qu'au« cun fidèle, qu'il ne nous soit soumis à rai« son du péché (2). » La doctrine de Boniface VIII, comme celle de ses prédécesseurs, se réduisoit donc à soutenir la subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle, comme une maxime généralement reconnue, même des souverains qui avoient plus d'intérêt à la contester. On peut douter, il est vrai, de la solidité des arguments que ces pontifes semblent quelquefois vouloir tirer du *Droit divin* et du *Droit naturel*, pour établir cette subordination dans le sens où elle étoit alors généralement admise; mais il demeure constant qu'ils reconnoissoient toujours la distinction des deux puissances, et qu'ils croyoient pouvoir la concilier avec l'autorité qu'ils s'attribuoient sur les choses temporelles.

175. — Les auteurs qui ont tant reproché au moyen âge l'oubli des vrais principes sur cette matière, se sont principalement fondés sur le *mélange du spirituel et du temporel*, si ordinaire à cette époque, dans les actes de la législation ecclésiastique et civile (3). Rien en effet n'étoit alors si ordinaire que ce mélange. Plusieurs capitulaires de nos rois, et une multitude de conciles tenus en France et ailleurs, pendant toute la suite du moyen âge, ont également pour objet le gouvernement de l'Église et celui de l'État, le maintien de l'ordre civil et celui de la discipline ecclésiastique (4). Mais ce mélange, singulier au premier abord, n'a rien d'étonnant, si l'on fait attention que les décrets dont il s'agit étoient le résultat du concours et de l'union étroite des deux puissances; qu'ils étoient autorisés par leur consentement exprès ou tacite, et ordinairement publiés dans *ces assemblées mixtes*, alors si fréquentes, qui avoient le double caractère de *conciles* et *d'assemblées politiques*, et où les deux puissances réunies régloient de concert tout ce qui regardoit le bien de l'Église et celui de l'État. Quelque indépendantes que les deux puissances soient naturellement l'une de l'autre, on conçoit qu'elles peuvent s'unir pour leur intérêt commun, se protéger mutuellement comme deux puissances amies, et se faire l'une à l'autre des concessions, en vertu desquelles chacune des deux puissances pourra faire des règlements qui ne seroient pas naturellement de sa compétence. C'est d'après ces principes, que les auteurs même les plus attachés à la doctrine de l'indépendance réciproque des deux puissances, expliquent le mélange si fréquent du spirituel et du temporel, dans les actes de la législation ecclésiastique et civile, sous les empereurs chrétiens (5). Mais il est aisé de voir que cette explication doit s'appliquer, à plus forte raison, aux actes de la législation des États chrétiens de l'Europe, au moyen âge, où l'union des

(1) *Hist. du Différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel. Preuves*, page 55. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIX, liv. XC, n. 18. — Fénelon, *De Auctoritate summi Pontif.* cap. 27.

(2) *Hist. du Différend. Preuves*, page 77, vers la fin. — *Hist. de l'Église Gallicane*, tome XII, année 1302, page 540. — Daniel, *Hist. de France*, tome V, année 1302, page 75.

(3) Fleury, *Hist. ecclés.* tom. XIII, 3e *Discours*, n. 9, 10, 16; tome XIX, 7e *Discours*, n. 5; *et alibi passim*.

(4) Voyez l'analyse des *Capitulaires*, dans l'*Hist. des Auteurs ecclés.* par D. Ceillier, tome XVIII, p. 380, etc. — On trouve dans les tomes XIX et suivants, du même ouvrage, l'analyse des *Conciles* du moyen âge. Ces analyses sont répandues dans les tomes IX, X et suivants de l'*Hist. ecclés.* de Fleury, et dans les tomes IV, V et suivants de l'*Hist. de l'Église Gallicane*.

(5) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. IV, cap. 5, *passim*. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIX, 7e *Discours*, n. 4. — Pierre Lemerre, *Mémoires du Clergé*, tome VII, p. 397.

deux puissances étoit beaucoup plus étroite qu'elle n'avoit jamais été sous les empereurs chrétiens. C'est ce que Fleury lui-même n'a pu s'empêcher de reconnoître en plusieurs endroits de son *Histoire ecclésiastique* : « Depuis l'établissement de la domination des « Barbares en Occident, dit-il, les seigneuries « temporelles devinrent aux évêques une « grande source de distractions. Les seigneurs « avoient beaucoup de part aux affaires d'Etat, « qui se traitoient, ou dans des assemblées gé- « nérales, ou dans les conseils particuliers « des princes ; et *les évêques, comme lettrés*, « *y étoient plus utiles que les autres sei-* « *gneurs*..... *Ces assemblées étoient essentiel-* « *lement parlements, et conciles par occasion*, « pour profiter de la rencontre de tant d'é- « vêques ensemble. *Le principal objet étoit* « *donc le temporel, ou les affaires d'Etat ; et* « *les évêques ne pouvoient se dispenser d'y* « *prendre part, étant convoqués, pour cet* « *effet, comme les autres seigneurs. De là vint* « *ce mélange du spirituel et du temporel*, si « pernicieux à la religion (1)..... *Les derniers* « *conciles d'Espagne, sous les Goths*, dit ail- « leurs le même écrivain, et *tous ceux de* « *France sous la seconde race, étoient des as-* « *semblées mixtes*, où assistoient les grands de « l'État ; ainsi il ne faut pas s'étonner si les « laïques semblent y ordonner sur le spiri- « tuel, et les ecclésiastiques sur le temporel ; « mais ce mélange a produit dans la suite de « mauvais effets (2). » Il ne s'agit point ici d'examiner quels ont été les résultats de ce mélange ; nous croyons avoir montré ailleurs qu'il n'a pas été aussi pernicieux que Fleury le suppose (3). Il suffit en ce moment de remarquer que, de son aveu, la présence des évêques dans les assemblées politiques étoit alors *plus utile que celle des autres seigneurs* ; et que le *mélange du spirituel et du temporel*, dans leurs décrets, s'explique naturellement par le concours des deux puissances.

176. — En vain prétendroit-on, après cela, prouver l'oubli des vrais principes, sur cette matière, par les entreprises réciproques des deux puissances, qui occasionnèrent quelquefois entre elles de si funestes divisions. On a vu de tout temps de semblables entreprises, même dans les siècles les plus éclairés, et où les vrais principes sur la distinction et la dépendance réciproque des deux puissances étoient mieux connus. On a vu des empereurs chrétiens, dans les plus beaux siècles de l'Église, publier, malgré ses réclamations, des règlements sur les matières ecclésiastiques, et même sur la doctrine, pour favoriser les hérésies (4). On a vu dans le dernier siècle, et on voit encore de nos jours, des souverains et des magistrats s'attribuer le droit de régler ce qu'il y a de plus spirituel dans la religion. Les innovations de Joseph II en Allemagne, les prétentions des parlements et la *Constitution civile du clergé* en France, offrent, en ce genre, des exemples assez remarquables. Tout ce qu'on peut conclure de ces abus, c'est que, de tout temps, on a vu des souverains, comme de simples particuliers, oublier dans la pratique les principes les mieux établis ; souvent même contredire, par leur conduite, les principes qu'ils n'osoient contester en spéculation, et dont ils faisoient eux-mêmes ouvertement profession, avant de lever l'étendard de la révolte contre l'Eglise.

177. — Concluons de ces observations : 1° que les erreurs du moyen âge, sur le sujet qui nous occupe, ne sont pas, à beaucoup près, aussi considérables qu'on l'a souvent prétendu ; 2° qu'on ne peut tirer de ces erreurs aucune difficulté contre l'autorité de l'Eglise et du saint siége, en matière de doctrine ; 3° enfin, que dans le temps même où l'on employoit, avec plus de confiance, en faveur du pouvoir temporel de l'Eglise et du saint siége, des raisonnements sujets à contestation, ce pouvoir étoit déjà établi sur le plus solide fondement, c'est-à-dire, sur le *Droit public alors en vigueur*, et universellement reconnu des princes et des peuples. Tout ce qu'on peut conclure des erreurs du moyen âge sur ce point, c'est qu'alors, comme dans

— Domat, *Traité des Lois*, chap. 10, n. 11, etc. — Idem, *Droit public*, liv. I, tit. 19. — Pey *De l'Autorité des deux Puissances*, tome IV, chap. 3, § 2.

(1) Fleury. *Hist. ecclés.* tome XIII, 3e *Discours*, n. 9, Voyez aussi tome XIX, 7e *Discours*, n. 4.

(2) Fleury, *Nouveaux Opuscules*, page 105

(3) Voyez plus haut, chap. 2, art. 1, § 2. Voyez aussi le chapitre suivant.

(4) Rien n'est plus célèbre, dans l'histoire de l'Église, que les troubles occasionnés par les édits de Constance en faveur des Ariens, par l'*Hénotique* de Zénon en faveur des Eutychiens, l'*Ecthèse* d'Héraclius, le *Type* de Constant en faveur des Monothélites, etc.

tous les temps, on a fait quelquefois de mauvais raisonnements, pour établir une vérité d'ailleurs incontestable.

—

CHAPITRE III.

RÉSULTATS DU DROIT PUBLIC DONT IL S'AGIT.

178. — Inconvénients prétendus de ce *Droit public*.
179. — Ces inconvénients visiblement exagérés par plusieurs auteurs.
180. — Ces inconvénients doivent être bien plus imputés à la puissance temporelle qu'à la spirituelle.
181. — Caractère de l'empereur Henri IV, déposé par Grégoire VII.
182. — La conduite de ce pontife et de ses successeurs envers les princes, justifiée par Senckenberg.
183. — Les prétendus inconvénients du *Droit public* dont il s'agit, bien compensés par ses avantages.
184. — Autorités à l'appui de cette assertion : l'abbé Pluquet.
185. — M. Raoul Rochette.
186. — M. Ancillon.
187. — M. Coquerel.
188. — M. Voigt.

178. — On a beaucoup parlé, dans ces derniers temps, des inconvénients de cette prodigieuse autorité que les maximes du moyen âge attribuoient à la puissance spirituelle. On a prétendu que ces maximes avoient été une source féconde de désordres; qu'en obscurcissant les vrais principes sur la distinction et les limites respectives des deux puissances. elles avoient occasionné entre elles cette lutte violente et opiniâtre, dont les suites ont été si funestes au bien de la religion et au repos des États (1).

Nous sommes bien éloignés de prétendre que les maximes dont il s'agit n'aient eu aucun inconvénient. Tel est, ici-bas, le sort des meilleures institutions, d'être l'occasion ou le prétexte de bien des abus. Mais nous croyons pouvoir avancer avec confiance : 1° que ceux dont il est ici question, ont été visiblement exagérés par un grand nombre d'auteurs modernes; 2° que la plupart de ces abus doivent être bien plus imputés à la puissance temporelle qu'à la spirituelle; 3° qu'ils ont été bien compensés par les avantages que la religion et la société ont retirés de cette grande autorité dont la puissance spirituelle a été si longtemps investie.

179. — I. Il est certain que ces abus ont été visiblement exagérés par un grand nombre d'auteurs modernes. A entendre ces auteurs, le principe de la distinction des deux puissances étoit tombé, pendant le moyen âge, et principalement depuis Grégoire VII, dans un entier oubli; on ignoroit absolument leurs limites respectives; elles empiétoient continuellement l'une sur l'autre; et le chef de l'Église étoit érigé en monarque universel dont tous les autres dépendoient (2).

Nous avouerons sans peine, que, dans ces anciens temps, on a souvent porté beaucoup trop loin le pouvoir temporel de l'Église; et qu'en voulant établir ce pouvoir par le *Droit divin* et par le *Droit naturel*, on a mis en avant des principes difficiles à concilier avec ceux de l'antiquité, sur la distinction et l'indépendance mutuelle des deux puissances (3). Il est vrai que, dans les principes de l'antiquité, la puissance temporelle est subordonnée à la spirituelle, même de *Droit divin* et de *Droit naturel*, en ce sens que la seconde est plus excellente que la première, et que celle-ci est chargée d'*éclairer et de diriger la conscience des princes et des peuples*, en matière temporelle aussi bien qu'en toute autre matière (4). Mais il ne paroît pas que, dans ces premiers temps, on ait reconnu la subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle, en ce sens que les princes et les magistrats séculiers puissent être dépouillés, par l'Église, de leurs dignités et de leurs droits temporels. Ce n'est que dans le moyen âge qu'on a essayé d'établir par le *Droit divin* et par le *Droit naturel* cette subordination, alors autorisée par le *Droit commun* de tous les États catholiques de l'Europe.

Mais quelles qu'aient pu être sur ce point les erreurs du moyen âge, il résulte clairement des observations que nous avons faites sur ce sujet, dans le chapitre précédent (art. 3),

(1) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, 3e *Discours*, n. 9, 10. 18; tome XIX, 7e *Discours*, n. 5; *et alibi passim.* — Ferrand, *Esprit de l'Histoire*, lettres 35, 41, 42, etc. — Hallam, *L'Europe au moyen âge*, tome III, page 339, etc. — *Annales du moyen âge*, tome IV, page 225; tome V, pages 462-464, *et alibi passim*.

(2) Voyez les auteurs cités dans la note précédente.

(3) Voyez les auteurs cités plus haut, chap. 2, art. 3, n. 160 et 165, notes.

(4) Voyez à ce sujet l'*Hist. litt. de Fénelon*, 4e partie, art. 2, § 2, n. 56 60. — Voyez aussi les observations que nous avons faites dans le chap. 2, art. 3, n. 161; et le développement de la doctrine du pape Gélase, dans l'ouvrage de Bossuet, *Defens. Declar.* lib. 1, sect. 2, cap. 35, etc.

que ces erreurs ont été visiblement exagérées par un grand nombre d'auteurs modernes. Il résulte en effet, des témoignages et des faits que nous avons rapportés, que, dans le temps même où l'on a porté plus loin le pouvoir temporel de l'Église et du saint siége, le principe de la distinction des deux puissances étoit universellement professé; que leurs limites naturelles étoient également reconnues; enfin que les erreurs du moyen âge, en cette matière, étoient purement spéculatives, et se bornoient à quelques mauvais raisonnements, employés à l'appui d'un pouvoir d'ailleurs incontestable, et déjà établi sur les plus solides fondements.

180. — II. Il est également certain, que les inconvénients qui ont pu résulter des maximes du moyen âge, sur ce sujet, doivent être bien plus imputés à la puissance temporelle qu'à la spirituelle. En effet, le principal de ces inconvénients consiste sans doute dans la lutte déplorable que ces maximes occasionnèrent quelquefois entre les deux puissances, particulièrement entre les papes et les empereurs d'Allemagne. Mais à qui doit-on imputer cette lutte si fâcheuse, et tous les troubles qui en furent la suite? Qu'on en juge par le caractère et la conduite des souverains contre lesquels le saint siége a fait usage du pouvoir extraordinaire que lui attribuoient les maximes dont il s'agit. C'étoient des princes coupables des excès les plus notoires, et les plus funestes au bien de la religion et des États; c'étoient des princes concubinaires, simoniaques, parjures, oppresseurs des peuples, et persévérant opiniâtrément dans leurs désordres, malgré les avis et les remontrances réitérées du saint siége. Tel est le caractère que tous les historiens s'accordent à tracer de l'empereur Henri IV, déposé par Grégoire VII, de l'empereur Frédéric II, déposé par Innocent IV, et de la plupart des autres souverains qui ont été l'objet de pareilles sentences.

181. — Qu'on se rappelle en particulier le caractère de l'empereur Henri IV, tel que l'ont dépeint, d'après les auteurs du temps, les écrivains modernes les moins suspects de partialité envers le saint siége. « Le roi d'Al« lemagne, dit Fleury, étoit déjà, à l'âge de « dix-huit ans, un des plus méchants de tous « les hommes. Il avoit deux ou trois concu« bines à la fois; et de plus, quand il enten« doit parler de la beauté de quelque fille ou « de quelque jeune femme, si on ne pouvoit « la séduire, il se la faisoit amener par vio« lence. Quelquefois il alloit lui-même les « chercher la nuit, et il exposa sa vie en de « telles occasions..... Ces crimes l'engagèrent « à plusieurs homicides, pour se défaire des « maris dont les femmes lui plaisoient. Il de« vint cruel, même à ses plus confidents. Les « complices de ses crimes lui devenoient sus« pects; et il suffisoit, pour les perdre, qu'ils « témoignassent, d'une parole ou d'un geste, « désapprouver ses desseins..... Il donnoit les « évêchés à ceux qui lui donnoient le plus « d'argent, ou qui savoient le mieux flatter « ses vices; et, après avoir ainsi vendu un « évêché, si un autre lui en donnoit plus ou « louoit plus ses crimes, il faisoit déposer le « premier comme simoniaque, et ordonner « l'autre à sa place; d'où il arrivoit que plu« sieurs villes avoient deux évêques à la fois, « tous deux indignes (1). » Faut-il s'étonner que de pareils excès aient enflammé le zèle de Grégoire VII, et qu'il se soit armé d'une juste sévérité contre Henri, après avoir inutilement épuisé tous les moyens de douceur pour le ramener de ses désordres? Et bien loin de mériter les reproches injurieux qu'on lui a souvent prodigués à cette occasion, n'est-il pas évident qu'en procédant comme il fit contre l'Empereur, il ne fit que remplir un devoir de conscience? C'est ainsi qu'il se justifie lui-même, dans plusieurs de ses lettres, et particulièrement dans celle qu'il écrivit à l'archevêque de Mayence, qui lui avoit représenté les dangers auxquels il s'exposoit par une trop grande sévérité : « Vous « m'apportez dans vos lettres, lui dit-il, bien « des raisons qui peuvent paroître de quelque « valeur au jugement des hommes, et qui ne « me sembleroient pas à mépriser, si elles « pouvoient m'excuser au jugement de Dieu... « Mais si nous considérons combien les juge« ments de Dieu sont différents de ceux des « hommes, nous ne trouvons presque rien « qui puisse nous excuser de négliger le sa« lut des âmes, sous prétexte des dangers qui « nous menacent.... Car le mercenaire diffère

(1) Fleury, *Hist. ecclés.* tome XIII, livre LXI, n. 31. — Ce portrait de l'empereur Henri IV est très-conforme à celui que Voigt en a tracé, de nos jours, dans l'*Hist. de Grégoire VII.* Voyez en particulier tome Ier, pages 161, 194 *et alibi passim.*

« du pasteur en ce que le premier, aux approches du loup, craint plus pour lui-même « que pour ses brebis, et, s'embarrassant peu « de la dispersion et du massacre de son troupeau, l'abandonne et s'enfuit; tandis que le « pasteur qui aime ses brebis, ne les abandonne pas à l'approche du danger, et ne « balance pas à exposer sa vie pour elles..... « Si nous gardons le silence en voyant pécher « nos frères, et si, les voyant errer, nous ne « tâchons de les ramener, par nos avis, dans « le bon chemin, ne péchons-nous pas nous-« mêmes et n'imitons-nous pas leurs égarements? Ne sommes-nous pas coupables des « fautes que nous négligeons de corriger (1)? »

182. — Les bornes qui nous sont prescrites ne nous permettent pas d'examiner ici en détail la conduite des successeurs de Grégoire VII qui ont imité sa fermeté à l'égard des souverains. Nous remarquerons seulement, avec un célèbre jurisconsulte Protestant du dernier siècle, qu'on peut les justifier par de semblables motifs. « On peut assurer à bon « droit, dit Senckenberg, qu'il n'y a pas, dans « l'histoire, *un seul exemple* d'un Pape qui ait « procédé contre les souverains qui, se contenant dans leurs droits, ne songeoient point « à les outre-passer (2). » Peut-on blâmer les papes d'avoir attaqué avec vigueur de semblables désordres, et d'avoir fait usage pour cela du pouvoir que leur attribuoient les *maximes* et le *Droit public* de leur siècle? Ne doit-on pas plutôt admirer leur courage et leur fermeté inébranlables dans cette lutte qu'ils ont si longtemps soutenue pour l'intérêt de la religion et de la société?

183. — III. Enfin on peut avancer avec confiance, que les inconvénients qui ont pu résulter des maximes du moyen âge, sur le sujet dont nous parlons, ont été bien compensés par les avantages que la religion et la société ont retirés de ces maximes. L'unité de la religion maintenue dans les États, le schisme et l'hérésie prévenus ou réprimés, l'indépendance rendue à l'Église dans le choix de ses ministres, et principalement dans l'élection des évêques et du souverain Pontife lui-même, l'anarchie et le despotisme réprimés dans tous les États de l'Europe; tels ont été les principaux résultats de ce grand pouvoir temporel, dont le saint siége a été si longtemps investi; résultats si manifestes, qu'ils sont aujourd'hui généralement reconnus, même par les auteurs les plus opposés aux maximes du moyen âge sur ce sujet, et par des auteurs Protestants, que leurs préjugés contre le saint siége et contre l'Église catholique devoient naturellement porter à blâmer hautement ces maximes.

184. — Le développement des importantes questions que nous avons examinées dans les chapitres précédents, nous a déjà donné lieu de citer, à l'appui de ces assertions, plusieurs témoignages remarquables (3). Nous en ajouterons ici quelques-uns, qui ne sont pas moins dignes d'attention (4).

Voici comment s'exprime, à ce sujet, l'auteur du *Dictionnaire des Hérésies*, généralement estimé pour son érudition et pour la justesse de ses vues : « On vit sur le siége de « saint Pierre (dans la personne de Grégoire VII) un pontife d'une vertu et d'une « fermeté extraordinaires, qui osa attaquer « les désordres et le dérèglement dans la per-« sonne même des souverains. Grégoire VII « jugea que les malheurs de l'Europe avoient « leur source principalement dans la corrup-« tion des mœurs, dans les passions effrénées, « dans l'abus de la puissance. Il forma le pro-« jet de soumettre cette puissance aux lois « du christianisme, au chef visible de l'Église; « de combattre les passions par les motifs les « plus puissants qui puissent agir sur un « chrétien, la crainte de l'enfer, la séparation

(1) Greg. VII, *Epist.* lib. *III*, epist. 4.

(2) Senckenberg. *Methodus Jurisprud. additione* 4, *de Libert. Ecclesiæ German.* § 3. — Voyez, à l'appui de ces réflexions. de Montalembert, *Hist. de sainte Elisabeth de Hongrie*, Introd. page xxxvj, etc. Voyez aussi les détails que nous avons donnés plus haut (chap. 1, art. 2, § 1, n. 51 et 54; chap. 2, art. 1, § 2. n. 136) sur la conduite de Philippe Ier, roi de France, et de Frédéric Barberousse, empereur d'Allemagne.

(3) Voyez plus haut, chap. 1, art. 1; chap. 2, art. 1, § 2

(4) Il seroit aisé de multiplier bien davantage les citations sur cette matière. Nous nous bornerons à indiquer les auteurs suivants : *Entretiens sur la réunion des différentes communions chrétiennes*, par le baron de Starck, page 396, etc. — Feller, *Catéch. philos.* n. 510. — Bernardi, *De l'Orig. et des Prog. de la Legislat. Franç.* livre V, chap. 3. — Frayssinous, *Les Vrais principes de l'Église Gall.* 2e édition, page 64 etc. — Jondot, *Tableau hist. des nations*, tome III, page 296, etc. — De Saint-Victor, *Tableau hist. et pitt. de Paris*, édition in-8, tome II, pages 543-597. — Châteaubriand, *Génie du Christ.* 4e partie, chap. 11. — De Maistre, *Du Pape*, livre II — Jager, *Introduct. à l'Hist. de Grégoire VII*, page xcvij, etc. — Lefranc. *Hist. du moyen âge*, livre IV, chap. 6, § 1, vers la fin. — De Montalembert, *Hist. de sainte Elisabeth de Hongrie*, Introduction, page xix-xxxv.

« d'avec l'Église, l'excommunication accom- « pagnée de tout ce qui pouvoit la rendre « terrible. La pureté du motif qui l'animoit, « sa vertu même, ne lui permirent pas de « prévoir que le chef de l'Église pût abuser « du pouvoir immense dont il jetoit les fon- « dements : il ne vit dans ce pouvoir qu'un « remède aux malheurs qui désoloient l'Eu- « rope..... Les papes (ses successeurs) s'op- « posèrent comme lui aux désordres, rappe- « lèrent les souverains à la paix, et tâchèrent « de tourner contre les usurpateurs, contre « les oppresseurs des peuples, contre les infi- « dèles, la passion alors si générale pour les « armes et pour la guerre. C'est donc une « injustice d'attribuer à l ambition ou à l'avi- « dité, les efforts que firent les papes pour « étendre leur puissance, et pour resserrer « celle des princes temporels. Leibnitz, qui « avoit étudié l'histoire en philosophe et en « politique, et qui connoissoit mieux que per- « sonne l'état de l'Occident pendant ces siè- « cles de désordre, reconnoît que cette puis- « sance des papes a souvent épargné de grands « maux..., et qu'il eût été à propos, pour le « bien de la chrétienté, qu'ils la conservas- « sent (1). »

185. — M. Raoul Rochette, un des membres les plus distingués de l'*Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, s'exprime, à ce sujet, avec un ton de sagesse et de modération, bien capable d'en inspirer à tant d'écrivains de nos jours, qui, avec beaucoup moins de connoissances et d'érudition, se permettent des jugements si hardis et si tranchants sur la conduite des papes du moyen âge. « C'est « un fait, dit-il, qui résultera de mes recher- « ches, et que je crois pouvoir proclamer d'a- « vance hautement, que, pendant la longue « durée du moyen âge, l'influence des papes « fut généralement plus utile que funeste à « l'Europe; et que, tout pesé dans une exacte « balance, la société dut plus de vertus et de « bienfaits à la puissance pontificale, qu'elle « n'en reçut de vices et de malheurs. Mais « afin de rendre cette proposition vraisem- « blable, même aux esprits les plus préve- « nus, je me hâte d'ajouter qu'il falloit un « état de civilisation, ou, si l'on veut, de bar- « barie, précisément semblable à celui du « moyen âge, pour que l'autorité des papes « obtînt des résultats aussi favorables (2). »

186. — Un auteur Protestant du dernier siècle s'exprime encore plus fortement sur ce point, dans un ouvrage qui lui a mérité un rang distingué parmi les historiens et les publicistes : « Dans le moyen âge, dit M. Ancillon, où il n'y avoit point d'ordre social, « la papauté seule sauva peut-être l'Europe « d'une entière barbarie. Elle créa des rap- « ports entre les nations les plus éloignées; « elle fut un centre commun, un point de « ralliement pour les États isolés... Ce fut « un tribunal suprême, élevé au milieu de « l'anarchie universelle, et dont les arrêts « furent quelquefois aussi respectables que « respectés : elle prévint et arrêta le despo- « tisme des empereurs, remplaça le défaut « d'équilibre, et diminua les inconvénients « du régime féodal (3). »

187. — « Le pouvoir papal, dit un écrivain « plus récent, de la même communion, en « disposant des couronnes, empêchoit le des- « potisme de devenir atroce; aussi dans ces « temps de ténèbres, ne voyons-nous aucun « exemple de tyrannie comparable à celle de « Domitien à Rome. Un Tibère étoit impos- « sible; Rome l'eût écrasé Les grands des- « potismes arrivent, quand les rois se per- « suadent qu'il n'y a rien au-dessus d'eux; « c'est alors que l'ivresse d'un pouvoir illi- « mité enfante les plus atroces forfaits (4). »

188. — Nous terminerons cette liste de témoignages par celui d'un écrivain Protestant, qui paroît avoir étudié avec une application particulière l'histoire de Grégoire VII et de son siècle, dans les meilleures sources, et que ses profondes études ont conduit à juger ce Pontife avec une modération qu'on regrette de ne pas trouver dans un grand nombre d'auteurs catholiques. Voici le jugement que M. Voigt, professeur à l'Université de Hall, porte du caractère et de la conduite de Grégoire VII, dans la *conclusion* de son *Histoire* « Il est impossible, dit-il, de porter sur ce « Pontife un jugement qui réunisse tous les

(1) Pluquet, *Dict. des hérésies, Disc. prélim.* onzième et douzième siècles, pages 232. 241, etc.

(2) Raoul Rochette, *Discours sur les heureux effets de la puissance pontificale au moyen âge*; Paris, 1818, in-8, page 10. Remarquez aussi les pages 15, 28-30. Voyez le compte rendu de ce *Discours* dans l'*Ami de la Religion*, tome XV, page 273.

(3) Ancillon, *Tableau des révolut. du système politique de l'Europe*, tome Ier, *Introd.* pages 133 et 137.

(4) Coquerel, *Essai sur l'Hist. du Christian.* page 73.

« suffrages. Sa grande idée, et il n'en avoit « qu'une seule, étoit l'*indépendance de l'Eglise*. « C'est autour de ce point, que venoient se « grouper, comme autant de rayons lumi« neux, toutes ses pensées, tous ses écrits et « toutes ses actions. C'est dans cette idée qu'il « puisoit son activité prodigieuse : cette idée « est comme l'abrégé de sa vie, et l'âme de « toutes ses opérations. Le pouvoir politique « tend naturellement à être un; ainsi Gré« goire voulut procurer à l'Église une parfaite « unité, en l'élevant au-dessus de tout autre « pouvoir... Arriver à ce point, le consolider, « le faire dominer dans tous les siècles et « dans tous les pays; tel étoit le but constant « des efforts de Grégoire, et, selon son intime « conviction, le devoir de sa charge... En « supposant qu'il ait eu, comme l'ancienne « Rome, l'idée de dominer sur tous les peu« ples, oseroit-on blâmer les moyens qu'il a « employés, surtout quand on considère *qu'ils « étoient dans l'intérêt des peuples?*... Pour « bien juger ses actes, il faut considérer son « but et ses intentions, il faut examiner *ce qui « étoit nécessaire de son temps*. Sans doute « une généreuse indignation s'empare de « l'Allemand, quand il voit (Henri IV) son « Empereur humilié à Canosse; ou du Fran« çois, quand il entend les sévères leçons « données à son Roi (Philippe Ier) (1). Mais « l'historien, qui embrasse les événements « sous un point de vue général, s'élève au« dessus de l'horizon étroit de l'Allemand ou « du François, *et trouve fort juste ce qui a été « fait*, quoique les autres le blâment... Les « ennemis mêmes de Grégoire sont obligés « de convenir que l'*idée dominante de ce Pon« tife, l'indépendance de l'Eglise, étoit indis« pensable pour le bien de la religion et pour « la réforme de la société*; et que pour cet « effet, il falloit rompre tous les liens qui « jusqu'alors avoient enchaîné l'Église à l'É« tat, au grand détriment de la religion... Il « est difficile de donner au génie de Gré« goire VII des éloges exagérés; car il a jeté « partout les fondements d'une gloire solide; « et chacun doit vouloir qu'on rende justice « à qui elle est due. Qu'on ne jette donc point « la pierre à celui qui est innocent; qu'on « respecte et qu'on honore un homme qui a « travaillé pour son siècle, selon des vues si « grandes et si généreuses (2). »

(1) Voyez à ce sujet les observations que nous avons faites plus haut, n. 180, etc.

(2) Voigt. *Hist. de Grégoire VII*, tome II, *Conclusion*, page 486, etc.

TABLE DES MATIÈRES.

DEUXIÈME PARTIE.

ANALYSE RAISONNÉE DE LA CONTROVERSE DU QUIÉTISME, OU RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX ÉCRITS DE BOSSUET ET DE FÉNELON SUR CETTE MATIÈRE.

TROISIÈME PARTIE.

ANALYSE RAISONNÉE DE LA CONTROVERSE DU JANSÉNISME, POUR SERVIR D'INTRODUCTION ET D'ÉCLAIRCISSEMENT AUX ÉCRITS DE FÉNELON SUR CETTE MATIÈRE.

QUATRIÈME PARTIE.

ÉCLAIRCISSEMENTS SUR DIVERS SUJETS DE CONTROVERSE, D'APRÈS LES ÉCRITS DE FÉNELON.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Clichy. — Impr. Maurice Loignon et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.



